

# KAJIAN KONSEP TAMAN ISLAM BERDASARKAN AL QURAN DAN HADITS

*Miftahul Jannah, Wahyu Qamara Mugnisjah, Andi Gunawan*

Pascasarjana Program Studi Arsitektur Lanskap, Institut Pertanian Bogor  
e-mail: jannah.2719@gmail.com; wahjuqamara@kecubung6.com;  
andigunawan.arlipb@yahoo.co.id

## Abstract

*Islam concept is comprehensive (syumuliyah), including planning and designing a garden. Nowadays, there are various studies regarding Islamic garden. However, in general, the studies do not refer to the Islamic law. This study compares the concept of Islamic garden that emerge in Islamic glory period and the basic concept of Islamic law. The data collection method is study literature from two major literatures in Islam (Quran and hadith), and other literatures (books, journals, and research reports). The result analysis shows concept of Islamic garden does not refer to the primary sources of Islamic law, and it is more restrictive. It is emphasized that basically the planning and designing concept of Islamic garden could be free. It should be suitable with the location and the needs of garden users.*

*Islam adalah agama yang memiliki konsep menyeluruh (syumuliyah) termasuk di dalamnya mengenai merencanakan dan mendesain suatu taman. Hingga saat ini, telah terdapat beragam studi mengenai taman Islam, tetapi pada umumnya pembahasan tidak bersumber dari hukum Islam itu sendiri. Penelitian ini bertujuan menganalisis perbandingan konsep taman Islam yang berkembang pada masa kejayaan Islam dengan konsep yang berdasarkan hukum Islam. Pengumpulan data menggunakan metode studi literatur, bersumber pada dua literatur utama dalam Islam (al Quran dan hadits) serta literatur lainnya (buku, jurnal, dan hasil penelitian) yang berkaitan. Sebagai hasilnya, diketahui bahwa konsep taman Islam saat ini masih belum bersumber pada hukum utama Islam itu sendiri dan bersifat lebih terbatas. Oleh karena itu, perlu ditekankan bahwa*

*pada dasarnya perencanaan dan desain taman Islam dapat bersifat lebih bebas dan disesuaikan dengan lokasi dan kebutuhan pengguna taman tersebut.*

*Keywords: Quran, garden concept, hadith, islamic garden*

## **Pendahuluan**

Islam sebagai agama yang memiliki karakteristik menyeluruh atau universal (*syumuliyah*), mengatur tidak hanya dimensi vertikal (*ibadah mahdah*) saja, tetapi juga mencakup dimensi horizontal (*ibadah ghairu mahdah/muamalah*) (Asy'ari, 2007: 169). Dalam perundangan Islam (fikih), hal-hal yang masih menyangkut urusan keduniaan (muamalah), sangat terbuka kemungkinan penyesuaian-penyesuaian dalam pelaksanaannya, bergantung pada situasi dan kondisi yang menyertai. Urusan-urusan keduniaan ini merupakan segala hal kecuali ibadah *mahdah*, termasuk di dalamnya konsep dalam membangun sebuah taman (Sabiq, 2006: 10).

Hamed mengemukakan definisi taman Islam sebagai sebuah lanskap yang dirancang dengan tujuan tertentu yang spesifik, yang mengaplikasikan ideologi dan prinsip berdasarkan agama Islam dan budaya masyarakat muslim dan menggunakan elemen desain yang relatif khusus (Hamed, 1994: 1). Taman Islam seringkali disamakan gagasannya dengan taman surga (Lehrman, 1980: 31). Di sisi lain Clark menerangkan bahwa ide mengenai taman surga merupakan sebuah ide yang lebih tua daripada al Quran itu sendiri karena penggambaran surga telah terdapat pula pada kitab-kitab agama lainnya yang hadir sebelum al Quran, salah satunya adalah kitab agama Hindu dan Budha (Clark, 2004: 23).

Hingga saat ini telah terdapat beragam studi mengenai berbagai aspek dalam konsep taman Islam, namun sangat sulit untuk memisahkan pembahasan mengenai taman Islam secara tekstual melalui sumber-sumber hukum Islam dengan pembahasan mengenai taman yang berkembang pada periode kejayaan Islam. Ansari menyatakan bahwa terdapat kemungkinan karakter taman Islam yang dikenal saat ini tidak sepenuhnya berkiblat pada hukum Islam saja, melainkan telah terasimilasi dengan budaya. Studi mengenai taman Islam terus berkembang hingga saat ini. Akan tetapi, terlihat indikasi bahwa studi tersebut menjadi lebih terfokus pada sejarah taman yang berkembang pada periode kejayaan Islam dahulu dan mengambil konsep dasar serta konsep desain darinya, bukan kembali kepada sumber hukum Islam yang utama, yaitu al Quran dan hadits. Karena terdapat perbedaan persepsi itulah dilakukan studi tekstual mendalam ini dengan tujuan menganalisis karakter

taman Islam yang sesuai dengan sumber hukum Islam, yaitu al Quran dan hadits serta sumber-sumber lainnya yang sejalan, dengan melepaskan aspek perkembangan budaya (Ansari, 2011: 8).

### **Metode Penelitian**

Penelitian dilakukan dengan menggunakan metode studi pustaka. Terdapat tiga rujukan utama dalam studi pustaka. Sumber pertama adalah al Quran sebagai sumber hukum utama dalam ajaran Islam. Selain menggunakan terjemah al Quran, digunakan pula dua tafsirnya, yaitu Tafsir Jalalain dan Tafsir Ibnu Katsir. Sumber kedua adalah hadits, digunakan enam kitab hadits yang populer, yaitu Shahih Bukhari, Shahih Muslim, Sunan At Tirmidzi, Sunan Abu Dawud, Sunan An Nasa'i, dan Sunan Ibnu Majah. Sumber ketiga merupakan literatur ilmiah lainnya berupa buku, jurnal, dan hasil penelitian sebelumnya baik yang terkait dengan taman Islam maupun bidang arsitektur lanskap secara umum.

Metode yang digunakan untuk menganalisis data adalah analisis sekunder. Terdapat tiga tahapan analisis data, yaitu mengumpulkan data, mengidentifikasi dan menyeleksi data, serta memilih indikator untuk menentukan konsep taman Islam yang sesuai dengan konsep ajaran Islam. Untuk penulisan selanjutnya dalam hasil penelitian, digunakan model penulisan berupa nomor surat dan nomor ayat di dalam kurung (QS x: yy) untuk menuliskan sitasi ayat al Quran, serta nama perawi dan nomor hadits (HR. x No. y) untuk menuliskan sitasi hadits.

### **Kedudukan Hukum Taman Islam**

Sabiq menerangkan bahwa universalitas Islam bermakna risalah Islam yang mencakup seluruh umat manusia di segala masa (Sabiq, 2006: 8). Lebih lanjut, Qardhawi menerangkan bahwa dasar pertama yang ditetapkan dalam Islam mengenai muamalah adalah tentang kehalalan dan kemubahan segala sesuatu yang diciptakan oleh Allah SWT Maksud dari hal tersebut adalah tidak ada satu pun yang haram kecuali terdapat dalil yang sah dan tegas yang mengharamkannya (Qardhawi, 2000: 20). Hal ini sesuai pula dengan firman Allah SWT dalam QS al Baqarah yang artinya,

*“Dialah Allah, yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kamu dan Dia berkehendak (menciptakan) langit, lalu dijadikan-Nya tujuh langit. Dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu”.*

Pada ayat tersebut dan ayat setelahnya, ditekankan bahwa segala yang ada di bumi pada dasarnya diciptakan untuk manusia, sebagai khalifah di muka bumi (Ar Rifa'i, 2006a: 104). Qardhawi melanjutkan bahwa berdasarkan hadits tersebut, menjadi jelas bahwa kaidah asal segala sesuatu adalah halal, tidak hanya terbatas masalah benda, tetapi meliputi pula segala perbuatan dan pekerjaan yang tidak termasuk ke dalam ibadah, atau diistilahkan sebagai muamalah. Pokok masalah ini tidak haram dan tidak terikat, kecuali sesuatu yang memang oleh *syar'i* sendiri telah diharamkan (Qardhawi, 2000: 21).

Taman sebagai bagian dari muamalah memiliki dasar hukum serupa, yaitu segala sesuatu mengenainya diperbolehkan selama tidak melanggar hal-hal yang memang telah secara *syar'i* diharamkan. Berkaitan dengan seni dan kreativitas dalam merencanakan dan mendesain sebuah taman, Qardhawi menerangkan bahwa Islam sangat berpihak, membenarkan, dan bahkan mengizinkan hadirnya seni dan keindahan dalam kehidupan, berikut segala perilaku menikmati dan mengapresiasinya (Qardhawi, 2004: 38). Kreativitas adalah hal yang diperbolehkan dalam Islam selama bertujuan untuk kebaikan, antara lain untuk menjalankan amanah sebagai khalifah di muka bumi, menguatkan hubungan seseorang dengan Allah SWT menemukan kebenaran, dan melayani masyarakat (Al Karasneh dan Saleh, 2010: 414).

Di sisi lain, Allah SWT menyebutkan bahwa surga sebagai balasan bagi orang yang beriman memiliki karakteristik yang tidak dapat terbayangkan oleh indra manusia di dunia (QS 32: 17, HR. Muslim No. 5051). Jika mencoba menggambarannya, keterbatasan indera dan pemahaman manusia tidak akan sanggup untuk menggambarkan kondisi surga yang sesungguhnya. Akan tetapi, melalui berbagai ayat pada al Quran dan sejumlah hadits, Allah SWT memberikan penggambaran kenikmatan surga yang dapat dijadikan sebagai referensi konsep taman, walaupun tidak akan sebanding dengan kenikmatan surga di akhirat kelak.

### **Batasan Syariah**

Hukum asli dari batasan syariah dalam merencanakan dan mendesain taman lebih bersifat umum, tetapi pengaplikasiannya dapat dimanfaatkan sebagai panduan dalam pembuatan taman Islam. Berikut adalah beberapa batasan syariah yang perlu diperhatikan (Tabel 1).

Tabel 1. Batasan syariah tentang elemen, karakter, dan aktivitas dalam taman Islam

Kriteria	Subkriteria	Hasil Pencarian	
		Al Quran	Hadits
Elemen yang Dilarang	Mengambil bentukan yang menyerupai manusia dan hewan, contohnya pada patung	1	62
	Menggunakan material emas dan perak	-	9
Karakter yang Dilarang	Mencampuradukkan kebaikan dan keburukan	4	3
	Menunjukkan kemewahan dan berlebihan	4	10
Aktivitas yang Dilarang	Mempersekutukan Allah SWT	55	91
	Menafikan <i>sunnatullah</i>	2	-
	Merusak/vandalisme	1	3
	Mendekati zina	3	40
	Meniadakan manfaat (sia-sia)	2	5

### Elemen yang dilarang

Dua hal yang menjadi bahasan dalam bagian ini adalah mengambil bentukan yang menyerupai manusia dan hewan (contohnya pada patung), serta menggunakan material yang terbuat dari emas dan perak. Penggunaan patung dilarang terutama karena berpotensi menjadi sesembahan baru (QS 7: 191), bahkan dikatakan bahwa malaikat tidak akan mendatangi tempat yang terdapat patung padanya (HR. Muslim No. 118). Dalam kaitannya dengan penggunaan material emas dan perak, Al Khin *et al.* menjelaskan bahwa larangan tersebut dikarenakan penggunaan material emas dan perak yang tidak pada tempatnya condong pada berlebihan dan mubazir. Selain patung dan elemen emas dan perak, secara umum tidak terdapat elemen lainnya yang dilarang untuk digunakan, selama hal tersebut tidak membawa keburukan bagi manusia dan alam (Al Khin *et al.* , 2006: 40).

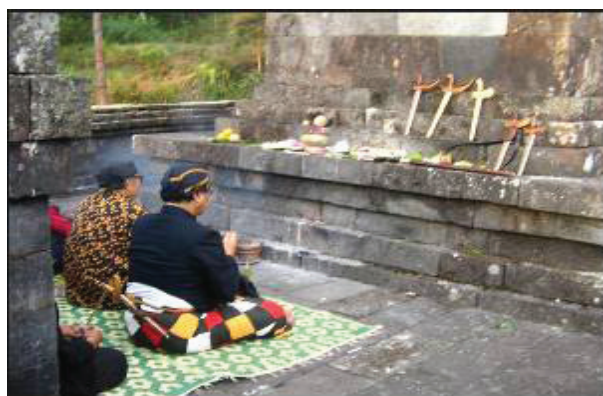
### Karakter yang dilarang

Larangan yang utama adalah segala karakter yang mengarah pada mencampuradukkan kebaikan (Islam) dengan keburukan (agama/kepercayaan lain) (QS 2: 42, HR. Bukhari No. 31). Maka, semua hal yang terdapat pada taman Islam seharusnya bersih dari unsur-unsur agama dan kepercayaan lain, baik dari segi penggunaan elemen maupun aktivitas yang diselenggarakan. Selain itu, terdapat pula larangan untuk menunjukkan kemewahan dan berlebihan (QS 102: 1-8) walaupun tidak ada larangan untuk menghias

taman dengan seindah mungkin karena menurut Qardhawi (Qardhawi, 2004: 39). Dalam hadits juga dijelaskan bahwa pada hakikatnya Allah Mahaindah dan mencintai keindahan (HR Tirmidzi No. 1922).

### Aktivitas yang dilarang

Tidak disebutkan secara gamblang mengenai aktivitas yang dilarang untuk dilakukan dalam taman, tetapi terdapat beberapa batasan secara umum. Batasan utama adalah aktivitas apapun yang dilakukan dalam taman tidak boleh tergolong aktivitas yang mempersekutukan Allah SWT (QS 4: 36), Omer menyatakan, bahwa *tauhid* yang berarti mengesakan Allah SWT merupakan dasar dari ajaran Islam yang tidak mungkin ditolak atau dipinggirkan (Omer, 2012: 2). Hal ini berkaitan pula dengan bahasan sebelumnya, yaitu penggunaan patung dan elemen-elemen yang dapat dijadikan sebagai sesembahan (Gambar 1).



Gambar 1: Penggunaan taman sebagai tempat bersemedi  
Sumber: [buletinmadubranta.blogspot.com](http://buletinmadubranta.blogspot.com)

Sangat ditekankan bahwa aktivitas dalam taman haruslah sesuai dengan hukum Allah (*sunnatullah*). Dalam surat al Quran disebutkan bahwa hal-hal yang menyimpang dari *sunnatullah* akan berdampak buruk dan hanya akan berbalik kepada pelakunya (QS 35:43) (Ar Rifa'i, 2006 c: 977). Hal ini sesuai dengan pemikiran Simonds dan Starke bahwa pada dasarnya alam telah memiliki fungsi dan kegunaannya sendiri, manusia hanya perlu mengelola dengan tepat untuk mengoptimalkannya (Simonds dan Starke, 2013: 25). Selain itu, aktivitas yang merusak/vandalisme (QS 2: 11), aktivitas yang mendekati zina (QS 17: 32), dan aktivitas yang tidak bermanfaat (QS 23: 1-3) merupakan hal yang harus dihindarkan (Depag, 2002: 10, 429, 526; As Syuyuthi dan Al

Mahalliy, 2010: 1, 111, 144).

### **Konsep Taman Islam Berdasarkan Al Quran dan Hadits**

Sekalipun manusia tidak mungkin dapat menggambarkan surga secara sepenuhnya, patut dipahami bahwa surga menyediakan hal-hal yang terbaik yang sesuai dengan fitrah dan kebutuhan manusia sebagai penggunanya. Hal tersebut dijelaskan dalam al Quran dan hadits, melalui elemen-elemen dan karakter-karakter yang dapat diasosiasikan pengertiannya sesuai pemahaman manusia di dunia sehingga penggambaran tersebut dapat dimanfaatkan sebagai inspirasi dalam merencanakan taman yang sesuai dengan kebutuhan penggunanya.

#### **1. Elemen taman**

Tabel 2 menyajikan hasil pencarian terhadap elemen-elemen taman (surga) yang dapat diaplikasikan dalam taman berkonsep Islami. Elemen lunak (*soft scape*) yang disebut paling banyak dalam al Quran dan hadits adalah air, pengulangannya terdapat dalam kata sungai dan mata air. Salah satu contohnya adalah pada ayat al Quran berikut yang artinya:

*“Dan sampaikanlah berita gembira kepada mereka yang beriman dan berbuat baik, bahwa bagi mereka disediakan surga-surga yang mengalir sungai-sungai di dalamnya....”*  
(QS 2:25).

Dari sekian banyak penyebutan elemen air, terdapat beberapa sifat dari air dalam taman surga yang disebutkan, antara lain, mengalir (QS 3: 15) dan memancar (QS 55: 66), jernih, terdapat beberapa aliran (QS 47:15), rasanya tidak berubah (QS 47:15), lezat dan dapat dikonsumsi (al Syuyuthi dan al Mahalliy, 2010: 17, 248, 272; Ar Rifa’i, 2006a: 492, Ar-Rifa’i, 2006d: 364). Selain itu, vegetasi berupa pohon-pohon yang memberikan naungan (HR. Tirmidzi No. 2446) dan buah-buahannya dapat dimakan (QS 43:73) juga merupakan elemen lunak yang banyak disebutkan (al Syuyuthi dan al Mahalliy, 2010: 239; al Rifa’i, 2006: 284). Hal ini sangat baik karena biodiversitas yang tinggi dalam suatu taman/lanskap akan dapat memberikan masa depan yang sangat baik bagi keberadaan makanan, kesehatan, dan juga sumber energi bagi lingkungannya (Sukara, 2014: 807). Selain itu, terdapat pula penyebutan hewan

sebagai elemen lunak lainnya (HR. Tirmidzi No.1565), hal ini menunjukkan keseimbangan dan keberagaman elemen dalam taman Islam (Gambar 2).

Tabel 2. Elemen taman dan desain dalam al Quran dan hadits

Kriteria	Subkriteria	Kata Kunci	Jumlah Hasil Pencarian	
			Al Quran	Hadits
Elemen lunak ( <i>softscape</i> )	Air	Sungai	40	33
		Air	14	6
	Vegetasi dan buah- buahan	Buah	22	11
		Pohon	8	28
	Hewan	Burung	-	10
Elemen keras ( <i>hardscape</i> )	Bangunan-bangunan taman	Tempat	11	7
		Istana	1	22
		Rumah	2	43
	Pintu-pintu	Pintu	2	62
	Elemen keras lainnya	Bantal	2	-
		Permadani	3	2
		Dipan	9	-
		Gelas	5	7
Piala		4	-	
Piring	1	-		
Bejana	1	5		
Elemen desain	Warna	Hijau	4	7
		Emas	5	22
		Perak	3	17
		Putih	1	5
		Merah	-	2
	Suara	Suara	2	1
		Dengar	4	11
	Aroma	Kesturi	1	16
		Wangi	-	11
		Bau	-	12





Gambar 2. Air (a), tumbuhan (b), dan hewan (c) sebagai elemen lunak pada taman  
 Sumber: amyvermillion.com (a), libguides.southernct.edu (b), commons.wikimedia.org (c)

Elemen keras (*hardscape*) yang disebutkan dalam al Quran dan hadits meliputi bangunan-bangunan taman, pintu, dan elemen-elemen lainnya. Hal ini menunjukkan bahwa pada taman surga terdapat keseimbangan antara elemen yang bersifat alami dan buatan. Bangunan-bangunan taman dideskripsikan sebagai tempat tinggal yang paling baik dan indah, disebutkan pula bahwa bangunan-bangunan tersebut terbuat dari mutiara (HR. Muslim No. 5070). Sementara itu, surga digambarkan memiliki lebih dari satu pintu, masing-masing pintunya menerima kedatangan pengguna dengan kriteria yang spesifik (HR. Bukhari No. 3017). Mengenai *hardscape* lain, tercatat beberapa hal, yaitu bantal (QS 88: 15), permadani (QS 55: 54), dipan (QS 52: 20), gelas (QS 43: 71), piala (QS 76: 15), piring (QS 43: 71), dan bejana (QS 76: 15) (Depag, 2002: 803, 866, 888, 1004, 1054). Keseluruhan elemen keras ini didesain untuk dapat dioptimalkan oleh penghuninya. Maka, dalam perancangan dan desain sebuah taman, sebaiknya diperhatikan hingga detail elemen-elemen keras yang digunakan, kemudian harus dipastikan bahwa elemen-elemen tersebut sesuai dengan kebutuhan pengunanya agar dapat berfungsi optimal.

Elemen desain yang disebut-sebut dalam al Quran dan hadits adalah warna, suara, dan aroma. Terdapat beberapa warna dalam surga yang disebutkan secara spesifik, yaitu hijau (QS 55: 64), emas (QS 56: 15), perak (QS 76: 21), putih dan merah (QS 55: 72). Namun, selain warna-warna tersebut, boleh terdapat warna lainnya pula dalam sebuah taman. Dalam konteks suara, dikisahkan

dalam al Quran dan hadits bahwa penghuni surga tidak mendengar hiruk-pikuk dan hal-hal yang tidak berguna (HR. Bukhari No.3535). Maka, Islam memberikan inspirasi bahwa taman yang terbaik adalah taman yang di dalamnya terdengar suara-suara yang baik pula. Dalam konteks aroma, berbagai hadits menyebutkan bahwa surga memiliki wangi kasturi dan dapat tercium sejak jarak sekian-sekian (HR. Tirmidzi No.2499). Hal ini memberikan inspirasi bahwa taman seharusnya memiliki aroma wangi yang menyenangkan bagi penggunanya. Aroma wangi tersebut dapat dimunculkan melalui kreasi dari berbagai elemen lunak dan elemen keras yang terdapat dalam taman.

## 2. Karakter taman

Tabel 3 menyajikan hasil pencarian terhadap karakter taman (surga) yang dapat diaplikasikan dalam taman berkonsep islami.

Tabel 3. Karakter taman dalam al Quran dan hadits

Kriteria	Subkriteria	Kata Kunci	Jumlah Hasil Pencarian	
			Al Quran	Hadits
Karakter Fisik	Indah	Indah	3	21
	Teduh	Teduh	3	-
		Naungan	4	13
	Area yang luas	Luas	2	13
	Kemudahan akses	Dekat	7	3
Area bersama (publik)	Bersama	Rombongan	3	2
			1	7
		Golongan	3	17
Karakter Nonfisik	Aman dan tenang	Aman	5	-
	Rekreatif	Balasan	13	23
Karakter Pengguna	Tipe pengguna	Beriman	33	31
		Bertakwa	15	16
		Berbuat baik	3	7
	Perasaan pengguna	Gembira	5	4
		Senang	2	7
		Bahagia	2	1
		Nikmat	13	21
	Pakaian pengguna	Pakaian	5	7
		Perhiasan	2	1
		Baju	-	2
Aktivitas pengguna	Duduk	5	3	
	Bertelekan	6	-	
	Minum	15	11	
	Makan	6	10	

Karakter fisik yang disebutkan dalam al Quran dan hadits adalah indah, teduh, area yang luas, kemudahan akses, serta area bersama (publik), yang keseluruhannya merupakan hal-hal yang sangat baik diterapkan dalam perencanaan dan perancangan sebuah taman Islam. Disebutkan bahwa keindahan taman surga membuat siapa pun yang akan memasukinya tertegun sesaat (HR. Bukhari No. 764). Sejalan dengan hal tersebut, keteduhan merupakan karakter yang sangat penting dalam pembahasan taman Islam. Dicontohkan pada taman surga bahwa keteduhan diperoleh dari naungan yang berasal dari pohon, naungan tersebut sangat panjang dan tiada habisnya (QS 13: 35). Taman juga sebaiknya merupakan area yang luas (QS 3: 133) dan mudah diakses (QS 50: 31) oleh penggunanya. Hal ini sejalan dengan fungsi taman sebagai sebuah area umum (QS 13: 23) yang seharusnya dapat mengakomodasi aktivitas-aktivitas penggunanya.

Karakter nonfisik yang disebutkan dalam al Quran dan hadits adalah aman dan tenang, serta rekreatif. Salah satu aspek yang paling penting dari sebuah tempat adalah keamanannya. Dalam al Quran dan hadits, Allah SWT telah menjamin keamanan penghuni surga (QS 34: 37). Hal ini patut diaplikasikan dalam taman Islam melalui desain taman yang memungkinkan penggunanya untuk merasakan hal yang sama. Diisyaratkan setidaknya dalam 13 ayat dalam al Quran bahwa taman surga diperuntukkan sebagai sarana beristirahat (balasan yang baik) bagi seorang mukmin setelah ia berlelah-lelah melakukan kebaikan di dunia (QS 5: 85). Hal ini bermakna bahwa perencanaan dan desain taman haruslah bertujuan agar penggunanya dapat beristirahat dan mengambil jeda waktu di sela-sela atau setelah kesibukannya.

Dalam kaitannya dengan karakter pengguna taman, disebutkan dalam berbagai ayat dalam al Quran bahwa pengguna taman surga adalah orang-orang yang beriman (QS 2: 25), bertakwa (QS 3: 15), dan berbuat baik (QS 2: 25). Hal ini secara tidak langsung menjamin bahwa pengguna taman tidak akan melakukan hal-hal yang merusak ataupun merugikan sesamanya. Selain itu, Islam menginspirasi bahwa pada hakikatnya sebuah taman memang dirancang untuk menggembirakan penggunanya (Depag, 2002: 343; Ar Rifa'i, 2006: 823). Oleh karena itu, dalam perencanaan suatu taman, perlu diperhatikan dengan mendetil mengenai aspek-aspek yang dapat menstimulus perasaan gembira dari pengguna taman tersebut. Mengenai pakaian pengguna taman, perlu diperhatikan bahwa Islam mengisyaratkan bahwa pakaian seorang muslim bukanlah dari sutra, wol, dan tidak berlebihan (Al Khin *et al.*, 2006: 63) serta harus sesuai syariat Islam. Beberapa aktivitas pengguna taman yang

disebutkan dalam al Quran, antara lain, duduk (QS 15: 47), bertelekan (QS 36: 56), makan (QS 43: 73), dan minum (QS 52: 19). Keseluruhan aktivitas ini juga diharapkan dapat dilakukan pada taman Islam dengan baik sehingga dapat memberikan manfaat yang optimal bagi pengguna taman.

### Perbandingan Konsep Taman Islam

Tabel 4 menyajikan perbandingan konsep taman Islam yang tengah berkembang saat ini dengan konsep taman Islam yang didapatkan dari hasil studi literatur berupa al Quran dan hadits. Terdapat beberapa kriteria yang diperbandingkan, yaitu *order* (urutan), *space* (ruang), *form* (bentukan), *texture* (tekstur), *pattern* (pola), *light* (cahaya), *movement* (pergerakan), *garden element* (elemen taman), serta *user* (pengunjung).

Tabel 4. Perbandingan konsep taman Islam

Konsep Taman Islam	Perbandingan	
	Konsep yang Berkembang Saat Ini	Konsep Berdasarkan Al Quran dan Hadits
<i>Order</i> (Urutan)	Bentukan utamanya adalah geometris, diyakini menyimbolkan keesaan Tuhan (Lehrman, 1980: 41) serta merupakan simbol dari sebuah <i>sacred art</i> secara umum (Clark, 2004: 23).	Tidak terdapat kriteria khusus mengenai <i>order</i> yang dibahas secara spesifik. Namun, perlu diperhatikan konsep <i>tawazun</i> (seimbang) yang sesuai dengan hukum Allah di alam semesta (35:43).
<i>Space</i> (Ruang)	Tidak terdapat ukuran khusus, bervariasi sesuai penggunaan (Lehrman, 1980: 48)	Diisyaratkan bahwa taman surga memiliki ukuran luas (3:133) dan dapat dimanfaatkan oleh beragam pengguna pada saat yang sama (13:23), tetapi tidak menjadi sebuah ukuran yang pasti/ baku.
<i>Form</i> (Bentukan)	Umumnya geometris dengan pola <i>chahar bagh</i> ( <i>four folds</i> ) (Lehrman, 1980: 62; Ruggles, 2007: 40)	Tidak terdapat aturan yang pasti mengenai bentuk dalam taman, tetapi jelas bahwa bentuk yang digunakan tidak boleh menyerupai ciptaan Allah SWT (manusia dan hewan) yang memungkinkan untuk disembah atau mempersekutukan Allah SWT (7:191).

<i>Texture</i> (Tekstur)	Beragam, tetapi pengembangannya lebih pada tekstur yang bersifat alami (Lehrman, 1980: 68)	Tidak terdapat aturan yang pasti mengenai penggunaan tesktur yang diperbolehkan dalam Islam. Hal ini bermakna bahwa tekstur apa pun diperbolehkan selama bermanfaat dan tidak melanggar hal yang disyariatkan.
<i>Pattern</i> (Pola)	Umumnya bentukan geometris abstrak (Lehrman, 1980: 76), <i>arabesque</i> (Clark, 2004: 59), inspirasinya dari pola tumbuhan dan kaligrafi. Menghindari penggambaran manusia dan hewan (Clark, 2004: 59)	Tidak terdapat aturan yang pasti mengenai penggunaan pola yang diperbolehkan, namun terdapat aturan mengenai gambar (yaitu harus diperhatikan tujuan penggunaannya agar tidak digunakan untuk mempersekutukan Allah SWT) (HR Muslim No. 131) sebagai salah satu batasan syariah yang perlu diperhatikan.
<i>Light</i> (Cahaya)	Tiga aspek cahaya: kognitif, estetis, dan simbolis (Lehrman, 1980: 78)	Tidak terdapat konsep khusus mengenai cahaya, tetapi dijelaskan dalam gambaran surga mengenai taman yang teduh dan tidak terdapat cahaya yang terlalu panas/menyilaukan (4:57), serta penggunaan naungan untuk melindungi dari cahaya/panas (77:41).
<i>Movement</i> (Pergerakan)	Jelas dan terarah, fokus pada banyak tipe pergerakan, termasuk pergerakan pengunjung dan air (Lehrman, 1980: 82)	Tidak terdapat konsep khusus mengenai pergerakan, tetapi melalui penggambaran surga, diberikan penjelasan bahwa salah satu hal yang paling diinginkan oleh manusia sebagai pengguna taman adalah kemudahan akses dalam memenuhi kebutuhannya pada taman (50:31).

<p><i>Garden Element</i> (Elemen Taman)</p>	<p>Elemen utama adalah air dan naungan (Clark, 2004: 61; Ruggles, 2007: 89), selain itu terdapat pula beragam elemen lainnya yang diidentikkan khas dengan taman Islam, seperti gazebo dan patio (Clark, 2004: 83).</p>	<p>Terdapat beragam elemen taman yang disebutkan dalam penggambaran surga, mencakup elemen lunak (air (47:15), vegetasi dan buah-buahan (43:73), serta hewan (HR Tirmidzi No. 1565), maupun elemen keras (bangunan-bangunan taman (HR Tirmidzi No. 3621), pintu-pintu (HR Bukhari No. 3017), serta elemen keras lainnya seperti bantal (88:15), permadani (55:54), dipan (52:20), gelas (43:71), piala (76:15), piring (43:71), bejana (76:15), dan sebagainya).</p>
<p><i>User</i> (Pengguna)</p>	<p>Pada awalnya, taman lebih bersifat privat, tetapi secara umum tidak terdapat kriteria pengguna taman yang khusus.</p>	<p>Taman dapat bersifat publik atau privat dan terbuka bagi semua pengguna selama tidak melanggar batasan syariah: berpenampilan dan beraktivitas sesuai dengan hukum Islam (23:1-11).</p>

Berdasarkan Tabel 4, terlihat bahwa terdapat perbedaan yang cukup mendasar antara konsep taman Islam yang telah berkembang saat ini dengan konsep taman Islam berdasarkan al Quran dan hadits. Konsep taman Islam yang berkembang saat ini, sesuai dengan hasil penelusuran para ahli sejarah lanskap berdasarkan model-model taman yang berkembang pada masa kejayaan Islam, pada akhirnya lebih terfokus pada bentukan-bentukan fisik yang pasti dan cenderung *rigid*, walaupun tidak dapat dipungkiri bahwa terdapat makna-makna tertentu dari setiap hal tersebut.

Pada konsep taman Islam yang berkembang saat ini dan didasarkan pada periodisasi sejarah, terlihat bahwa pembahasan taman Islam lebih menekankan pada aspek desain. Contoh dari hal tersebut adalah banyaknya pembahasan mengenai bentukan taman Islam yang didominasi oleh bentukan geometris, pola *chahar bagh*, penggunaan elemen-elemen khas seperti air dan naungan. Hal ini menjadikan pengelompokan sebuah taman menjadi taman Islam memiliki keterbatasan pada bentuk desain tertentu, sekalipun pada pembahasan lebih lanjut dinyatakan bahwa setiap elemen dan bentukan memiliki makna tersendiri. Konsep taman Islam ini juga hanya lebih menitikberatkan pada studi mengenai taman-taman yang berkembang di masa kejayaan Islam dan cenderung mengesampingkan faktor-faktor lain, di antaranya asimilasi budaya setempat dan faktor iklim (Gambar 3).



Gambar 3. Alhambra, Spanyol, dikenal sebagai salah satu contoh taman Islam  
Sumber: gardener.ru

Di sisi lain, pada dasarnya Islam memberikan kebebasan kepada pemeluknya untuk berkreasi dalam membuat taman-taman sesuai dengan lokasi dan kebutuhan penggunaannya. Hal yang harus diperhatikan adalah batasan-batasan secara syariah agar taman yang dibuat tetap dalam koridor ajaran Islam. Pada Tabel 4, terlihat bahwa beberapa hal yang menjadi batasan utama bukanlah mengenai ruang, bentukan, pola, atau elemen, melainkan lebih kepada aspek fungsional taman yang tidak bertentangan dengan ajaran Islam, seperti tidak digunakan untuk mempersekutukan Allah SWT memperhatikan keseimbangan dengan alam, tidak merusak, bermanfaat, serta penggunaannya dapat berpenampilan dan bersikap sesuai dengan ajaran Islam. Selebihnya, sebagai bagian dari muamalah yang memiliki hukum asal boleh, hal apa pun pada dasarnya tidak bermasalah untuk diterapkan dalam sebuah taman Islam. Kebebasan ini menjadikan dapat terlahirnya beragam konsep desain taman Islam yang dapat disesuaikan dengan kondisi yang ada (*existing*) dari lingkungan dan kebutuhan pengguna yang relatif berbeda antara suatu tapak dengan tapak lainnya.



## Simpulan

Berdasarkan hasil studi pustaka dan analisisnya, disimpulkan bahwa hukum asal dari perencanaan dan desain taman dalam syariat Islam adalah diperbolehkan selama tidak mengandung hal-hal yang diharamkan. Batasan utama dari hal-hal yang diharamkan tersebut adalah hal-hal yang mempersekutukan Allah SWT dan tidak membawa manfaat bagi manusia dan alam. Selain itu, terdapat pula elemen-elemen dan karakter-karakter yang dilarang digunakan dalam taman Islam seperti penggunaan patung, material emas dan perak, sesuatu atau aktivitas yang berlebih-lebihan, serta utamanya adalah larangan mempersekutukan Allah SWT dalam bentuk apapun.

Kemudian, didapatkan penggambaran elemen keras, elemen lunak, elemen desain, serta karakter fisik, nonfisik, dan pengguna taman dari taman surga dalam al Quran dan hadits sebagai rekomendasi dalam perencanaan dan desain sebuah taman Islam. Setelah dibuat perbandingan, konsep taman Islam yang berkembang saat ini belum sepenuhnya mengacu pada sumber utama hukum Islam sehingga bersifat lebih terbatas. Perlu ditekankan bahwa pada dasarnya perencanaan dan desain taman Islam dapat bersifat lebih bebas dan disesuaikan dengan lokasi dan kebutuhan pengguna taman tersebut.

## Daftar Pustaka

- Al Karasneh, Samih Mahmoud dan Saleh, Ali Mohammad Jubran. 2010. Islamic perspective of creativity: A model for teachers of social studies as leaders. *Procedia*. 2: 412-416.
- Al Khin, Mustofa Said; Al Bugho, Mustofa; Mistu, Muhyidin; Al Syirbaji, Ali dan Luthfi, Muhammad Amin. 2006. *Syarah dan Terjemah Riyadhus Shalihin*. Jakarta: Al P'tishom Cahaya Ummat.
- Ansari, Nazia. 2011. *The Islamic Garden*. [www.academia.edu/1861364/Origin\\_of\\_Islamic\\_Gardens](http://www.academia.edu/1861364/Origin_of_Islamic_Gardens) (12 Des 2013)
- Ar Rifa'i, Muhammad Nasib. 2006 a. *Ringkasan Tafsir Ibnu Katsir Jilid 1*. Syihabuddin, penerj. Jakarta: Gema Insani.
- Ar Rifa'i, Muhammad Nasib. 2006 b. *Ringkasan Tafsir Ibnu Katsir Jilid 2*. Syihabuddin, penerj. Jakarta: Gema Insani.
- Ar Rifa'i, Muhammad Nasib. 2006 c. *Ringkasan Tafsir Ibnu Katsir Jilid 3*. Syihabuddin, penerj. Jakarta: Gema Insani.



- Ar Rifa'i, Muhammad Nasib. 2006 d. *Ringkasan Tafsir Ibnu Katsir Jilid 4*. Syihabuddin, penerj. Jakarta: Gema Insani.
- Asy Syuyuthi, Jalaluddin dan Al-Mahalliy, Jalaluddin. 2010. *Tafsir Jalalain*. Hidayat D, kompilator. Tasikmalaya: Pesantren Persatuan Islam 91.
- Asy'ari, Muhammad. 2007. Islam dan seni. *Jurnal Hunafa* 4 (2): 169-174.
- Chadwick, Bruce A; Bahr, Howard M. dan Albrecht, Stan L. 1991. *Metode Penelitian Ilmu Pengetahuan Sosial*. Semarang: IKIP Semarang Press.
- Clark, Emma. 2004. *The Art of The Islamic Garden*. Malborough: The Crowood Press.
- Departemen Agama RI. 2002. *Mushaf Al Quran Terjemah*. Jakarta: Pena Pundi Aksara.
- Hamed, Safei. 1994. *Paradise on earth: historical gardens of the arid Middle East*. AridLands Newsletter 36 Fall/Winter.
- Lehrman, Jonas Benzion. 1980. *Earthly Paradise: Garden and Courtyard in Islam*. California: University of California Press.
- Omer, Spahic. 2012. The concept of God, man, and the environment in Islam. *Journal of Islamic Architecture*. 2 (1): 1-12.
- Qardhawi, Yusuf. 2000. *Halal dan Haram dalam Islam*. Hamadi HM, penerjemah. Surakarta: Era Intermedia.
- Ruggles, D. Fairchild. 2007. *Islamic Garden and Landscapes*. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Sabiq, Sayyid. 2006. *Fiqh Sunnah Jilid 1*. Hasanuddin N, penerjemah. Jakarta: Pena Pundi Aksara.
- Simonds, John Ormsbee dan Starke, Barry W. 2013. *Landscape Architecture: A Manual of Environmental Planning and Design*. New York: McGraw Hill Book Company.
- Sukara, Endang. 2014. Tropical Forest Biodiversity to Provide Food, Health, and Energy: Solution of The Rapid Growth in Modern Society. *Procedia Environmental Sciences* 20 (2014) : 803-808.

# POLITIK IDENTITAS MASYARAKAT TENGGER DALAM MEMPERTAHANKAN SISTEM KEBUDAYAAN DARI HEGEMONI ISLAM DAN KEKUASAAN

*Ali Maksum*

UIN Sunan Ampel Surabaya  
e-mail: alimaksum11@yahoo.co.id

## Abstract

*This article explores the dynamic of Tengger communities life in order to defend its culture with regard to the expansion of Islam and the power of Indonesian government. The research were conducted in two villages, Ngadisari and Sapikerep, Probolinggo. Using the perspective of representation theory, this study elaborate more detail about the strategy of the Tengger people in representing their identity in the midst of the dynamics of the changing time. The dynamics dialectic between the Tengger and power (Islam) have brought out two important propositions. First, because of the strong tradition and culture Tengger systems, both Hindu and Islamic ideology interpreted as a cultural system that only symbolically attached to the Tengger. Second, although impressed syncretic, in fact, Islam and Hinduism also established world view Tengger substantive and culturally. The second view is as commonly as Islam in Java, "Javanese Islam" behind its character as if syncretic. However, it shows "substantial Islam" because it is based on religious traditions of Sufism.*

*Artikel ini mengeksplorasi dinamika masyarakat Tengger dalam mempertahankan sistem kebudayaan dari ekspansi Islam dan kekuasaan pemerintah Indonesia. Penelitian dengan mengambil lokus di dua desa, Ngadisari dan Sapikerep, Probolinggo. Dengan menggunakan perspektif teori representasi, penelitian ini hendak mengelaborasi strategi masyarakat Tengger dalam merepresentasi identitas diri mereka di tengah-tengah dinamika perubahan zaman. Dinamika dialektika antara Tengger dengan kekuasaan (Islam) melahirkan dua proposisi penting.*

*Pertama, karena kuatnya tradisi dan sistem kebudayaan masyarakat Tengger, baik ideologi Hindu maupun Islam, dimaknai sebagai sistem kebudayaan yang tidak ubahnya hanya melekat secara simbolik bagi masyarakat Tengger. Kedua, meskipun terkesan sinkretis, sesungguhnya Islam maupun Hindu juga membentuk world view masyarakat Tengger secara substantif dan kultural. Pandangan kedua tidak ubahnya seperti sistem keagamaan masyarakat Jawa pada umumnya yang menganut agama Islam. "Islam Jawa" di balik wataknya seolah-olah sinkretis, namun sesungguhnya tetap menunjukkan "Islam substantif" karena berbasis tradisi keagamaan tasawuf.*

*Keywords: identity, cultural system, Islam, power*

## **Pendahuluan**

Masyarakat Tengger, seperti dikatakan Hefner, memiliki keunikan di antara masyarakat pegunungan di Indonesia, bahkan di Asia Tenggara. Selain memiliki historiografi sejarah yang panjang, Tengger dikenal memiliki keteguhan dalam mempertahankan nilai-nilai, tradisi, dan kebudayaan, di tengah arus perubahan zaman (Hefner, 1999: xxii). Menurut beberapa versi, komunitas Tengger berasal dari pelarian Majapahit di akhir periode kekuasaannya yang kalah oleh kekuasaan Islam Demak. Tetapi, menurut pendapat lainnya, entitas suku Tengger telah mendiami daerah sekitar Gunung Bromo sebelum era Majapahit.

Pergulatan suku Tengger dengan tradisi dan kebudayaan mereka terancam karena faktor dominasi kekuasaan Islam, baik Demak, Mataram, dan dinamika Islam di era modern. Selain itu, rentetan kekuasaan kolonialisme Eropa, khususnya Belanda juga tidak kalah penting dalam mengubah tradisi dan kebudayaan masyarakat Tengger. Di era kekuasaan Islam klasik, ekspansi Demak ke wilayah Pasuruan terus merambah hingga kerajaan terakhir Hindu, yakni Blambangan, Banyuwangi. Menurut Hefner (1999: 49-55), wilayah Tengger merupakan benteng terakhir komunitas Hindu untuk menyelamatkan diri, selain wilayah Bali. Pendapat Hefner ini dikuatkan oleh Pigeaud (1962: 244), demi mempertahankan tradisi dan budaya, komunitas Tengger banyak mendapat hambatan dari kekuasaan Islam. Sementara itu, Belanda membuat kebijakan dalam bidang pertanian yang juga turut membentuk pola-pola kehidupan masyarakat, khususnya di bidang ekonomi.

Di era Indonesia modern, pemerintah Orde Baru dengan kekuasaan otoriternya, memaksa suku Tengger untuk mengikuti satu di antara lima agama resmi yang diakui pemerintah. Dalam rangka merepresentasikan identitas tradisi

dan kebudayaan Tengger, masyarakat Tengger terpaksa harus mengikuti Hindu sebagai agama mereka. Perdebatan tentang apakah suku Tengger sesungguhnya beragama Hindu atau agama lokal, yakni agama Tengger sendiri, masih menjadi perdebatan panjang. Selain itu, serbuan Islam telah merambah di kalangan masyarakat Tengger, khususnya yang tinggal di dataran sedang dan rendah pegunungan Bromo. Kebijakan Belanda yang mempekerjakan orang-orang Madura dan Jawa yang beragama Islam lambat laun mempengaruhi sebagian masyarakat Tengger yang tinggal di dataran sedang dan rendah.

Terlepas dari dinamika di atas, realitas masyarakat Tengger dengan identitas nilai-nilai lokal, tradisi, dan sistem budaya yang masih kuat hingga era modern ini menjadi mozaik yang menarik untuk dianalisis. Relasi antara kekuasaan, Islam, dan suku Tengger menjadi fakta menarik tersendiri. Di tengah gempuran perubahan, masyarakat Tengger terbukti masih kuat dalam mempertahankan tradisi dan budaya mereka. Meskipun telah memeluk Islam, suku Tengger masih tetap mempertahankan nilai-nilai budaya lokal. Bagaimana sesungguhnya yang terjadi dalam proses dialektika antara Islam, Kekuasaan, dan Tengger ini? Bagaimana strategi kebudayaan yang dilakukan masyarakat Tengger untuk merepresentasikan eksistensi diri mereka di dalam dinamika perubahan dan pengaruh hegemoni (kekuasaan) Islam dan dominasi kekuasaan politik pemerintah Orde Baru? Inilah yang menjadi arah dari tulisan ini.

### Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif kualitatif. Penelitian deskriptif kualitatif bertujuan menggambarkan suatu fenomena tertentu yang bertumpu pada prosedur-prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku secara holistik. Teknik pengambilan data menggunakan tiga teknik, yaitu teknik partisipan, wawancara, dan dokumentasi.

### Historitas “Agama” Orang Tengger

Sebelum Orde Baru berkuasa di Indonesia, pasca tragedi G 30 S 1965, agama orang Tengger kerap disebut Budo. Istilah Budo sendiri sebenarnya dikemukakan oleh orang Islam dari dataran bawah (*ngare*). Istilah Budo untuk menandai bahwa orang Tengger bukanlah pemeluk agama Islam. Bahkan dari kalangan Islam di bawah, istilah Budo seringkali disepadankan dengan bentuk-bentuk kekafiran.

Tatkala orang Islam dari *ngare* melekatkan konotasi Budo tersebut, orang Tengger (*wong gunung*) tidak menampik sebutan Budo tersebut. Istilah Budo diterimanya, sekaligus untuk membangun definisi atas sistem kepercayaan mereka. Namun konotasi Budo sebagaimana yang dipahami oleh orang Tengger sendiri adalah agama yang telah lama berkembang di Tengger.

Perubahan atas sistem kepercayaan orang Tengger bermula saat pemerintah Orde Baru menjalankan formalisasi agama. Dengan menyandarkan diri pada PNPS Nomor 1 tahun 1965 mengenai kebijakan pengakuan agama oleh negara. Melalui kebijakan ini, negara hanya mengakui lima agama saja, yakni: Islam, Kristen, Katolik, Hindu, dan Budha. Orde Baru memanfaatkan kebijakan warisan Orde Lama ini untuk melakukan kontrol atas kepercayaan yang berkembang di masyarakat. Tujuan pemerintah Orde Baru melakukan sistem kontrol tersebut adalah untuk mendapatkan ketundukan dari rakyat dalam menjalankan berbagai kebijakan nasional secara korporatis.

Dalam catatan yang dituliskan oleh Hefner (1990), kanal-kanal di Pasuruan banyak sekali ditemukan jasad orang Tengger. Kejadian ini menjadi trauma banyak pihak secara nasional. Siapapun yang mendapatkan label komunis bagaikan sedang menghadapi kiamat. Bahkan proses ini terus berlangsung hingga kini. Akibat tragedi berdarah itu, ada trauma yang mendalam dari orang Tengger. Label kafir dan komunis telah menjadi momok baru dalam kehidupan mereka. Beragam cara mereka tempuh untuk terhindar dari stigma itu. Salah satu yang mereka lakukan adalah menjalankan ritual khitanan (*sunat*). Akibat dianggap kafir oleh orang-orang *ngare* karena tidak melakukan *sunat*, akhirnya orang Tengger menjalankan praktik *sunat*.

Praktik *sunat* orang Tengger tentu saja berbeda dengan praktik *sunat* orang Islam pada umumnya. Praktik *sunat* hanya cukup mengiris kelamin laki-laki, sehingga sekedar mengeluarkan darah. Padahal dalam konsepsi khitan orang Islam harus memotong sebagian kelamin laki-laki. Dengan dijalankannya *sunatan* ini di Tengger, maka tidak cukup alasan bagi orang-orang *ngare* untuk menuduh orang-orang Tengger sesat atau kafir.

Momentum ketakutan yang saat itu sedang melanda seluruh kawasan Tengger ini benar-benar dimanfaatkan oleh Orde Baru. Pada tahun 1969, Kabupaten Probolinggo dipimpin oleh bupati dari kalangan santri (Nahdlatul Ulama). Karena pemerintah pusat mewajibkan kebijakan formalisasi agama, maka Bupati Ishak melakukan peninjauan atas keyakinan orang Tengger. Ia berkunjung ke desa-desa Tengger di kawasan Probolinggo, seperti Sapikerep, Ngadas, Jetak, hingga ke Ngadisari.

Setiap kepala desa dan pemuka desa ditanya satu per satu. Mereka ditanya apakah agama atau keyakinan orang Tengger.

*“Kami ditanya oleh Bupati Ishak, apakah agama atau keyakinan orang Tengger. Ia menyatakan bahwa agama orang Tengger adalah Budo. Lalu kami menjawab bahwa agama orang Tengger memang agama Budo. Kami jelaskan ke Pak Ishak, bahwa agama Budo telah ada sejak nenek moyang kami ada. Mendengar jawaban kami, tampaknya Bupati Ishak memahami keyakinan kami” (Wawancara dengan Wirnoto, pemuka masyarakat Tengger, 20 Oktober 2014).*

Dua tahun setelah kedatangan Bupati Probolinggo ke desa-desa Tengger, pada tahun 1971, Departemen Agama, melalui Dirjen Bimas Hindu-Budha juga datang ke kawasan Pegunungan Tengger. Alasan kedatangan mereka adalah ingin melakukan penelitian atas keyakinan orang Tengger. Dari hasil penelitian itu, pada tahun 1971 Departemen Agama menetapkan bahwa keyakinan masyarakat Tengger adalah Budha Mahayana.

Keputusan Departemen Agama itu tampaknya belum final. Pada tahun 1973, Dirjen Bimas Hindu-Budha melakukan inspeksi kembali ke desa-desa di Tengger. Mereka kembali melakukan pengkajian atas keyakinan orang Tengger. Dari hasil inspeksi itu, Departemen Agama memerintahkan kepada Parisada Hindu Dharma Indonesia (PHDI) Jawa Timur, agar memasukkan agama Budha Mahayana dalam keanggotaan PHDI. Akhirnya PHDI Jawa Timur mengeluarkan surat keputusan mengenai persoalan ini. Berdasar Surat Keputusan No. 00/PHB-Jatim/Kept/III/73 tertanggal 6 Maret 1973, agama Budha Mahayana yang ada di Tengger menjadi anggota PHDI Jatim.

Penetapan ini secara serius “memaksa” orang Tengger untuk melakukan permusyawaratan internal. Pada tahun 1973 ini pula para pemuka masyarakat, dukun, dan kepala desa sekawasan Tengger berkumpul di Desa Ngadisari. Mereka memusyawarahkan keyakinan mereka itu termasuk dalam kategori agama sesuai yang dikehendaki oleh pemerintah, yakni menganut salah satu agama formal. Mereka berkumpul di Desa Ngadisari dengan alasan bahwa Alm. Suja’i sebagai Dukun Desa Ngadisari sekaligus menjadi koordinator dukun sekawasan Tengger tinggal di desa tersebut.

Terjadi perdebatan yang sangat panjang di antara para peserta musyawarah. Sebagian besar peserta musyawarah mempercayai bahwa keyakinan orang Tengger termasuk dalam kategori agama Hindu, sementara yang lainnya tetap menolak. Kelompok pemuka Tengger yang menolak agama Hindu ini menghendaki bahwa keyakinan orang Tengger tetap Budo (Tengger), bukan Budha Mahayana. Namun suara-suara mereka itu tampaknya tidak mengubah apapun dari hasil keputusan musyawarah.

Bahkan tiga tahun kemudian, tepatnya pada tahun 1976, Departemen Agama secara resmi memerintahkan agama Budha Mahayana yang dianut oleh orang Tengger, berubah menjadi agama Hindu. Akhirnya secara resmi pula agama Hindu ditetapkan sebagai agama orang Tengger diletakkan dalam keanggotaan PHDI. Penetapan ini secara simultan juga berlangsung secara hirarkis. Koordinator dukun sekaligus juga menjabat sebagai ketua PHDI di Kabupaten Probolinggo. Alm. Soeja'i selaku koordinator dukun yang menjadi Ketua PHDI Probolinggo juga diwajibkan untuk membentuk struktur kepengurusan PHDI di tingkat kecamatan dan desa-desa di kawasan Tengger. Secara perlahan, terbentuklah struktur kepengurusan PHDI hingga ke desa-desa di kawasan Tengger sampai saat ini.

Keberhasilan menformalisasikan keyakinan orang-orang Tengger ini menjadi ruang yang "absah" bagi pemerintah untuk menjalankan program-program pendidikan agama Hindu. Pada tahun 1979, Kantor Wilayah (Kanwil) Depag Jatim mengirimkan guru agama Hindu dan agama Islam di kawasan Tengger. Sebelumnya, sekolah-sekolah di kawasan Tengger tidak mengenal pendidikan agama. Di sekolah, anak-anak Tengger hanya diajarkan pendidikan budi pekerti. "Pengetahuan tentang agama (adat) awalnya hanya diajarkan di masing-masing keluarga dan dipraktikkan dalam setiap ritual. Mulai tahun 1979, saat guru-guru agama didatangkan ke Tengger, sekolah-sekolah di sini dikenalkan pendidikan agama" (Wawancara dengan Wirnoto, pemuka masyarakat Tengger, 20 Oktober 2014).

### **Representasi Masyarakat Tengger: Potret Negosiasi Kebudayaan**

Jika dalam bagian sebelumnya, peneliti mengajukan ulasan mengenai perjumpaan orang Tengger dengan agama formal yang diakui oleh negara, maka pada bagian ini ulasan pokoknya adalah strategi orang-orang Tengger mempertahankan nilai-nilai adatnya. Masuknya agama-agama formal memang menjadi fenomena yang tidak terhindarkan. Di samping karena faktor proses interaksi sosial, dalam konteks agama tertentu seperti Hindu memang ada intervensi negara yang terlihat sangat dominan, baik secara langsung maupun tidak langsung. Dinamika ini mau tidak mau membuat masyarakat Tengger harus melakukan proses-proses negosiasi dalam rangka tetap mempertahankan dan merepresentasikan identitas "ke-Tengger-an" mereka.

Negosiasi merupakan strategi "menawar" yang dilakukan oleh masyarakat Tengger untuk tetap dapat menjalankan adatnya di tengah berbagai kekuatan modern yang dalam beberapa hal perjumpaannya dengan adat Tengger

menjadi sangat mengancam. Namun modernisasi dan tradisionalisme di Tengger berjalan beriringan. Saat berhadapan dengan modernisasi yang kadangkala menguntungkan dan merugikan ini, orang Tengger mengatur siasat sedemikian rupa untuk melangsungkan kehidupan mereka. Strategi negosiasi merupakan cara yang lebih lembut dalam menghadapi kekuatan yang sangat besar di luar dirinya.

Membahas tentang masyarakat Tengger dengan sistem kebudayaan, tradisi, sosial, sistem keagamaan, memang tidak mudah. Selain karena luasnya wilayah (kebudayaan Tengger terbentang luas secara teritorial tercakup di empat kabupaten; Kabupaten Malang, Pasuruan, Probolinggo, dan Lumajang), terdapat faktor lain yang saling mempengaruhi. Penelitian yang dilakukan Hefner juga dirasakannya masih kurang, meskipun telah melakukan riset selama 2 tahun (1978-1980) dan telah mewawancarai sebanyak 342 kepala keluarga (Hefner, 1999: xxii). Hefner mewawancarai masyarakat Tengger, baik yang tinggal di dataran rendah pengunungan, dataran sedang, dan dataran tinggi (puncak) Bromo. Semua ini dilakukan dalam rangka memahami secara mendalam tentang kebudayaan masyarakat Tengger.

Dalam studinya, Hefner menggunakan multi perspektif atau multi teori. Sebagai seorang sarjana Barat, Hefner seperti terlihat dalam karyanya menguasai perkembangan teori-teori sosiologi modern (Hefner, 1985 dan 1999). Dalam risetnya, sejak awal Hefner menyadari akan kompleksitas masyarakat modern. Karena itu, teori-teori sosiologi modern Barat yang dibangun pada abad XIX dan awal abad XX tidak cukup menggambarkan dinamika masyarakat modern. Dinamika perkembangan masyarakat modern menunjukkan kompleksitas variabel yang saling mempengaruhi. Karenanya, teori-teori modernisasi tidak cukup digunakan untuk menganalisis berbagai dinamika masyarakat. Oleh karena itu, berbagai teori selain modernisasi, juga melibatkan teori etnografi, hermeneutika, teori interpretatif, dan sebagainya.

Di balik wataknya yang tenang, setiap masyarakat mengalami perubahan secara pelan namun pasti. Memasuki abad ke-20, sistem sosial masyarakat ditandai dengan munculnya bentuk-bentuk sosial yang lebih kompleks ditentukan dua proses kembar, yakni; di satu pihak, spesialisasi dan diferensiasi struktural, dan di pihak lain, mekanisme integrasi dan koordinasi sosial. Sejalan dengan kemajuan masyarakat, klasifikasi kerja di dalam masyarakat bertambah rumit, dan organisasi politik mereka bertambah luas dan rumit, serta partisipatoris. Ini semua mengakibatkan melemahnya ikatan-ikatan sempit kekeluargaan, kesukuan, keagamaan; menghilangkan potensi perpecahannya,



serta menyediakan konsensus umum bagi tatanan sosial, kehidupan sosial, dan politik yang baru (Smelser, 1963: 352-374).

Studi tentang Islam dan Tengger sesungguhnya telah dilakukan oleh banyak sarjana, baik sarjana Barat maupun sarjana Indonesia sendiri. Studi Islam dan Tengger dimaksud dalam konteks yang lebih umum, yakni studi tentang Islam dan budaya lokal. Sejak awal, para sarjana Barat seperti Geertz, Hefner, Woodward, Mulder, Zaehner, Peacock, dan masih banyak yang lain telah meneliti relasi antara Islam dan budaya lokal (baca: Jawa). Kesimpulan dari para sarjana Barat dalam melihat “Islam Jawa” (tidak terkecuali relasi antara Islam dan budaya Tengger) melahirkan dua tesis atau pandangan utama; (1) Islam formalis dan (2) Islam substantial.

Pandangan pertama diwakili oleh Geertz yang mengatakan bahwa masyarakat Jawa dianggap tidak sungguh-sungguh memeluk agama Islam. Kecuali hanya sedikit komunitas muslim di Jawa yang secara sungguh-sungguh memeluk Islam sebagai sistem kepercayaan. Kelompok kecil ini dalam pandangan Geertz diwakili oleh para pedagang perkotaan yang telah mengalami proses modernisasi. Sebagian besar lainnya, masyarakat Jawa dalam menyakini Islam dianggap kurang serius. Islam sebagai sistem religi, dimaknai oleh Geertz dicampur aduk dengan sistem kepercayaan, tradisi, dan budaya masyarakat Jawa dari peninggalan tradisi dan budaya Hindu-Budha, bahkan sistem kepercayaan lama, yakni animisme dan dinamisme. Geertz menyebut Islam *ala* Jawa ini disebutnya sebagai Islam sinkretis.

Pandangan Geertz ini memang dikritik oleh banyak sarjana Barat sendiri. Di antara sarjana yang mengkritik Geertz adalah Hodgson. Menurut Hodgson, Geertz kurang memahami tentang ajaran Islam sesungguhnya. Cara pandang Geertz sangat dipengaruhi oleh pola berfikir Islam modernis yang dianggap tidak bisa menggambarkan tentang dimensi Islam yang luas. Hodgson menegaskan bahwa sistem kepercayaan Islam yang kompleks meniscayakan Islam mampu mengantarkan pada kejayaan masa lalu. Lebih jauh Hodgson menegaskan:

*“Studi paling penting mengenai Islam di Malaysia (baca: Indonesia) adalah Religion of Java karya Clifford Geertz.... Tetapi sayang, keunggulannya itu secara umum terganggu oleh kesalahan yang sangat sistematis. Karena terpengaruh oleh madzhab Islam yang beraliran syariat modern. Geertz hanya mengidentifikasi Islam dengan madzhab modernis dan juga menganggap segala sesuatu sebagai asli atau berlatar belakang Hindu-Budha sehingga dengan serampangan ia menamakan banyak kehidupan keagamaan umat Islam di Jawa sebagai “Hindu.” Bagi orang yang memahami Islam, dengan datanya yang komprehensif, terlepas dari tujuannya, akan terlihat hanya sedikit yang bertahan dari masa lalu Hindu tersebut, bahkan, di pedalaman Jawa sekalipun.*

*Hal ini memunculkan pertanyaan mengapa kejayaan Islam itu begitu sempurna” (Hodgson, 1974: 551).*

Pandangan Geertz tentang Islam di Jawa memang banyak dianut oleh sekian sarjana Barat lainnya. Mulder misalnya, yang meneliti tentang Islam di Banyuwangi juga memiliki pandangan yang tidak jauh beda. Menurutnya, Islam di Jawa banyak dipengaruhi oleh tradisi Hindu yang sangat kuat. Bahkan, tradisi Hindu lebih dominan dari unsur-unsur Islam itu sendiri. Karena itu, pandangan ini melihat bahwa Islam yang tumbuh dan berkembang di Jawa tidak lebih dari sekedar *klise* atau sinkretis. Senada dengan Mulder, Peacock lebih ekstrim lagi. Menurutnya, Islam di Jawa tidak lebih seperti belantara gaib. Sama seperti Geertz, Peacock dalam studinya tentang Islam di Indonesia lebih dipengaruhi oleh pandangan kelompok Islam modernis. Bahkan, diketahui, pandangan Peacock ini ikut membentuk *mainset* keilmuan Geertz. Lebih jelas, Peacock mengatakan;

*“..... Kita harus mengingat kembali konsensus umum dalam studi-studi etnografi, bahwa, pandangan dunia Jawa tradisional, karena tersusun dari kekuatan-kekuatan spiritual dalam berbagai bentuk dan citra, seperti kekuatan yang gaib, tempat-tempat keramat, ruh-ruh, dewa-dewa, guru-guru, dan aturan-aturan; dunia sinkretik Jawa adalah apa yang disebut Weber sebagai ‘taman gaib’ (garden of magic), sungguh belantara animistik” (Peacock, 1978: 43).*

Beberapa sarjana Barat yang datang akhir memiliki pandangan lain dalam melihat Islam dan budaya Jawa. Tidak hanya mengkritisi pandangan awal, lebih dari itu, mereka memiliki pemikiran paradoks dengan yang awal. Woodward misalnya, membalikkan pandangan Geertz. Berpusat di Yogyakarta, Woodward berkesimpulan bahwa Islam yang dianut oleh masyarakat Jawa mencitrakan Islam yang autentik dan substansial seperti ajaran Islam sejak zaman Rasulullah. Penerimaan terhadap tradisi dan budaya Jawa harus dimaknai sebagai eklektisme dan fleksibilitas ajaran Islam. Berbagai bentuk praktek ajaran Islam yang dipandang menyimpang oleh sekelompok orang lain sesungguhnya masih memiliki kaitan dalam tradisi Islam. Woodward merujuk dalam tradisi tasawuf, sufi, atau yang terlembagakan di dalam tarikat (Woodward, 1999: 25).

Woodward memang membagi masyarakat Islam di Jawa ke dalam dua kelompok besar. Dia menyebutnya dengan istilah Islam normatif dan Islam kebatinan. Islam normatif merujuk kepada sekelompok masyarakat Muslim di Jawa yang mengambil pemikiran-pemikiran modern yang berkembang di Timur Tengah. Gerakan-gerakan Islam yang dipelopori oleh Muhammad Abduh, Jamaluluddin al Afghani, Rasyid Ridho, dan Muhammad bin Abdul

Wahab adalah prototipe dari Islam normatif ini yang juga berpengaruh di kalangan muslim di Indonesia dan Jawa khususnya. Sebaliknya, Islam kebatinan dirujuknya sebagai Islam yang dianut oleh sebagian besar masyarakat Jawa yang ditandai dengan akulturasi terhadap budaya Jawa.

Dua perspektif ini dapat digunakan dalam menganalisis terhadap dinamika relasi antara Islam dan budaya masyarakat Tengger yang diwakili dalam lokus penelitian ini, yakni masyarakat Tengger yang berdiam di Desa Ngadisari dan Sapikerep. Pemaknaan masyarakat Tengger terhadap Islam dengan watak dan coraknya yang mengadopsi budaya lokal, yakni budaya Tengger dapat dibaca dengan dua perspektif ini. Selanjutnya, akan diuraikan dua pandangan tersebut dalam memahami tentang pergulatan Islam dan tradisi Tengger bagi masyarakat yang berdiam di kawasan Tengger.

### **Politik Identitas Masyarakat Tengger: Strategi Negosiasi**

Setiap masyarakat tidak dapat melepaskan diri dari pengaruh luar. Kehadiran Islam di satu sisi, dan dominasi kekuasaan pemerintah di sisi lain, mengubah banyak hal dalam sistem kehidupan masyarakat di Tengger. Sebagai cara defensif bagi masyarakat dalam merepresentasikan identitas diri mereka salah satunya melalui negosiasi. Negosiasi sendiri adalah bagian dari politik representasi. Cara seperti ini memang biasa ditempuh dengan berbagai kekuatan politik-kebudayaan yang cenderung minoritas. Metode negosiasi dalam prakteknya memang cenderung murah, dan efek resikonya relatif kecil jika dibandingkan dengan metode konfrontasi. Menyikapi hal ini beragam upaya dilakukan oleh orang-orang Tengger. Strategi itu antara lain;

#### **a. Menerima Agama Formal secara Simbolik**

Ketika agama formal, seperti Islam, dan Hindu masuk ke Tengger seperti “tamu” yang tidak mungkin lagi ditolak keberadaannya. Maka masyarakat Tengger menyikapinya secara formalis juga. Sebagian dari masyarakat Tengger menerima kebijakan negara yang mengharuskan mereka memeluk agama formal. Dipeluknya salah satu agama formal oleh orang-orang Tengger itu misalnya tertuang di dalam dokumen-dokumen kependudukan seperti; kartu tanda penduduk, surat kawin, surat ijin mengemudi, dan dokumen lainnya.

Pencatatan dan pencatuman agama ke dalam dokumen kependudukan ini tidak lebih sebagai *klise* saja bagi sebagian orang Tengger. Jalan ini mereka tempuh untuk memudahkan berbagai macam hal terkait dengan urusan pencatatan sipil sebagai warga negara Indonesia. Pemerintah Indonesia

tidak mengakui Tengger sebagai agama formal. Dan hal ini berakibat serius bagi pengurusan dokumen kependudukan.

Cara ini mereka tempuh untuk menyelamatkan eksistensi kepercayaan mereka sendiri yang oleh kelompok masyarakat Tengger dalam kategori ini tidak bisa tergantikan oleh apa pun, namun mereka tak kuasa melawan kekuasaan negara. Walau secara formal memeluk Hindu atau Islam, tetapi ruang spiritual mereka sehari-hari masih menjalankan kepercayaan Budo Tengger.

b. Memisahkan Agama dan Adat

Sejak masa kekuasaan Orde Baru berlangsung, pemerintah hanya membolehkan lima jenis agama yang dianut oleh masyarakat. Tengger sebagai sebuah kepercayaan lokal tampaknya tidak masuk dalam kategori itu. Keharusan masyarakat Tengger untuk memeluk agama formal memaksa masyarakat Tengger harus mengatur strategi agar mekanisme adat yang telah berlangsung ribuan tahun tetap berjalan sebagaimana adanya. Untuk menyelamatkan tatanan adatnya ini, masyarakat Tengger membuat konsep pemisahan agama dan adat. Dalam konteks agama, mayoritas masyarakat Tengger beragama Hindu dan sebagian beragama Islam.

Berlindung di balik konsep adat sejak pemerintahan Orde Baru, maka masyarakat Tengger bisa merasa lega. Pemerintah hingga kini tampaknya tidak mempersoalkan dilaksanakannya nilai-nilai dan tradisi adat yang diwariskan oleh leluhur dari generasi ke generasi lainnya dan terpelihara hingga saat ini. Walaupun dalam pelaksanaannya, beberapa nilai-nilai adat itu menyesuaikan dengan beberapa praktik modernisasi. Misalnya saja, saat ini harus berbagi tempat ritual, antara ritual di sanggar pamujan dan ritual di pura. Padahal dalam perkembangan waktu saat ini, banyak sekali sanggar pamujan yang berubah fungsi menjadi pura. Untuk menyiasati hal ini, masyarakat Tengger tetap menyisakan ruang kecil untuk keberadaan sanggar pamujan, dan biasanya letaknya di belakang pura.

Pigeaud mencatat, di wilayah pegunungan Tengger pra-Islam pernah memainkan peran penting dalam peran-peran keagamaan yang didukung oleh negara. Di sini pernah menjadi pusat komunitas kependetaan, baik Siwa maupun Budha, serta sejumlah komunitas desa yang menyembah *dayang-dayang* pegunungan (Pigeaud, 1962: 443-44). *Dayang-dayang* yang penting itu dihubungkan dengan Gunung Bromo. Di sekitar kawah Gunung Bromo, secara turun-temurun, masyarakat Tengger melakukan ritual keagamaan Hindu. Adat istiadat masyarakat Tengger yang dikaitkan dengan tradisi Hindu, oleh para sarjana Barat dikaitkan dengan dominasi kekuasaan Islam

dengan runtuhnya Majapahit pada abad XIV. Hefner (1985:46), misalnya, menyebutkan, masyarakat Tengger adalah entitas kelompok warga Hindu yang melarikan diri dari Majapahit di era keruntuhannya dari kejaran kekuasaan Islam.

c. Memadukan Ritual Agama dan Ritual Adat

Sebagian besar orang Tengger memisahkan konsep dan pelaksanaan ritual agama dan adat, namun dalam beberapa kategori dan praktik tertentu dengan memadukan antara agama dan adat. Perpaduan ini terjadi juga sebagai strategi untuk melindungi praktik-praktik adat.

Hal ini mereka lakukan agar praktik pelaksanaan adat benar-benar lepas dari argumen-argumen agama. Beberapa pemuka Tengger memandang bahwa beberapa ritual di Tengger memiliki basis legitimasi agama yang cukup kuat. Dengan mengatur posisi seperti ini, sejatinya agama tidak memiliki cukup alasan untuk menyingkirkan nilai-nilai adat yang ada di Tengger. Dengan begitu, kekuatan agama formal akan membiarkan pelaksanaan ritual adat itu berlangsung tanpa memiliki pretensi untuk “memberadabkan” atau “mengagamakan” kembali nilai-nilai adat Tengger.

Hefner mencatat, tidak banyak wilayah Jawa yang menyimpan jejak-jejak yang dapat dilihat dari sejarah Asia Tenggara yang kompleks seperti pegunungan Tengger. Sebagai bagian dari negara, Hindu-Budha yang berpusat di dataran rendah seribu tahun lalu, ia merupakan satu-satunya wilayah Jawa di masa modern ini yang masih memiliki tradisi keagamaan Hindu yang asli. Setelah kerajaan Hindu Majapahit runtuh pada awal abad XVI M, pusat-pusat kekuasaan di pulau Jawa ini bergeser ke Barat, ke keraton-keraton Islam di Jawa Tengah. Pengaruh kekuasaan berpusat di dataran rendah di wilayah pegunungan timur surut (Hefner, 1985: 49). Selama dua abad kemudian, politik dan agama telah mengisolasi orang Jawa pegunungan ini dari saudara-saudara mereka yang beragama Islam di sebelah barat.

Kenyataan ini memang membawa konsekuensi tertentu, di mana tarik ulur antara pemaknaan ritual dengan basis agama atau adat, bagaikan bandul yang terus mengayun. Bandul yang satu berada dalam garis ukuran adat, dan bandul yang lainnya dalam garis ukuran agama.

d. Menolak Agama Formal yang Tidak Bisa Integrasi dengan Adat

Selain memisahkan dan memadukan praktik ritual agama dan adat, orang Tengger pada umumnya menolak praktik agama yang tidak bisa berlaku moderat terhadap pelaksanaan ritual yang sesuai dengan adat istiadat. Islam,

dalam hal ini, mereka pandang sebagai salah satu agama yang belakangan ini di beberapa desa dikembangkan untuk menjauhkan orang Tengger dengan nilai adat mereka sendiri.

Di saat hal ini terjadi, maka kebanyakan orang Tengger membangun konsep kewaspadaan atas praktik purifikasi agama. Walau harus diakui bahwa orang Tengger sendiri juga yang menjalankan keberagamaan seperti ini. Perlahan tetapi pasti mereka membuat gerakan untuk pemurnian nilai-nilai agama. Mereka yang disokong oleh pemuka agama dari luar memiliki obsesi untuk menjauhkan orang-orang Tengger dari nilai-nilai adat mereka yang telah lama ada.

Gejala purifikasi agama ini memang terjadi hampir di semua agama besar di dunia. Tidak luput itu juga menggejala di Hindu dan Islam yang berkembang di Tengger. Orang Hindu di Tengger membuat gerakan pemurnian kembali agama dengan menjadikan Bali dan India sebagai sentrumnya. Sebagian orang Islam di Desa Sapikerep juga melakukan hal yang sama pula. Orang Islam yang rata-rata pendatang baru di desa ini membuat target menjauhkan Islam dari pengaruh adat Tengger.

e. Menumpang Program Pariwisata Pemerintah

Masyarakat suku Tengger tampaknya cukup diuntungkan dengan kebijakan pemerintah menggalakkan pariwisata, khususnya di Tengger. Sejak lama program wisata alam dan budaya dikembangkan oleh pemerintah. Melalui peningkatan sektor ekonomi, pemerintah mengembangkan program wisata ini. Secara ekonomi, program ini memberi dampak langsung dengan memberi tambahan pendapatan kepada orang Tengger. Selain itu, program wisata dianggap oleh orang Tengger bisa menjadi benteng dan tameng untuk tetap menjalankan adat mereka.

Memang dunia pariwisata hanya memandang bahwa nilai-nilai adat yang berkembang di Tengger sebagai sesuatu yang unik dan eksotis. Dunia pariwisata tidak mau melihat lebih jauh soal pergulatan orang Tengger dalam menjaga dan mempertahankan adat dan tradisi mereka. Dunia pariwisata kebanyakan berhubungan dengan mekanisme "*having fun*" bagi penikmatnya.

Namun dalam perjalanan waktu, dunia pariwisata dapat menjadi teman sejalan bagi orang Tengger untuk membentengi adat mereka. Di saat perjumpaan adat mereka dengan nilai-nilai agama menemui fase kritis yang sangat memungkinkan menghasilkan hubungan kalah-menang, maka dunia pariwisata menjadi teman koalisi bagi keberadaan adat Tengger. Dengan

dijadikannya beberapa ritual Tengger sebagai paket program wisata, maka akan semakin banyak orang yang melihat. Dengan begitu, ancaman agama terhadap nilai-nilai adat dapat terhindar. Secara tidak langsung, negara juga berkepentingan untuk mendapatkan hasil-hasil ekonomi dari pariwisata. Di sisi lain, masyarakat diuntungkan dengan mempertahankan nilai-nilai lokal berupa mempertahankan tradisi lokal secara mandiri.

f. Mengangkat Tokoh Daerah dan Nasional sebagai Sesejuh Tengger.

Sebagai bagian dari politik representasi, masyarakat Tengger memiliki strategi defensif dalam mempertahankan identitas diri mereka. Di saat terjadi krisis dari *back up* kekuatan politik kepartaian, masyarakat Tengger masih memiliki cara untuk mendapatkan *back up* kekuatan politik. Dukungan politik itu diperoleh dengan cara melantik tokoh-tokoh nasional dengan beragam latar belakang, baik berkala nasional maupun daerah. Setiap bulan Kasada, orang Tengger mengundang dan meminta tokoh dari pejabat pemerintahan, anggota DPR atau tokoh populer lainnya untuk menjadi sesejuh Tengger.

Menurut dukun-dukun Tengger, para tokoh itu dilantik sebagai sesejuh Tengger dengan harapan mereka dapat memberikan kontribusinya bagi kemajuan komunitas Tengger. Tradisi pelantikan sesejuh Tengger ini telah lama dijalankan. Bahkan saat koordinator dukun masih dipegang oleh Alm. Soeja'i, banyak dari kalangan menteri, gubernur, dan bupati yang menjadi sesejuh Tengger. Timbal balik di antara tokoh-tokoh yang dilantik menjadi sesejuh Tengger itu beberapa di antaranya secara nyata bisa dirasakan oleh orang Tengger. Berbagai proyek pembangunan yang digulirkan di Tengger melebihi pembangunan di kota Kecamatan Sukapura. Padahal antara kawasan Tengger dengan Kota Kecamatan Sukapura relatif jauh. Akan tetapi, pembangunan di Tengger lebih spektakuler jika dibandingkan di kota kecamatannya.

g. Membangun Mitos-mitos

Di balik wataknya yang sederhana dan terkesan diam, masyarakat Tengger dalam merepresentasikan politik identitas mereka, memiliki banyak strategi lain. Berbagai cerita mitologi sering dipergunakan oleh orang Tengger untuk menggambarkan pergulatan mereka di masa lalu. Cerita-cerita mitologi ini memang menjadi dokumen sejarah bagi orang Tengger bagi generasi selanjutnya. Melalui cerita mitologi itu pula, orang Tengger generasi modern membangun sistem kewaspadaan terhadap



berbagai kemungkinan yang mengancam terhadap eksistensi adat-istiadat, tradisi, dan budaya Tengger.

Berbagai kisah dan cerita mitologi sering dijumpai hampir di setiap ritual tradisi dan budaya Tengger. Kisah mengenai ritual Karo sebagaimana yang dituliskan oleh Hefner setidaknya menggambarkan fenomena ini. Di dalam kisah itu digambarkan pertarungan antara utusan Nabi Muhammad dengan utusan Ajisaka dalam mempertahankan perintah keduanya. Kisah ini tentu untuk melambangkan berbagai kejadian yang berjejak pada masa mitologi ini muncul.

Dugaan Hefner, mitologi ini muncul pada masa peperangan kekuasaan antara Majapahit dengan Demak dan terus berkelanjutan peperangan antara kerajaan-kerajaan Islam di Jawa dengan berbagai kekuatan lokal non-Islam. Cerita simbolik peperangan antara utusan Nabi Muhammad SAW dan utusan Ajisaka tentu berjejak pada kisah peperangan antara Islam dan non-Islam, termasuk di antaranya Tengger. Kini cerita seperti ini dalam konteks Karo memang relatif tidak dipahami oleh generasi Tengger saat ini. Tafsir atas Karo tentu sudah bergeser. Perebutan dan pemaknaan Karo menjadi potret betapa dinamisnya orang Tengger melihat konteks.

### **Relasi Islam dan Budaya Tengger: Formalitas *vis-à-vis* Subtansial**

Watak “Islam Jawa” di satu sisi dengan tradisi lokal yang telah tertanam sejak lama dalam kehidupan masyarakat Jawa menunjukkan dialektika secara harmonis. Dialektika keduanya, di kalangan para sarjana menghasilkan dua kesimpulan yang saling bertolak belakang. Seperti telah disinggung di awal, dialektika antara Islam dan budaya lokal menghasilkan dua kesimpulan berbeda; Islam sinkretis dan Islam kultural (subtansial). Dengan argumentasi masing-masing, pendapat pertama telah diuraikan pada pembahasan sebelumnya. Di bawah ini akan diuraikan pendapat kedua yang melihat, antara Islam dan budaya lokal menunjukkan dialektikanya tanpa menghilangkan unsur penting masing-masing.

Warna maupun corak keislaman yang dipraktikkan oleh minoritas masyarakat Tengger di tengah *mainstream* masyarakat Tengger yang Hindu, sesungguhnya tidak ubahnya seperti masyarakat muslim Jawa lainnya. Bagi Woodward, kehidupan keagamaan masyarakat muslim Jawa seintas lalu terasa bercampur aduk dengan tradisi lokal peninggalan tradisi Hindu-Budha. Dalam risetnya yang mengambil Keraton Yogyakarta, Woodward menunjukkan fenomena tersebut. Keraton Yogyakarta, dalam spektrum



luas, dimaknai sebagai pusat kosmologis tradisi dan budaya masyarakat Jawa. Namun demikian, Woodward tidak seperti kesimpulan Geertz yang menegaskan adanya sinkretisme antara Islam dan budaya Jawa, terutama tradisi Hindu-Budha. Dalam pandangan Woodward, tradisi Islam di Jawa (Keraton Yogyakarta) menunjukkan kepiawaian Islam dalam mempengaruhi masyarakat Jawa. Woodward berpandangan, bahwa, antara Islam dan tradisi Jawa tidak lain hanya sekedar akulturasi budaya sebagai strategi dakwah (Woodward, 1999: 123-34). Akulturasi budaya tidak lantas menghilangkan unsur dasar dari ajaran Islam itu sendiri.

Salah satu kunci dalam memahami pandangan Woodward terhadap Islam Jawa adalah menempatkan tasawuf atau sufisme dalam memahami Islam. Watak dasar sufisme dalam penyebaran Islam ditandai dengan penghormatan terhadap budaya lokal. Seperti terjadi di Jawa pada umumnya, Islam pada periode awal perkembangan di Jawa, bahkan hingga saat ini, masih ditandai dengan penghormatan terhadap tradisi dan budaya lokal. Fenomena sama dapat digunakan dalam melihat relasi antara Islam dan Tengger.

Dalam praktek keagamaan yang ditampakkan oleh komunitas muslim di area penelitian ditandai dengan beberapa hal mendasar; *Pertama*, eksistensi *dukun* sebagai kepala adat, bahkan, tokoh agama Tengger, masih dilibatkan dalam setiap perayaan keagamaan Islam. *Kedua*, upaya-upaya adat seperti Karo, Kasodo, dan lainnya, masih diikuti oleh umat Islam. Selain itu, ritual-ritual ini digunakan sebagai media dakwah Islam. *Ketiga*, penghormatan terhadap makrokosmos yang disimbolisasikan melalui Gunung Bromo juga masih tetap dipertahankan oleh komunitas muslim di Tengger.

Islam dalam konteks tasawuf tidak harus ditempatkan dalam perspektif syariah saja. Tasawuf banyak mengajarkan tentang substansi Islam itu sendiri, yakni *akhlakul karimah*, keadilan, harmonisme alam sebagai wujud Tuhan, dan masih banyak lagi. Seluruh konsepsi Islam demikian, dalam pandangan tasawuf tetap disandarkan kepada al Quran, hadits, serta praktik kehidupan Muhammad yang selalu diwarisi oleh umat Islam melalui para guru-guru sufi secara turun-temurun. Tasawuf meyakini bahwa Rasulullah dalam mengajarkan Islam selalu menghormati warisan budaya umat di masa lalu tanpa harus menghilangkannya sama sekali.

## Simpulan

Masyarakat Tengger dikenal sebagai entitas masyarakat yang kuat dalam mempertahankan tradisi dan budaya. Di tengah proses perubahan panjang

secara berkelanjutan, masyarakat Tengger terbukti tidak bergeming dalam memegang erat tradisi yang diwarisi dari para leluhur secara turun temurun. Berdasarkan atas analisis di atas, relasi antara Islam, kekuasaan, dan Tengger dalam mempertahankan serta merepresentasikan tradisi dan budaya mereka dapat dikategorisasikan ke dalam dua asumsi sebagai berikut: *pertama*, masyarakat Tengger dalam relasinya antara Islam, kekuasaan, dan ke-Tenggeran mereka, memiliki sikap fleksibel, adaptif, dan lentur dalam menerima perubahan yang datangnya dari luar. Kekuasaan pemerintah yang bersifat mengikat dan kehadiran Islam dipandang sebagai ancaman. Tetapi, dengan strategi mereka, masyarakat Tengger mampu beradaptasi terhadap keduanya secara fleksibel pula. Fakta ini seolah menegaskan bahwa relasi antara Islam dan Tengger diasumsikan sebagai hubungan yang pura-pura. Penerimaan masyarakat Tengger terhadap Islam dimaknai sebagai hubungan formalitas. Islam dan masyarakat Tengger dimaknai sebagai Islam formalis atau Islam sinkretis seperti analisis sarjana Barat yang diwakili oleh Geertz; *kedua*, di balik watak masyarakat Tengger dalam menerima tradisi dan budaya dari luar yang terkesan fleksibel, bukan berarti mereka tidak menerima dengan sungguh-sungguh. Kehadiran Islam bagi sebagian masyarakat Tengger sesungguhnya terserap secara substansial yang dibingkai melalui akulturasi budaya lokal, yakni tradisi dan budaya Tengger. Fenomena ini tidak ubahnya seperti pengaruh Islam di Jawa pada umumnya yang ditandai dengan penghormatan terhadap tradisi Jawa. Pendekatan tasawuf menjadi kata kunci dalam memahami realitas ini. Woodward adalah salah satu sarjana Barat yang mewakili pandangan ini. Menurutnya, di balik penghormatan terhadap tradisi dan budaya lokal, nilai-nilai Islam secara substansial tetap menjadi pegangan utama.

### Daftar Pustaka

- Hefner, Robert W. 1985. *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*. Princeton: Princeton University Press.
- Hefner, Robert W. 1990. *The Political Economy of Mountain Java: An Interpretative History*. California: University of California Press.
- Hefner, Robert W. 1999. *Geger Tengger: Perubahan Sosial dan Perkelaian Politik*. Yogyakarta: LKiS.
- J. Peacock. 1978. *Muslim Puritans: Reformist Psychology in South-east Asian Islam*. Berkeley: University of California Press.

- M. Hodgson. 1974. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, Volume 3*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mark R. Woodward. 1999. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. Yogyakarta: LKiS.
- Moleong, Lexy J.. 2002. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Neil J. Smelser. *Mechanism of Change and Adjustment to Change*. Garden City, N.Y: Natural History Press.
- T G. Pigeaud. 1962. *Java in Fourteenth Century: A Study in Cultural History, Volume 5*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Usman, Husaini dan Purnomo Setiadi Akbar. 1996. *Metodologi Penelitian Sosial*. Jakarta: Bumi Aksara.

## PAHAM QADARIYAH DAN JABARIYAH PADA PELAKU PASAR PELELANGAN IKAN BAJOE KABUPATEN BONE PROPINSI SULAWESI SELATAN

*Muhammad Hasbi*  
STAIN Watampone  
e-mail: muh\_hasbi21@yahoo.co.id

### Abstract

*This article discusses the thoughts of fish auction market in Bajoe on Qadariyah and Jabariyah and the role of Qadariyah and Jabariyah theology. The methodology used for this research is a descriptive method, to explain the problem, events, and any recent phenomenon. In Islamic thoughts, human activities are interpreted in two mainstreams of thoughts. Firstly, the interpretation that human is a free to will, that human activities are created by his self. Secondly, human actions are not created by man, but by God. For this group, a human is not strong enough to do anything, God controls everything. The first stream, in Islamic thought known as Qadariyah, while the second is called Jabariyah. Several people in the community of fish auction market of Bajoe agree on the opinions of Qadariyah and Jabariyah, while some others disagree. Similarly, most of them are affected by Qadariyah and partly influenced by Jabariyah.*

*Artikel ini membahas tentang pandangan masyarakat pelaku pelelangan ikan Bajoe terhadap paham Qadariyah dan Jabariyah serta peran teologinya. Metode penelitian yang digunakan adalah deskriptif untuk menjelaskan masalah, peristiwa dan fenomena yang ada sampai pada masa sekarang. Pada pemikiran Islam, perbuatan manusia diinterpretasikan pada dua paham. Pertama, manusia mempunyai kebebasan dan kekuatan sendiri untuk mewujudkan perbuatan-perbuatannya. Kedua, perbuatan manusia bukanlah disebabkan oleh manusia, melainkan Allah. Pada kelompok ini, manusia tidak memiliki kekuatan untuk berbuat sesuatu, Allah mengendalikan semuanya. Paham pertama dikenal dengan Qadariyah, sedangkan paham yang kedua disebut Jabariyah. Beberapa*

*orang di pasar pelelangan ikan menyetujui paham Qadariyah dan Jabariyah, sebagian lainnya tidak sependapat. Dari hasil penelitian dapat disimpulkan bahwa sebagian besar dari mereka dipengaruhi oleh paham Qadariyah dan sebagian kecil dipengaruhi oleh paham Jabariyah.*

*Keywords: Qadariyah, Jabariyah, the fish auction market community*

## **Pendahuluan**

Secara geografis Bajoe terletak 6 km dari kota Watampone yang didominasi oleh penduduk dengan mata pencaharian sebagai nelayan, pedagang, niaga transportasi dan petani. Dari aktivitas yang heterogen ini ditunjang oleh suatu pemukiman dengan material pendukung, umumnya berasal dari alam dan berdiri di atas perairan laut di sepanjang garis pantai yang permukaannya selalu digenangi air laut pada hampir sepanjang waktu, kecuali pada waktu-waktu surut akibat pengaruh pasang surut permukaan air laut .

Pelelangan ikan Bajoe merupakan pusat perbelanjaan ikan masyarakat Bajoe dan masyarakat kota Watampone. Pelelangan ikan ini masuk dalam wilayah kecamatan kota, yakni Kecamatan Tanete Riattang Timur Kabupaten Bone Sulawesi Selatan. Masyarakat di sekitar pelelangan ikan dan pesisir pantai Bajoe mayoritas beragama Islam dan memiliki potensi keagamaan yang sangat besar dengan bermatapencaharian sebagai nelayan. Penghuni pemukiman masyarakat pesisir pantai Bajoe, mata pencaharian pokoknya menangkap ikan dengan menggunakan perahu layar. Apalagi suku Bajo, suku ini terkenal sebagai suku bangsa pelaut di Indonesia yang telah mengembangkan suatu kebudayaan maritim sejak beberapa abad lamanya sehingga dikenal dengan sebutan “manusia perahu”.

Sebagai manusia perahu, mereka mengenal budaya *Alloping* yaitu pedoman atau aturan membangun perahu. Budaya *Alloping* inilah yang kemudian berkembang menjadi budaya *Appabolang*, setelah mereka menetap dalam suatu hunian dan mengelompok menjadi suatu permukiman. Budaya *Appabolang* itu sendiri adalah faktor-faktor yang menjadi pertimbangan suku Bajo untuk mendirikan rumah tinggalnya. Faktor-faktor tersebut adalah agama/kepercayaan, hubungan sosial, mata pencaharian, pengetahuan, pola hidup, dan lingkungan alam. Fenomena menarik di sini adalah kemampuan rumah tinggal suku Bajo yang tercipta dari hasil budaya *Appabolang* untuk tetap bertahan dan eksis dalam menghadapi lingkungan alam di wilayah pesisir Bajoe yang sangat keras.

Perairan Bajoe dikenal dengan jenis pasang surut ganda campuran (*mixed*

*tide, prevailing semidiurnal*) yaitu 2 kali pasang dan 2 kali surut dalam sehari. Keadaan ini menjadi tantangan bagi rumah tinggal yang berhubungan langsung dengan laut untuk tetap bertahan dan menyesuaikan diri dengan air pasang dan kelembaban yang ditimbulkannya. Kencangnya angin yang bertiup dari laut maupun dari darat dapat merubah suhu udara menjadi sangat dingin. Curah hujan terjadi sepanjang tahun sehingga sulit menentukan musim hujan atau musim kemarau. Untuk itu harus selalu siap menanti turunnya hujan. Hal-hal seperti inilah yang banyak mendatangkan masalah dan sangat penting diperhatikan untuk mengetahui paham mereka, khususnya paham Qadariyah dan Jabariyah. Untuk itu, ketangguhan rumah tinggal suku Bajo untuk mengatasi pengaruh iklim sehingga kenyamanan terma dalam bangunannya dapat tercapai. Sebagaimana telah diuraikan di atas bahwa sebagai “manusia perahu”, mereka melakukan segala aktivitas dan menghabiskan hidupnya di atas perahu.

Ada dua konsep yang berkembang di kalangan muslim yang digunakan menghadapi berbagai masalah yaitu Qadariyah dan Jabariyah. Menurut paham Qadariyah bahwa manusia mempunyai kebebasan dan kekuatan sendiri untuk mewujudkan perbuatan-perbuatannya. Dalam bahasa Inggris, paham Qadariyah ini dikenal dengan nama *free will* dan *free act* (Nasution, 1986: 31). Oleh karena itu, paham ini lebih dikenal dengan nama Qadariyah. Nama Qadariyah berasal dari pengertian bahwa manusia mempunyai *qudrah* atau kekuatan untuk melaksanakan kehendaknya, dan bukan berasal dari pengertian bahwa manusia terpaksa tunduk pada *qadar* Tuhan. Qadariyah tidak dapat diketahui dengan pasti kapan paham ini timbul dalam sejarah perkembangan teologi Islam. Menurut keterangan ahli-ahli teologi Islam, paham Qadariyah kelihatannya ditimbulkan pertama kali oleh seorang bernama Ma’bad al Jauhani. Ma’bad al Jauhani dan temannya Ghailan al Dimasyqy mengambil paham ini dari seorang Kristen yang masuk Islam di Irak (Amin, 1965: 255).

Ghailan dalam perkembangannya terus menyiarkan paham Qadariyah sampai di Damaskus, tetapi mendapat tantangan dari khalifah Umar Ibnu Abd al Aziz. Setelah Umar wafat ia meneruskan ajarannya. Menurut Ghailan, manusia berkuasa atas perbuatan-perbuatannya, manusia sendirilah yang menentukan perbuatan-perbuatan baik atas kehendak dan kekuasaannya sendiri, dan manusia sendiri pula yang melakukan atau menjauhi perbuatan-perbuatan jahat atas kemauan dan dayanya sendiri (Al Gurabi: 33). Dalam paham ini manusia merdeka dalam tingkah lakunya. Ia berbuat baik adalah atas kemauan dan kehendaknya sendiri. Di sini tidak terdapat paham yang

mengatakan bahwa nasib manusia telah ditentukan terlebih dahulu dan manusia dalam perbuatan-perbuatannya hanya bertindak menurut nasib yang telah ditentukan semenjak zaman *azali* (Hasbi, 2010: 52).

Kaum Jabariyah berpendapat sebaliknya, manusia tidak mempunyai kemerdekaan dalam menentukan kehendak dan perbuatannya. Manusia dalam hal ini terikat pada kehendak mutlak Tuhan. Dalam bahasa Inggris, paham ini disebut *predestination* atau *fatalism*. Oleh karena itu, paham ini lebih dikenal dengan nama Jabariyah. Nama Jabariyah berasal dari kata *jabara* yang mengandung arti memaksa. Memang dalam aliran ini terdapat paham bahwa manusia mengerjakan perbuatannya dalam keadaan terpaksa. Perbuatan-perbuatan manusia telah ditentukan dari semula oleh *qada* dan *qadar* Tuhan.

Paham Jabariyah diperkenalkan pertama kali dalam sejarah teologi Islam oleh Al Ja'd Ibnu Dirham (Mulyono dan Bashori, 2010:140). Tetapi yang menyiarkannya adalah Jahm Ibnu Safwan dari Khurasan. Perlu diketahui bahwa Jahm yang terdapat dalam aliran Jabariyah ini sama dengan Jahm yang mendirikan golongan Al Jahmiyah dalam kalangan Murjiah (Amin, 1965: 286). Paham yang dibawa Jahm adalah lawan ekstrim dari paham yang diajukan Ma'bad dan Ghailan. Manusia, menurut Jahm tidak mempunyai kekuasaan untuk berbuat apa-apa, manusia tidak mempunyai daya, tidak mempunyai kehendak sendiri dan tidak mempunyai pilihan, manusia dalam perbuatan-perbuatannya adalah dipaksa dengan tidak ada kekuasaan, kemauan dan pilihan baginya.

Perbuatan-perbuatan yang diciptakan Tuhan di dalam diri manusia tak ubahnya dengan gerak yang diciptakan Tuhan dalam benda-benda mati. Oleh karena itu, manusia dikatakan berbuat bukan dalam arti sebenarnya, tetapi dalam arti *majazi*. Segala perbuatan manusia merupakan perbuatan yang dipaksakan atas dirinya termasuk perbuatan-perbuatan seperti mengerjakan kewajiban, menerima pahala dan menerima siksaan (Al Syahrastaniy: 87). Menurut paham ekstrim ini, segala perbuatan manusia bukanlah merupakan perbuatan yang timbul dari kemauannya sendiri, tetapi perbuatan yang dipaksakan atas dirinya. Manusia dalam paham ini hanya merupakan wayang yang digerakkan. Demikian pula, manusia bergerak, berusaha dan berbuat karena digerakkan Tuhan. Tanpa gerak dan usaha dari Tuhan manusia tidak bisa berbuat apa-apa.

Paham Jabariyah yang moderat sebagaimana yang disebutkan Al Syahrastani

yaitu paham yang dibawa oleh Al-Husain Ibnu Muhammad al-Najjar. Menurut Al-Najjar, Tuhanlah yang menciptakan perbuatan-perbuatan manusia, baik perbuatan jahat maupun perbuatan baik, tetapi manusia mempunyai bagian dalam perwujudan perbuatan-perbuatan itu. Tenaga yang diciptakan dalam diri manusia mempunyai efek untuk mewujudkan perbuatan-perbuatannya. Dan inilah yang dimaksud dengan *kasb* atau *acquisition* (Al Syahrastaniy: 89). Paham yang sama diberikan oleh Dirar Ibnu ‘Amr, ia katakan bahwa perbuatan-perbuatan manusia pada hakekatnya diciptakan Tuhan. Pengaruh Qadariyah dan Jabariyah tersebut akhirnya berkembang pula sampai ke Indonesia.

Sebagaimana telah diuraikan di atas bahwa sebagai “manusia perahu”, suku Bajo melakukan segala aktivitasnya di atas perahu. Sejalan dengan bertambahnya waktu “manusia perahu” ini menetap dalam suatu hunian dan mengelompok membentuk suatu pemukiman. Namun, budaya laut mereka masih mempengaruhi hidupnya sampai sekarang. Hal inilah yang mendorong Pemerintah Daerah Kabupaten Bone untuk membangun pelelangan ikan di Bajoe yang dibangun pada masa pemerintahan H. Andi M. Idris Galigo, SH. pada tahun 2011. Pelelangan Ikan ini semakin ramai karena tempatnya sangat strategis. Dalam tulisan ini masalah yang diangkat bagaimana pandangan masyarakat pelaku pasar pelelangan ikan Bajoe tentang Qadariyah dan Jabariyah serta peran teologinya.

### Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif yang bertujuan untuk mendeskripsikan suatu masalah, kejadian, fenomena yang ada sampai pada masa sekarang. Atau dengan kata lain metode deskriptif dilakukan untuk menjawab persoalan-persoalan tentang fenomena yang ada dan berlaku sampai sekarang.

Populasi penelitian meliputi populasi utama dan populasi penunjang. Pada populasi utama meliputi seluruh pelaku pasar Pelelangan Ikan Bajoe Kecamatan Tanete Riattang Timur Kabupaten Bone. Sedangkan sampel penelitian dipilih dari populasi penelitian tersebut. Sampel penelitian utama menggunakan *cluster random sampling* dengan mengacu pada pertimbangan jangkauan tempat penelitian, yaitu seluruh seluruh pelaku pasar pelelangan ikan pesisir pantai Bajoe Kecamatan Tanete Riattang Timur Kabupaten Bone. Sedangkan sampel penunjang meliputi sampel yang digunakan di pasar Pelelangan Ikan Bajoe yang dianggap refresentatif untuk diwawancarai pandangannya tentang paham Qadariyah dan Jabariyah dan pengaruh Qadariyah dan Jabariyah terhadap



mereka. Berdasar pertimbangan tersebut diharapkan dapat memberikan data dan informasi yang akurat atas segala yang dibutuhkan.

Pengumpulan data dilakukan 3 (tiga) teknik. *Pertama*, observasi yaitu melakukan pengamatan dan pencatatan yang sistematis terhadap pelaku pasar pelelangan ikan Bajoe. Pencatatan dapat dibagi menjadi dua yaitu deskriptif dan reflektif. Catatan deskriptif menyajikan lebih rinci, mengutip pernyataan orang, bukan meringkaskan apa yang. Sedangkan catatan reflektif lebih mengetengahkan kerangka pikiran, ide dan perhatian dari peneliti, dan lebih menampilkan komentar peneliti. *Kedua*, wawancara dapat difungsikan dalam dua cara, yaitu sebagai metode utama penelitian, dan sebagai pelengkap dari metode observasi. *Ketiga*, angket yaitu dengan melakukan pengumpulan data dalam bentuk pertanyaan yang diberikan kepada seluruh anggota sampel dengan menggunakan sistem perwakilan pada pelaku pasar pelelangan ikan Bajoe.

### **Profil Masyarakat Pesisir Pantai Bajoe Kabupaten Bone**

Nenek moyang bangsa Indonesia dikenal sebagai pelaut ulung. Julukan itu masih melekat pada keseharian masyarakat pesisir pantai Bajoe, khususnya suku Bajo. Sejak ratusan tahun lampau, warga Bajo memang hidup di atas laut. Dengan hanya menggunakan perahu, mereka piawai mengarungi gelombang demi gelombang tanpa mengenal lelah. Hingga akhirnya, para pendahulu suku Bajo membangun pemukiman di permukaan samudera. Menurut pandangan masyarakat suku Bajo, laut adalah segalanya. Mereka memandang laut sebagai satu-satunya sumber penghidupan. Sejak ratusan tahun lampau, masyarakat suku Bajo memandang laut sebagai lahan mencari nafkah, tempat tinggal, serta beranak-pinak. Masyarakat Bajo adalah nelayan tradisional yang mampu memanfaatkan kekayaan laut untuk bertahan hidup. Pada umumnya, masyarakat suku Bajo tersebar dan hidup di perairan Indonesia dengan mata pencaharian sebagai nelayan. Hampir di seluruh wilayah perairan di Indonesia mengenal adanya masyarakat suku Bajo yang hidup dan bertempat tinggal di daerah pesisir laut. Lingkungan masyarakat suku Bajo dari dulu hingga sekarang tidak pernah lepas dari laut.

Masyarakat nelayan adalah masyarakat yang hidup, tumbuh dan berkembang di kawasan pesisir, yakni suatu kawasan transisi antara wilayah darat dan laut. Sebagai suatu sistem, masyarakat nelayan terdiri atas kategori-kategori sosial yang membentuk kesatuan sosial. Mereka juga memiliki sistem nilai dan simbol-simbol kebudayaan sebagai referensi perilaku mereka sehari-

hari. Faktor kebudayaan inilah yang menjadi pembeda antara masyarakat nelayan dengan kelompok sosial lainnya. Sebagian besar masyarakat pesisir, baik langsung maupun tidak langsung telah menggantungkan kelangsungan hidupnya dari mengelola potensi sumber daya kelautan.

Masyarakat nelayan menghadapi banyak ragam masalah, antara lain : 1) kemiskinan, kesenjangan sosial dan tekanan-tekanan ekonomi yang datang setiap saat; 2) keterbatasan akses modal, teknologi dan pasar sehingga mempengaruhi dinamika usaha; 3) kelemahan fungsi kelembagaan sosial ekonomi yang ada; 4) kualitas sumber daya manusia (SDM) yang rendah sebagai akibat keterbatasan akses pendidikan, kesehatan dan pelayanan publik; 5) degradasi sumberdaya lingkungan, baik di kawasan pesisir, laut maupun di pulau-pulau kecil; dan 6) belum kuatnya kebijakan yang berorientasi pada kemaritiman sebagai pilar utama pembangunan nasional. Masyarakat pesisir mempunyai keunikan tersendiri.

Masyarakat pesisir mampu menampilkan suatu perbedaan bentuk dan tradisi yang mencerminkan keanekaragaman daerah dan kekayaan warisan sejarah. Rumah tradisional suku-suku yang mendiami kawasan pesisir pantai di seluruh nusantara. Bentuk-bentuk unik yang ditampilkan merupakan cerminan identitas lokal yang memperkaya khasanah budaya Nusantara. Keanekaragaman rumah tradisional yang ada di Nusantara dalam nuansa seni yang tinggi.

Terbentuknya permukiman komunitas suku Bugis dan suku Bajo di pesisir pantai Bajoe di sekitar pelelangan ikan Bajoe dilatarbelakangi oleh sebagian besar masyarakatnya yang mempunyai sumber mata pencaharian sebagai nelayan. Mereka membentuk permukiman kampung nelayan untuk memudahkan aksesibilitas terhadap kegiatan sehari-hari sebagai nelayan, mulai dari penangkapan ikan ataupun hasil-hasil laut lainnya sampai pada pemasaran.

### **Pandangan Masyarakat Pelaku Pasar Pelelangan Ikan Bajoe tentang Qadariyah dan Jabariyah**

Teologi Islam merupakan suatu kenyataan sejarah yang tidak dapat disangkal keberadaannya. Dalam ranah pemikiran Islam, perbuatan manusia diinterpretasikan oleh dua aliran yang paradoks. *Pertama*, ada yang memandangnya sebagai kehendak bebas manusia (Qadariyah), bahwa perbuatan-perbuatan manusia itu adalah diciptakan manusia sendiri. Manusialah yang berkehendak. Apa yang dia inginkan, dia bisa lakukan. Sebaliknya, yang tidak diinginkan,

dia bisa saja untuk tidak melakukannya. *Kedua*, bagi kelompok ini perbuatan manusia itu bukan diciptakan oleh manusia (Jabariyah), melainkan oleh Allah SWT. Bagi kelompok ini, manusia tidak bisa berbuat apa-apa, manusia tidak memiliki kekuatan untuk melakukan perbuatan. Manusia hanyalah dikendalikan Allah SWT. Aliran pertama ini, dalam pemikiran Islam dikenal dengan sebutan Qadariyah. Sementara yang kedua disebut Jabariyah. Konsepsi tentang perbuatan manusia pun sering dijadikan hal dalam menentukan maju dan mundurnya, berkembang dan terbelakangnya keadaan umat Islam sekarang. Bagi kalangan liberalis, paham Jabariyah yang menurut mereka kemudian diformulasikan oleh Asy'ari dan dianut oleh Ahlusunnah waljama'ah. Bagi mereka, jika umat Islam ingin maju, Qadariyah atau Muktazilah yang harus dianut atau dijadikan *worldview* untuk mengembalikan kemajuan peradaban Islam, seperti yang dikatakan oleh Abd. Rahman. Menurutnya manusia harus berusaha semaksimal mungkin untuk meraih kesuksesan dalam berbisnis dengan punya semangat "kalau orang bisa kenapa kita tidak bisa" dan tidak boleh terlebih dahulu tunduk kepada takdir karena tidak ada manusia yang mengetahui takdirnya, karena itu adalah rahasia Tuhan (Wawancara, 1 September 2014).

Hal ini berbeda dengan Malla yang mengatakan bahwa manusia tidak memiliki daya dan upaya untuk menentukan nasibnya, semuanya tergantung pada takdir Tuhan (Wawancara, 5 September 2013). Sedangkan Samsuddin berpendapat sebaliknya, tergantung sejauh mana usaha manusia itu untuk menentukan perjalanan hidupnya, namun demikian manusia dituntut untuk mempertanggungjawabkan segala apa yang telah ia perbuat. Samsuddin secara jujur mengatakan bahwa istilah Qadariyah dan Jabariyah betul-betul tidak dipahami dan bahkan baru pertama kali mendengar istilah tersebut. Akan tetapi, ia berusaha berbisnis menjual ikan di pelelangan ikan Bajoe atas kemauan dan kehendaknya sendiri (Wawancara, 3 September 2013). Demikian pula, Samsu tidak mengenal Qadariyah dan Jabariyah. Namun, manusia mampu mewujudkan perbuatan-perbuatannya untuk berusaha dan berbisnis (Wawancara, 5 September 2013). Manusia mempunyai akal sehingga mengetahui perbuatan baik maupun perbuatan buruk. Karenanya, manusia berhak mendapatkan upah dan siksaan terhadap apa yang dilakukannya di akhirat nanti. Tuhan itu bersih dari penyandaran keburukan dan kezaliman, dari kekufuran dan kemaksiatan. Seandainya kezaliman itu diciptakan Tuhan, berarti Dia zalim. Menurut Samsu, manusia diberi kebebasan untuk berbuat, kehendak berbuat adalah kehendak manusia.

Menurut peneliti, dari pemaparan di atas, tidak dijelaskan apakah daya yang dipakai untuk mewujudkan perbuatan itu adalah juga daya manusia sendiri, bukan daya Tuhan. Dalam hubungan ini, perlu kiranya ditegaskan bahwa untuk terwujudnya perbuatan, harus ada kemauan atau kehendak dan daya untuk melaksanakan kehendak itu dan kemudian barulah terwujud perbuatan.

Berbeda dengan Mondeng, kita ini sebagai manusia adalah makhluk yang lemah yang diciptakan oleh Allah SWT. Manusia dalam kelemahannya banyak bergantung kepada kehendak dan kekuasaan Tuhan (Wawancara, 2 September 2013). Hal ini senada dengan pandangan Al-Asy'ari, seperti yang diungkapkan oleh Harun Nasution. Dalam hal ini, Mondeng berpandangan bahwa manusia mempunyai daya sendiri. Akan tetapi, daya manusia itu tidak mempunyai arti apa-apa tanpa ditopang oleh daya Tuhan atau kemauan Tuhan (Wawancara, 2 September 2013). Untuk terwujudnya perbuatan perlu ada dua daya, yaitu daya Tuhan dan daya manusia. Tetapi yang berpengaruh dan yang efektif pada akhirnya dalam perwujudan perbuatan ialah daya Tuhan.

Menurut pengamatan peneliti, para responden pada dasarnya ingin membela Allah SWT. Bagi mereka, Allah SWT itu adil. Dia tidak mungkin dinisbatkan dengan kejahatan dan kezaliman, yang keduanya itu terdapat dalam perbuatan manusia. Sehingga, bagi mereka perbuatan zalim, buruk, jahat dan juga perbuatan baik itu merupakan perbuatan murni manusia. Namun tanpa disadari dengan teologinya ini mereka menafikan kekuasaan dan kehendak mutlak Allah SWT. Di lain sisi, dengan penekanan yang berbeda, bahkan mungkin bisa dikatakan bertentangan, Mondeng menganggap bahwa Tuhan itu berkuasa dan berkehendak secara mutlak. Sedangkan menurut Al-Asy'ari bahwa Allah bisa saja melakukan apa saja yang dikehendaki-Nya. Dia bisa saja memasukkan orang yang suka berbuat maksiat ke dalam surga. Karena dari awal, surga dan neraka sudah ditetapkan penghuninya.

Menurut Senabe perbuatan manusia adalah juga ciptaan Tuhan. Manusia sama sekali tidak memiliki kekuatan. Manusia tidak dapat berbuat tanpa dibarengi dengan perbuatan Tuhan. Dalam arti ada perbuatan manusia dan ada perbuatan Tuhan (Wawancara, 26 September 2013). Sungguhpun demikian, menurut Hamid, bahwa segala kemauan dan kehendak manusia adalah kemauan dan kehendak Tuhan. Perbuatan manusia mempunyai wujud atas kehendak Tuhan dan bukan atas kehendak manusia sendiri (Wawancara, 22 September 2013).

Menurut peneliti, pendapat Senabe memiliki kemiripan dengan Maturidiah. Bagi Maturidiah, perbuatan itu ada dua, yaitu: *pertama*, perbuatan Tuhan dan *kedua*, perbuatan manusia. Perbuatan Tuhan mengambil bentuk penciptaan daya dalam diri manusia dan pemakaian daya itu sendiri merupakan perbuatan manusia. Daya diciptakan bersama-sama dengan perbuatan. Perbuatan manusia, bagi Maturidiah adalah perbuatan manusia dalam arti sebenarnya dan bukan dalam arti kiasan. Pemberian upah dan hukuman didasarkan atas pemakaian daya yang diciptakan. Dengan demikian, manusia diberi hukuman atas kesalahan pemakaian daya dan diberi upah atas pemakaian yang benar dari daya.

Pendapat Hamid tersebut di atas sama dengan pendapat aliran Maturidiah, baik golongan Samarkand maupun Bukhara, kemauan manusia adalah sebenarnya kemauan Tuhan, ini mengandung arti paksaan atau *fatalism*. Tetapi sebagai pengikut Abu Hanifah, Maturidiah membawa ke dalam hal ini paham *masyi'ah* atau kemauan dan *ridha* atau kerelaan. Manusia melakukan segala perbuatan baik dan buruk atas kehendak Tuhan, tetapi tidak selamanya dengan kerelaan Tuhan. Tuhan tidak suka manusia berbuat jahat. Tegasnya, manusia berbuat baik atas kehendak Tuhan; sebaliknya memang benar jika manusia berbuat buruk atas kehendak Tuhan tetapi tidak atas kerelaan Tuhan.

### **Peran Teologi Qadariah dan Jabariyah terhadap Masyarakat Pelaku Pasar Pelelangan Ikan Bajoe**

Teologi takdir adalah sangat penting karena dapat menjadi salah satu faktor utama yang menyebabkan maju dan mundurnya umat Islam. Ada paham takdir yang dapat menyebabkan umat Islam mundur dan lemah; sebaliknya ada pula paham takdir yang dapat mendorong umat Islam kepada kemajuan dan kekuatan. Dua pemikiran mengenai takdir tersebut adalah paham Jabariyah (*predestination*) dan paham Qadariah (*free will*).

Oleh karena itu, Samsuddin mengatakan bahwa *deegaga missengngi garisi warekkenna*, artinya tidak ada satu pun manusia mengetahui takdirnya. Olehnya itu, manusia wajib berikhtiar dalam arti berusaha semaksimal mungkin untuk memperoleh kebahagiaan dan kesenangan di dunia. Demikian pula, untuk mendapatkan kebahagiaan di akhirat (Wawancara, 5 September 2013). Dalam hal ini, berbeda dengan pandangan Malla, walaupun kita berusaha banting tulang untuk mencari dan mendapatkan kebahagiaan dan kesenangan dunia, tapi kalau memang Tuhan takdirkan menjadi orang miskin maka manusia itu akan menjadi miskin (Wawancara, 28 September 2013).

Mengamati kedua pandangan tersebut, terlihat jika pandangan Samsuddin merupakan paham Qadariyah sedangkan Malla berpaham Jabariyah. Menurut paham ini, takdir Tuhan adalah ketentuan Tuhan bagi makhluk-Nya. Takdir ini menjelma dalam bentuk sifat-sifat alam atau hukum sebab akibat yang pasti berlaku. Manusia diberi kebebasan dalam kemauan dan perbuatan, diberi tanggung jawab agar manusia dapat diuji apakah beriman, beramal saleh atau sebaliknya. Dengan paham ini, manusia diberi landasan untuk bekerja keras, bekerja semaksimal kemampuan dan bertanggung jawab demi dunia dan akhirat. Ada juga mengambil sikap tengah antara Jabariyah dan Qadariyah, yang disebut paham “*kasab*”. Namun, dalam sejarah teologi Islam, hanya membagi paham takdir kepada dua paham yang disebutkan di atas.

Menurut Jufri bahwa Tuhan itu mempunyai sifat (Wawancara, 28 September 2013). Berbeda dengan kaum Muktaizilah, menurut Muktaizilah bahwa Tuhan itu tidak mempunyai sifat. Al Asy’ari berpendapat bahwa Tuhan mempunyai sifat. Mustahil Tuhan sendiri merupakan pengetahuan (*Ilm*), yang benar Tuhan itu mengetahui (*Alim*). Tuhan mengetahui dengan pengetahuan-Nya, bukanlah dengan Zat-Nya.

Demikian pula, apakah Tuhan dapat dilihat di akhirat atau tidak? Menurut Mondeng (Wawancara, 2 September 2013) dan Saide (Wawancara, 21 September 2013), bahwa Tuhan dapat dilihat di akhirat nanti, sebagaimana pemahaman mereka. Dalam hal ini, menurut pengamatan peneliti pengaruh Al-Asy’ari terhadap pemikiran tersebut tidak dapat dipungkiri pemikiran Al-Asy’ari tentang melihat Tuhan, bahwa Tuhan dapat dilihat di akhirat. Kata Al-Asy’ari, hanyalah yang tak punya wujud yang tidak dapat dilihat. Setiap wujud mesti dapat dilihat, Tuhan berwujud, dan oleh karena itu dapat dilihat. Argumen al Quran yang diajukannya antara lain, “Wajah-wajah yang ketika itu berseri-seri memandang kepada Allah” (QS al Qiyamah: 22-23).

Terkait dengan keadilan Tuhan, menurut Midang bahwa Allah adalah adil dan wajib berterima kasih kepada-Nya, meyakini bahwa Allah adalah Mahaadil. Keadilan diartikannya menempatkan sesuatu pada tempat yang sebenarnya (Wawancara, 4 September 2013). Hj. Cahe mengatakan bahwa tidak mungkin Allah memasukkan seluruh manusia ke dalam neraka atau memasukkan seluruh manusia ke dalam surga. Tuhan itu adil kalau Dia memasukkan orang kafir ke neraka dan memasukkan orang mukmin ke dalam surga. Demikian pula, Samsuddin mengatakan bahwa tidak mungkin Tuhan akan memasukkan orang mukmin ke dalam neraka atau memasukkan orang kafir ke dalam surga. Neraka itu dipersiapkan untuk orang kafir dan surga

adalah tempatnya orang-orang yang beriman (Wawancara, 5 September 2013). Menurut Jufri, tidak mungkin Allah menganiaya seluruh umat manusia, baik di dunia atau di akhirat (Wawancara, 28 September 2013).

Manusia sebagai makhluk yang lemah dan tidak dapat berbuat apa-apa tanpa kemauan dan kehendak Allah. Manusia dalam kelemahannya banyak tergantung kepada kehendak dan kekuasaan Tuhan (Wawancara dengan Hamid, 22 September 2013). Akal manusia, menurut Senabe, mempunyai daya yang lemah, akibatnya menjadikan manusia kurang mempunyai ruang gerak karena terikat pada dogma-dogma. Dengan demikian, sangat sulit untuk dapat mengikuti dan mentolerir perubahan dan perkembangan yang terjadi dalam masyarakat modern, seperti yang terjadi pada masyarakat di Bajoe. Paham Jabariyah yang berkembang dalam masyarakat pelelangan ikan Bajoe, seperti rezeki, jodoh dan maut adalah di tangan Tuhan telah menjadikan manusia enggan merubah nasibnya sendiri dan merubah struktur masyarakat. Manusia selalu mempersalahkan takdir atas kemiskinan, kebodohan, dan ketertinggalan karena minimnya pendidikan sehingga sulit mengikuti perkembangan zaman (Wawancara, 26 September 2013).

Berbeda dengan Qadariyah (*free will*) di pasar pelelangan ikan Bajoe sebagaimana diungkapkan oleh Samsuddin dan Jufri, manusia dipandang mempunyai daya yang besar dan bebas untuk berbuat terlebih jika mau berusaha atau mau berbisnis. Kaum Qadariyah adalah kaum yang memandang perbuatan-perbuatan mereka diwujudkan oleh daya mereka sendiri dan bukan oleh Tuhan. Manusia yang menciptakan perbuatan-perbuatannya, manusia berbuat baik dan buruk, patuh dan tidak patuh kepada Tuhan atas kehendak dan kemauannya sendiri. Dan daya (*al istita'ah*) untuk mewujudkan kehendak itu telah terdapat dalam diri manusia sebelum adanya perbuatan.

Demikian pula, menurut Jamil bahwa manusia dalam melakukan perbuatan tidak bisa terlepas dari dua perbuatan, yakni perbuatan manusia itu sendiri dan perbuatan Tuhan. Dalam perbuatan-perbuatan itu terdapat dua unsur, penggerak yang mewujudkan gerak dan badan yang bergerak. Penggerak yaitu yaitu pembuat gerak yang sebenarnya (*al fa'il laha 'ala haqiqatiha*) adalah Tuhan dan yang bergerak adalah manusia. Bahwa manusia adalah tempat berlakunya perbuatan Tuhan ditegaskan sebagaimana ditegaskan oleh Jamil. Mengenai daya untuk mewujudkan perbuatan-perbuatan, Jamil berpendapat bahwa daya berasal dari manusia dan dari Tuhan. Artinya ada daya Tuhan atau kemauan Tuhan dan ada daya manusia, karena diri manusia dalam menghendaki sesuatu terkadang berhasil dan terkadang tidak berhasil. Daya



tidak terwujud sebelum adanya perbuatan; daya ada bersama-sama dengan adanya perbuatan dan daya itu ada hanya untuk perbuatan manusia dan perbuatan Tuhan. Daya manusia tidaklah efektif kalau tidak disokong oleh daya Tuhan (Wawancara, 27 September 2013).

Perbuatan yang terletak di dalam lingkungan kekuasaan daya yang diciptakan dan diwujudkan dengan perantara daya yang diciptakan. Ini mengandung arti bahwa daya manusia turut serta dalam pewujudan perbuatan. Oleh karena itu manusia dalam hal ini tidaklah seluruhnya bersifat pasif, sebagaimana halnya dengan manusia dalam paham Jabariyah. Tetapi di sini tidak menegaskan lebih lanjut apakah ikut sertanya daya manusia dalam pewujudan perbuatannya bersifat efektif atau bersifat tidak efektif.

Mengenai soal kehendak dalam paham Jabariyah, tentang upah dan hukuman mengandung arti bahwa kemauan manusialah yang menentukan pemakaian daya, baik untuk kebaikan maupun untuk kejahatan. Karena salah atau benarnya pilihan dalam memakai daya, maka manusia diberi hukuman atau upah. Manusia tentu tidak dapat mengadakan pilihan jika ia tidak bebas dan berada di bawah paksaan daya yang lebih kuat dari dirinya. Sesungguhnya yang demikian, di dalam kemauan manusia sebenarnya adalah kemauan Tuhan. Ini berarti bahwa perbuatan manusia mempunyai wujud atas kehendak Tuhan dan bukan atas kehendak manusia. Dan ini selanjutnya mengandung arti paksaan atau *fatalism*. Manusia melakukan segala perbuatan baik dan buruk atas kehendak Tuhan, tetapi tidak selamanya dengan kerelaan Tuhan. Tuhan tidak suka manusia berbuat jahat.

Jadi kehendak di sini bukanlah kebebasan untuk berbuat sesuatu yang tidak dikehendaki Tuhan, tetapi kebebasan untuk berbuat sesuatu yang tidak disukai Tuhan. Dengan perkataan lain kebebasan kehendak manusia hanya merupakan kebebasan dalam memilih antara apa yang disukai dan apa yang tidak disukai. Jelas bahwa kebebasan serupa ini lebih kecil dari kebebasan dalam menentukan kehendak yang terdapat dalam paham Qadariyah.

Perbedaan lain yang terdapat antara paham Jabariyah dengan paham Qadariyah ialah bahwa daya untuk berbuat diciptakan tidak sebelumnya, tetapi bersama-sama dengan perbuatan yang bersangkutan. Daya yang demikian kelihatannya lebih kecil dari daya yang ada dalam paham Qadariyah. Oleh karena itu, manusia dalam paham Jabariyah tidak sebebas manusia dalam paham Qadariyah.

Adapun Jabariyah dalam pandangan Maturidiah golongan Bukhara, maka bagi mereka kehendak berbuat adalah sama dengan kehendak yang terdapat



dalam paham golongan Samarkand. Mereka juga mengikuti paham kehendak dan kerelaan hati Tuhan. Kebebasan kehendak bagi mereka hanyalah juga kebebasan untuk berbuat tidak dengan kerelaan hati Tuhan. Daya juga sama, yaitu daya diciptakan bersama-sama dengan perbuatan. Namun demikian, kebebasan manusia dalam paham ini, walaupun ada kecil sekali. Perbuatan manusia hanyalah melakukan perbuatan yang telah diciptakan Tuhan.

Golongan ini juga berpendapat bahwa untuk pewujudan perbuatan perlu ada dua daya. Manusia tidak mempunyai daya untuk menciptakan. Daya yang ada pada manusia bisa untuk melakukan perbuatan. Hanya Tuhan yang dapat mencipta dan dalam ciptaan-Nya termasuk perbuatan manusia. Dengan demikian manusia hanya dapat melakukan perbuatan yang telah diciptakan Tuhan baginya.

Menurut peneliti kebebasan manusia tidaklah mutlak. Kebebasan dan kekuasaan manusia dibatasi oleh hal-hal yang tak dapat dikuasai oleh manusia sendiri. Sebagaimana manusia datang ke dunia ini bukanlah atas kemauan dan kekuasaannya. Demikian pula menjauhi maut, tiap orang pada dasarnya ingin terus hidup dan tidak ingin mati, tetapi bagaimana pun sekarang atau besok kematian datang juga.

Kebebasan dan kekuasaan manusia, sebenarnya dibatasi oleh hukum alam. Pertama-tama manusia tersusun antara lain dari materi. Materi adalah terbatas, dan mau tak mau sesuai dengan unsur materinya, bersifat terbatas. Manusia hidup dengan dilingkupi oleh hukum-hukum alam yang diciptakan Tuhan. Hukum alam ini tak dapat diubah oleh manusia. Manusia harus tunduk kepada hukum alam itu. Api, nalurinya ialah membakar. Manusia tak dapat merubah naluri itu. Yang dapat dilakukan oleh manusia ialah membuat atau menyusun sesuatu yang tak dapat dimakan api.

Di lihat dari sudut pandangan Qadariyah, sebenarnya bukan api yang tak membakar, tetapi tubuh tertentu itulah yang tak dapat dibakar api. Tak dapat dibakar api, melalui proses tertentu yang merupakan suatu hukum alam pula, yaitu melalui latihan-latihan tertentu. Siapa yang sanggup menjalankan latihan-latihan tersebut, umpamanya kaum fakir yang dikenal di India, kakinya tak dibakar oleh api. Dengan kemajuan ilmu pengetahuan manusia dapat pula menyusun suatu zat yang tak dapat dibakar oleh api, misalnya asbestos. Sebagaimana dengan halnya dengan tubuh manusia tadi, api tetap mempunyai naluri membakar, tetapi asbestos mempunyai naluri tahan api. Oleh karena itu asbestos tak dapat dibakar oleh api.

Kebebasan dan kekuasaan manusia sebenarnya terbatas dan terikat pada hukum alam. Kebebasan manusia sebenarnya, hanyalah memilih hukum alam mana yang akan ditempuh dan diturutinya. Hal ini perlu ditegaskan, karena paham Qadariyah bisa disalahartikan mengandung paham bahwa manusia adalah bebas sebeb-bebasnya dan dapat melawan kehendak dan kekuasaan Tuhan. Hukum alam pada hakekatnya merupakan kehendak dan kekuasaan Tuhan yang tak dapat dilawan dan ditentang manusia.

### Simpulan

Dari paparan di atas dapat dipahami pandangan masyarakat pelaku Pasar Pelelangan Ikan Bajoe tentang Qadariyah dan Jabariyah dan peran teologi Qadariyah dan Jabariyah terhadap pelaku Pasar Pelelangan Ikan Bajoe Kecamatan Tanete Riattang Timur Kabupaten Bone Propinsi Sulawesi Selatan. Manusia adalah makhluk yang lemah yang diciptakan oleh Allah SWT. Manusia dalam kelemahannya banyak bergantung kepada kehendak dan kekuasaan Tuhan dalam arti manusia tidak dapat menentukan perbuatannya sebagaimana disebut dengan Jabariyah. Hal tersebut berbeda dengan Qadariyah bahwa manusia diberi kebebasan untuk berbuat dan berusaha. Manusia diberi kebebasan untuk menentukan perbuatannya.

Masyarakat pelaku Pasar Pelelangan Ikan Bajoe sebagian besar terpengaruh dengan paham Qadariyah dan sebagian lainnya dipengaruhi oleh paham Jabariyah. Teologi Qadariyah dan Jabariyah menjadi salah satu penyebab utama maju mundurnya umat Islam pada pelaku Pasar Pelelangan Ikan Bajoe. Ada paham yang mendorong umat Islam maju dan berkembang sesuai dengan perkembangan zaman dan ada juga paham yang dapat menyebabkan umat Islam menjadi lemah dan mundurnya umat Islam.

### Daftar Pustaka

- Al Ghurabiy, Ali Mustafa. t.th. *Tarikh al Firqah al Islamiyyah*, Kairo: t.p.
- Al Syahrastaniy, Muhammad ‘Abd. Al Karim Ibnu Abiy Bakar Ahmad. t.th. *Al Milal wa al Nihal*, Kairo: Dar al Fikr.
- Amin, Ahmad. 1965. *Fajr al Islam*. Kairo: al Nahdah.
- Hans Wehr. 1980. *A Dictionary of Modern Written Arabic, Mu’jam al Lughah al Arabiyah al Mua’ shirah*, Cet III. Bairut: Libanon: Librairie du liban.
- Hasbi, Muhammad. 2010. *Ilmu Kalam*. Yogyakarta: Mitra Cendekia.

- Mulyono dan Bashori. 2010. *Studi Ilmu Tauhid/Kalam*. Malang: UIN-Maliki Press.
- Munawwir, Ahmad Warson. 1984. *Kamus Arab Indonesia*. Yogyakarta: Ponpes al Munawwir.
- Nasution, Harun. 1986. *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Cet. V. Jakarta: UI Press.
- Nasution, Harun. 2002. *Teologi Islam*. Jakarta: UI-Press.
- Van Hove. 1982. *Ensiklopedi indonesia*, Jilid III. Jakarta: Icgitar Baru.
- Zaini, Hasan, 1997. *Tafsir Tematik Ayat-Ayat Kalam Tafsir al Maraghi*, Cet. I. Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya.

## PERGESERAN NILAI-NILAI ISLAM DALAM CERITA ALADDIN: Perbandingan “Arabian Nights” dan Film Animasi Disney

*Mundi Rahayu, Irwan Abdullah, Wening Udasmoro*

Kajian Budaya dan Media-Sekolah Pascasarjana-Universitas Gadjah Mada  
e-mail: mundi\_rahayu@yahoo.com; irwanabdullah6@gmail.com; weningu@  
yahoo.com

### Abstract

*This study compares the folktale “The Story of Aladdin and the Wonderful Lamp” from the Arabian Nights, and the animated film produced by Walt Disney Feature Animation under the title “Aladdin” (1992). The story of Disney’s animated film “Aladdin” is based on the “The Story of Aladdin and the Wonderful Lamp.” The comparison of the two is focused on the aspect of Islamic values, its shifts and changes in the animated film Aladdin. The study applies Fairclough’s Critical Discourse Analysis (CDA), by applying the three stages of analysis. The first level is micro level, on the language practice. In the second level, mezo level, discusses the discourse practice that covers the intertextuality that explore the production and consumption of text as the reference in delivering the ideas. In the third level, macro level, it interprets the social context of particular events. The finding shows that there is a change of discourse of Islamic value which is strongly expressed in the original Aladdin story of “Arabian Nights” especially the important role of family. On the other hand, in the animated film Aladdin, remove the discourse of Islamic value and change it into the discourse of freedom.*

*Artikel ini membandingkan dua cerita Aladdin yang diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris menjadi Arabian Nights dengan judul cerita “The Story of Aladdin and the Wonderful Lamp,” dengan film animasi produksi Walt Disney Feature Animation dengan judul “Aladdin” (1992). Cerita Aladdin dalam film animasi ini didasarkan pada cerita “The Story of Aladdin and the Wonderful*

*Lamp.*” Perbandingan ini difokuskan pada aspek nilai-nilai Islam, pergeseran dan perubahan yang terjadi pada film animasi Aladdin. Studi ini menerapkan Analisis Wacana Kritis Fairclough dengan menerapkan tiga tingkatan analisis. Tingkatan pertama adalah analisis mikro atau aspek bahasa. Pada tingkatan kedua adalah tingkatan mezo, yang menganalisis praktik wacana yang mencakup intertekstualitas yang mengeksplorasi produksi dan konsumsi teks referensi atas suatu gagasan. Pada tataran ketiga, tataran makro analisis difokuskan pada konteks sosial dari suatu peristiwa naratif tertentu. Hasil analisis menunjukkan bahwa ada pergeseran dan perubahan nilai-nilai Islam yang dalam cerita Aladdin. Dalam “Arabian Nights” cerita Aladdin sangat menonjolkan wacana nilai Islam terutama dalam hal peran penting keluarga, sedangkan dalam film animasi Aladdin wacana yang menonjol adalah nilai kebebasan.

*Keywords:* Aladdin, Arabian Nights, CDA, Islamic value, freedom

## Pendahuluan

Cerita “Aladdin” aslinya merupakan bagian dari kumpulan cerita rakyat yang terkenal di wilayah Arab dan Persia, yakni sebagai bagian dari kitab “Alf Laylah Wa Laylah”. Kitab ini merupakan kumpulan cerita rakyat dan dongeng yang berasal dari cerita-cerita dari Asia Selatan, Asia Barat maupun dari wilayah Arab dan Persia yang dikumpulkan dalam bahasa Arab pada jaman Keemasan Islam di era kekhalifahan Abasiyah sekitar abad 10. Kumpulan cerita “Alf Laylah Wa Laylah” tersebut kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Perancis oleh Antoine Galland tahun 1704 dan kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul “The Arabian Nights’ Entertainment” tahun 1706. Sejak saat itu telah ada belasan edisi terjemahannya dalam bahasa Inggris. Buku ini terdiri dari ratusan cerita dan salah satu cerita yang terkenal adalah cerita “Aladdin and the Wonderful Lamp” yang akan didiskusikan dalam tulisan ini yang diambil dari “The Arabian Nights Entertainment” terjemahan oleh Edward William Lane (1838-1840) dan edisi revisi oleh Stanley Lane-Poole yang dipublikasikan daring oleh [www.bartley.com](http://www.bartley.com). Perusahaan Walt Disney Picture Animation mengadopsi cerita Aladdin tersebut ke dalam film animasi dengan judul “Aladdin” tahun 1992.

Cerita “Aladdin” telah banyak diadaptasi ke berbagai media seperti film serial televisi, film animasi, dan *video game*. Salah satu yang paling terkenal dan mendapatkan *box office* di Hollywood adalah film animasi “Aladdin” yang diproduksi dan diluncurkan pada 22 November 1992 oleh Walt Disney Pictures. Meskipun “Aladdin” dikeluarkan pada bulan November namun film ini menjadi film paling menghasilkan keuntungan finansial di tahun 1992

dengan pendapatan lebih dari \$217 juta dari pemasaran dalam negeri Amerika, dan lebih dari \$504 juta dari penjualan di seluruh dunia (boxofficemojo.com). Keberhasilan film animasi ini didukung oleh sistem distribusi korporasi Disney yang merupakan salah satu korporasi film dalam industri film Amerika yang mendominasi industri film di dunia (Crane, 2014: 377).

Tulisan ini akan membandingkan cerita Aladdin dalam “Aladdin and the Wonderful Lamp” dan film animasi Disney Aladdin (1992). Perbandingan ini difokuskan pada perubahan wacana nilai Islam yang diusung oleh kedua teks, dari teks asli “Aladdin and the Wonderful Lamp” dan teks film animasi Disney “Aladdin”. Teks asli yang berbahasa Inggris sampai sekarang masih bisa diakses dan dibaca secara online, namun demikian besarnya keuntungan yang didapatkan oleh film animasi Aladdin menunjukkan bahwa film ini telah menjadi jauh lebih populer daripada teks aslinya. Oleh karena itu, penting untuk melakukan analisis secara lebih cermat mengenai film animasi Aladdin dengan melihat perubahan yang terjadi dalam teks film ini dibandingkan dengan teks aslinya. Secara spesifik, artikel ini akan membahas perubahan wacana nilai-nilai Islam yang terjadi pada film animasi Disney dibandingkan dengan wacana nilai Islam dalam teks “Aladdin and the Wonderful Lamp”.

Pentingnya menganalisis produk populer seperti film didukung oleh kenyataan bahwa film bukan hanya berfungsi sebagai hiburan semata. Produk kultural film bisa diterima secara luas di masyarakat karena merefleksikan kegelisahan dan kerinduan penontonnya. Film juga bisa mengekspresikan persoalan-persoalan penting yang dihadapi oleh manusia dalam sejarah (Miles, 1996: x). Martin, J and Ostwalt, C (1995: vii) menyoroti bahwa film juga mempunyai potensi untuk memperkuat, menantang dan mengkristalkan perspektif tertentu tentang agama, asumsi ideologis, dan norma serta nilai-nilai. Film juga bisa menantang norma dan narasi besar yang kita yakini (Martin dan Ostwalt, 1995: vii). Peter Berger (1969) dan Clifford Geertz, (dalam Banton, 1966:1-46) menyatakan bahwa produk kultural seperti film merupakan produk *secular significances* yang mendefinisikan realitas dalam masyarakat konsumen.

Film animasi “Aladdin” yang mengadopsi cerita rakyat Aladdin menjadi terkenal dan disukai oleh penonton di seluruh dunia. Dilihat dari keberhasilannya mendatangkan keuntungan, menunjukkan fakta bahwa sinema Hollywood Amerika telah mempunyai tradisi panjang dalam memproduksi, memperkuat emosi, kohesi, dan peniruan yang merefleksikan hubungan antara Barat dan budaya Timur (Miles, 1996: 3). Namun demikian, adopsi

dari teks cerita rakyat ke film tersebut mengalami berbagai perubahan yang penting untuk dicermati, karena bagaimana budaya Timur dikonstruksi dan direpresentasikan dalam film Hollywood dengan imajinasi kolonial Hollywood dan perubahan cara pandang laki-laki Barat (Shohat, 1990: 40-42). Perspektif ini memberikan kontribusi pada analisis bagaimana film merepresentasikan orang dari etnis yang berbeda, terutama orang dari budaya Timur. Sebagai contoh, penelitian Shaheen (2001) menemukan bahwa hanya 50 tokoh Arab, termasuk perempuan Arab, yang tidak direpresentasikan sebagai “erotis, kejam, dan hina” (Shaheen, 2001: 2). Jadi hampir mayoritas tokoh Arab dalam film Hollywood direpresentasikan secara stereotip yang berkonotasi sebagai orang jahat, kejam, dan tidak berperikemanusiaan. Senada dengan Shaheen, studi oleh Riegler (2009) dan Ramji (2005), juga menyatakan bahwa Arab Muslim seringkali distereotipkan sebagai penjahat, teroris dalam sinema Hollywood; sebagaimana memperkuat konsep orientalisme (Said, 1979) yang melihat Barat sebagai lebih beradab dan lebih baik dalam memandang dunia Timur yang berbahaya dan tidak beradab.

Perubahan wacana nilai-nilai Islam yang akan dilihat pada kedua teks berimplikasi pada pendefinisian yang jelas mengenai nilai. Secara umum, nilai berarti sesuatu yang bernilai penting. Nilai juga bisa berarti prinsip atau standar yang diikuti dan dirujuk oleh orang secara terus-menerus dari generasi ke generasi. Nilai-nilai Islam merupakan standar di mana kita menilai suatu tindakan benar atau salah dan membedakan baik atau buruk. Pemahaman terhadap nilai secara normatif menunjukkan bahwa nilai disusun dalam dikotomi yang berlawanan, baik-buruk, tinggi-rendah, dan sebagainya. Cara lain memahami nilai adalah dengan berdasarkan pada kriteria subyektif. Cara yang lain adalah dengan melihat nilai tanpa rujukan penilaian yang tradisional. Nilai yang berbeda bisa muncul pada konteks yang berbeda.

Nilai-nilai Islam merujuk pada nilai-nilai penting sebagaimana berdasarkan pada dua teks utama dalam Islam, yakni al Quran dan Hadist. Islam bermakna keselamatan, berserah diri kepada Allah SWT, jadi nilai-nilai Islam berorientasi pada keselamatan dan penyerahan diri kepada Allah. Dalam teks “Aladdin and Wonderful Lamp” nilai-nilai Islam muncul dalam konteks narasi, seperti tauhid, peran keluarga dan penghormatan terhadap orang tua. Sedangkan dalam film animasi “Aladdin”, nilai yang muncul mengalami perubahan lebih cenderung untuk mendukung nilai-nilai materialisme dan kebebasan. Oleh karena itu tulisan ini akan menelaah lebih lanjut perubahan wacana nilai-nilai Islam dalam teks Aladdin dan melihat mengapa perubahan tersebut terjadi.

### Metode Penelitian

Artikel ini bertujuan untuk menggali perubahan wacana nilai Islam yang muncul dalam film animasi “Aladdin”, dibandingkan dengan cerita rakyat “Aladdin and Wonderful Lamp”. Penelaahan ini juga akan menjawab pertanyaan wacana nilai Islam apa yang ada dalam teks asli “Aladdin” dan perubahannya dalam film animasi “Aladdin”, dan mengapa perubahan wacana tersebut muncul. Wacana merupakan cara untuk mengkonstruksi pengetahuan mengenai topik atau praktik sosial tertentu; sebagaimana ide, gambar, praktik sosial yang menentukan cara mendiskusikan sesuatu, mengkonstruksi pengetahuan dan perilaku yang terkait dengan aktivitas sosial dan institusi tertentu dalam masyarakat (Hall, 1997:6).

Penelaahan ini menggunakan Analisis Wacana Kritis (AWK) yang mencakup analisis teks dan konteks (Meyer dan Wodak, 2001). Secara khusus, aplikasi AWK menurut Fairclough meliputi tiga tahapan analisis. *Tingkatan pertama*, tingkatan mikro berfokus pada analisis praktik bahasa. Dalam analisis ini, fokusnya ada pada piranti bahasa seperti metafora, kata-kata tertentu yang dipakai, kata yang diulang-ulang, penamaan, dan sebagainya. *Pada tingkatan kedua*, tingkatan meso merupakan analisis praktik wacana yang meliputi intertekstualitas ide dan konsep yang menunjukkan rujukan dalam suatu konsep atau peristiwa naratif tertentu. Intertekstualitas ini menunjukkan produksi dan konsumsi teks. *Pada tingkatan ketiga* adalah tingkatan makro yang menginterpretasikan praktik sosial, konteks sosial dari suatu peristiwa naratif (Fairclough, 1989; Udasmoro, 2014).

Film animasi “Aladdin” merupakan film animasi musik, yang menurut Dick (2005: 122-123) animasi musik merupakan jenis film musikal yang paling populer. Bangkitnya minat terhadap film musikal ini mendapatkan sumbangan besar karena duet Alan Menken (musik) dan Howard Ashman (lirik) yang telah berpengalaman dalam kolaborasi dalam berbagai film animasi musikal seperti “The Little Mermaid” (1988) dan “Beauty and the Beast” (1991) yang juga menangani musik serta lirik film animasi “Aladdin”.

Pemahaman gambar sebagai teks dalam AWK dapat dilihat dari konsep yang ditawarkan oleh Leeuwen (2005: 138-148) melalui analisis gambar dengan mencermati bagaimana gambar mendeskripsikan orang dan relasi antara gambar dan penontonnya. Ada tiga dimensi yang dipertimbangkan, yaitu: (1) jarak sosial antara orang yang ada di gambar dan penonton; (2) relasi sosial antara orang yang ditonton dan penonton; (3) interaksi sosial antara orang yang ada di gambar dan penonton (Leeuwen, 2005: 138). Selain itu, Leeuwen



memberikan analisis pada bagaimana gambar mendeskripsikan orang yang bisa dianalisis dari aspek, eksklusi, peran, spesifik/generik, individu/kelompok, dan kategorisasi (Leeuwen, 2005: 147-8). Eksklusi mendiskusikan siapa yang disebut dan siapa yang dihilangkan dalam gambar. Peran orang menunjukkan bagaimana seseorang digambarkan. Orang dalam gambar juga dianalisis melalui gambar dengan kategori spesifik atau umum yang digambarkan sebagai individu atau anggota kelompok. Individu menunjukkan identitas yang kuat dan jelas, sedangkan kelompok menunjukkan keseragaman dan cenderung mengaburkan identitas individu.

### **Diskusi: Aladdin yang Saleh dan Aladdin yang Amerika**

Tulisan ini akan menganalisis wacana perubahan nilai Islam dalam cerita Aladdin yang judulnya dalam bahasa Inggris "*The Story of 'Ala-ed-Din and the Wonderful Lamp'*" (disingkat dengan TSAWL) diambil dari laman bartley.com dan cerita "Aladdin" dalam film animasi Disney. Perbedaan antara cerita Aladdin dalam TSAWL dan Disney terutama dalam wacana perubahan nilai-nilai Islam akan dibahas sebagai berikut.

Cerita "Aladdin" dalam TSAWL berlatar tempat di China, sedangkan cerita Aladdin dalam film berlatar tempat fiktif bernama Agrabah. Di China, diceritakan bahwa Aladdin adalah seorang anak lelaki berusia sekitar 10-an tahun yang tinggal bersama ibunya, seorang janda yang suaminya telah meninggal dunia. Keluarga tersebut hidup sangat sederhana dan tidak mempunyai harta benda namun meskipun miskin, mereka hidup dalam masyarakat muslim yang relatif bahagia dan tidak banyak masalah. Persoalan tidak muncul dari kondisi sosial geografis secara lokal. Masalah muncul dalam cerita Aladdin ini ketika datang seorang ahli sihir dari negeri yang jauh. Dalam cerita "Aladdin" Disney, nama tempat fiktif Agrabah merujuk pada tempat yang disebut sebagai semenanjung Arabia. Narator dalam film tersebut menceritakannya di bagian awal - dalam sebuah nyanyian - bahwa tempat tersebut mempunyai karakteristik gurun dengan suhu tinggi, rombongan unta-unta sebagai moda transportasi, dan nama karakter yang mayoritas berbahasa Arab. Deskripsi karakteristik orang dan tempat mempunyai peran penting dalam membangun konflik dalam cerita.

Dalam cerita "Aladdin" TSAWL nama Aladdin ditulis dalam ejaan berbahasa Arab "*Ala-ed dien*" yang secara harfiah berarti "agama". Sebagai anak lelaki, Aladdin digambarkan anak kecil belum memahami tanggung jawab sebagaimana lelaki dewasa untuk mencari nafkah atau belajar ketrampilan

tertentu sebagai bekal untuk mencari nafkah. Ibunya bekerja seadanya untuk memenuhi kebutuhan dan dia tetap menyayangi anak lelakinya. Sebagai orang tua tunggal, ibu Aladdin harus merawat anak lelaki satu-satunya sepeninggal suaminya. Oleh karenanya sang ibu juga mempunyai peran penting bagi tumbuh besarnya Aladdin terlebih ketika ada persoalan muncul, yakni ketika datang seorang asing ahli sihir (the Moor) yang datang dan mengaku sebagai paman Aladdin. Moor yang ahli sihir ini harus melakukan tipuan-tipuan yang banyak dan beragam untuk mengelabui Aladdin dan ibunya. Setelah berbagai strategi yang dilakukan si ahli sihir, ibu Aladdin percaya kepadanya dan mengizinkan anaknya diajak oleh lelaki Moor tersebut. Narasi ini juga menunjukkan bahwa Aladdin dikonstruksi sebagai anak sangat mempercayai ibunya, menjadikan ibu sebagai tempat berkonsultasi mengenai berbagai hal yang asing dan ibunya menjadi tempat sumber pengetahuan serta pertimbangan yang tepat baginya.

Aladdin dan ibunya digambarkan sebagai orang yang menganut Islam dan mempraktikkan nilai-nilai Islam dalam kehidupannya. Dalam TSAWL, banyak dikutip bagaimana Aladdin dan ibunya selalu berdoa kepada Allah SWT dan bertauhid dalam perilakunya. Sang ibu selalu berpandangan bahwa setiap makanan dan kesejahteraan yang didapatkan adalah dari Tuhan yang mahabesar, bukan dari jin. Aladdin juga mempunyai pemahaman yang sama bahwa jin yang telah membantu dan memberikan pertolongan secara ajaib dengan memberinya makanan yang diminta, tidak lain merupakan kepanjangan tangan dari Tuhan yang mahakuasa. Aladdin selalu mengatakan bahwa semua yang didapatkan adalah dari Tuhan dan dia selalu berdoa kepada Tuhan untuk menolongnya mengatasi masalah. Sebagai contoh, ketika Aladdin dijebak oleh ahli sihir dari Moor untuk mencari lampu ajaib di dalam goa ajaib dan kemudian dikubur di dalam gua, Aladdin hanya bisa berdo'a berserah diri kepada Allah SWT yang maha penolong, dengan doa sebagai berikut:

*"I testify that there is no God but thee alone, the mighty, the omnipotent, the all conquering, the quickener of the dead, creator of needs and fulfiller thereof, who dispellest troubles and anxieties and turnest them into joy. Thou sufficest me, and thou art the best of protectors; and I testify that Mohammad is thy servant and apostle. O my God, by his favour with thee, release me from this calamity."*

Doa yang disampaikan oleh Aladdin di atas, bermakna bahwa dia bersyahadat dan bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah yang mahabesar, yang mahakuasa, sang penakluk yang menentukan kematian, sang pencipta "kebutuhan" dan yang memenuhinya, yang mahaagung, menyingkirkan kesulitan dan kekhawatiran dan membawa kebahagiaan. Tuhan adalah pelindung dan

sebaik-baik pelindung. Aladdin juga mendeklarasikan bahwa Muhammad adalah rasul dan utusan-Nya. Dengan segala keagungan dan kekuasaan-Nya, maka Aladdin memohon untuk bisa lepas dari bencana tersebut. Doa ini mengkonstruksi Aladdin sebagai pemuda yang saleh dan bertauhid. Dia hanya beriman kepada Allah dan mengakui bahwa Muhammad adalah utusan Allah. Aladdin tidak menempatkan jin sebagai penolong, kecuali sebagai “alat” bagi Allah untuk menolongnya.

Wacana akan kesalehan pada diri Aladdin dan ibunya mengkonstruksi karakteristik Aladdin dan ibunya dalam TSAWL sebagai anak-beranak yang saleh dan meski hidup dalam kemiskinan, tetapi tidak membuat mereka menjadi serakah dan berpaling pada materialisme. Mereka juga tidak memuja kekayaan material ketika mendapatkan fasilitas untuk menguasai sumber materi. Berbekal tauhid yang mereka pegang kuat dan diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari, mereka tidak menjadi orang yang serakah. Ketika jin bisa menyediakan makanan yang diminta oleh Aladdin, pemuda ini tidak kemudian menjadi serakah meminta yang lebih banyak. Aladdin hanya meminta apa yang dia butuhkan saat itu. Ketika makanan telah habis, Aladdin berpikir untuk menjual piring dan mangkuk yang menjadi tempat makanan yang diberikan oleh jin. Satu per satu piring dan mangkuk tersebut dijual untuk memenuhi kebutuhan dasar keluarga miskin tersebut. Ketika Aladdin berkali-kali menjual piring dan mangkuk perak, maka Aladdin menjadi akrab dengan dunia perdagangan barang-barang emas-perak yang ada di pasar, dan hal ini membuka pintu rejeki yang berimplikasi pada peningkatan status sosial ekonominya.

Sebagai penganut Islam yang saleh, Aladdin dan ibunya sangat sadar menempatkan jin sebagai penolong yang ada dalam kendali mereka sebagai manusia yang menguasai jin. Hal ini berimplikasi bahwa mereka tidak menjadi tunduk atau menyembah kepada jin. Bahkan ibu Aladdin sangat berhati-hati berurusan dengan jin ini, tidak mau secara langsung berurusan dengan makhluk jin karena takut tergelincir menjadi pemuja jin, karena dia yakin bahwa Rasulullah tidak mengizinkan mereka membuat perjanjian dengan Jin. Dalam hal ini, Aladdin tetap memegang relasi kekuasaan sebagai orang yang menguasai jin bukan sebaliknya. Aladdin menyimpan lampu dan cincin yang berisi jin. Aladdin hanya meminta bantuan jin tersebut ketika dia membutuhkannya. Dengan bantuan jin menyediakan makanan yang disajikan dalam nampan dan piring emas dan perak, Aladdin dan ibunya bisa bertahan hidup dan bahkan menjadi lebih makmur karena mereka menjual nampan

dan piring berharga tersebut.

Wacana keluarga sebagai unit terkecil dalam suatu masyarakat, mendapatkan arti penting dalam cerita TSAWL. Meskipun keluarga kecil, Aladdin tetap menghormati ibunya sebagai kepala keluarga yang berperan penting dalam kehidupannya. Setiap persoalan yang dihadapi Aladdin dikonsultasikan dengan ibunya. Ketika Aladdin tertarik dengan satu-satunya putri Sultan, Badr-el-Budur, maka ibu Aladdin mengambil peranan terpenting untuk mengajukan lamaran terhadap Puteri Badr-el Budur. Sebagai keluarga yang miskin dan tidak terkenal, misi yang dijalankan oleh ibu Aladdin nampak tidak mungkin untuk dicapai. Namun demikian, Aladdin mendorong dan bahkan memaksa ibunya untuk menghadap Sultan. Aladdin dan ibunya bekerja sama menyusun strategi untuk menyukseskan misi melamar putri Sultan.

Sultan merupakan penguasa tertinggi dalam sebuah wilayah yang mempunyai status sosial politik tertinggi. Hal ini berlawanan dengan status sosial Aladdin dan ibunya yang merupakan rakyat jelata dengan status sosial bawah. Namun demikian, Aladdin mempunyai semangat untuk menaklukkan persoalan kesenjangan status sosial ini. Ibunya merupakan modal penting baginya untuk meraih cita-citanya. Ibunya, meskipun tua dan miskin mempunyai martabat yang membuatnya percaya diri untuk memperjuangkan cita-citanya. Ibunya setiap hari muncul di hadapan Sultan di istana, meskipun dalam waktu beberapa lama tidak dihiraukan oleh Sultan. Dengan membawa berbagai barang berharga, ibu Aladdin mencoba untuk bisa mengakses komunikasi dengan Sultan. Strategi Aladdin dan ibunya membuahkan hasil sehingga ibunya dijanjikan dalam waktu tiga bulan ke depan Aladdin akan dipertemukan dan dinikahkan putrinya. Namun ketika janji Sultan ini dilanggar sendiri oleh Sultan dan penasihatnya, Aladdin menempuh strategi lain. Aladdin meminta jinnya untuk memindahkan kamar Puteri Badr-el Budur setiap malam. Narasi ini mengkonstruksi suatu gagasan bahwa "*power*" tidak hanya dimiliki oleh orang yang mempunyai kekuasaan secara struktural, seperti Sultan. Setiap orang bisa membangun kekuasaan dalam berbagai bentuk yang berbeda, yang seringkali tidak diketahui oleh pihak lain yang terpaksa melihat kekuasaan struktural. "*Power*" yang dimiliki oleh Aladdin terhadap jin menunjukkan bahwa kekuasaan Aladdin bisa mengalahkan kekuasaan struktural seorang Sultan.

Aladdin dan ibunya terbukti berhasil menjalankan misi yang diembannya. Ibu Aladdin berhasil melamar dan mendapatkan Puteri Badr-el Budur untuk menjadi istri Aladdin. Narasi ini menunjukkan kecerdikan dan keteguhan Aladdin dan ibunya dalam memperjuangkan kepentingannya dengan tetap

bersandar kepada nilai-nilai ketauhidan dan nilai keislaman berkaitan dengan keluarga. Dalam tradisi Islam, seorang anak perempuan dilamar untuk dijadikan istri. Mahar serta berbagai benda berharga yang diberikan oleh Aladdin kepada Sultan mendapatkan penghargaan dari Sultan. Ibu Aladdin sebagai satu-satunya orang tua Aladdin mendapatkan kehormatan dan tugas mulia untuk melamar perempuan untuk anaknya. Narasi ini mengkonstruksi pentingnya nilai keluarga dalam masyarakat muslim. Upaya-upaya yang dilakukan oleh ibu Aladdin sangat mendukung peran penting orang tua bagi generasi berikutnya. Kepercayaan yang ditanamkan orang tua kepada anak dan kepercayaan anak kepada orang tua juga menjadi faktor yang menjadikan keluarga menjadi unit penting dalam memperkokoh tatanan sosial dalam masyarakat yang menjamin keberlangsungan dan kesejahteraan generasi berikutnya.

Film animasi Disney mengkonstruksi Aladdin sebagai seorang pemuda miskin yang tidak mempunyai pekerjaan dan melakukan kejahatan kecil-kecilan untuk bertahan hidup. Aladdin hidup sendiri secara bebas, tidak mempunyai orang tua dan hanya ditemani oleh seekor monyet yang dia beri nama "Abu". Setiap hari Aladdin dan Abu berjalan-jalan di pasar, mencuri buah atau sepotong roti di lapak pedagang untuk mengganjal perut. Aladdin tinggal di sebuah bagian atas bangunan yang tak terpakai dalam sebuah gedung yang berfungsi sebagai tempat untuk tidur, sebagaimana gelandangan tidur di sembarang tempat. Dalam film animasi ini, mencuri kecil-kecilan yang dilakukan oleh Aladdin, dijustifikasi sebagai kejahatan yang baik, yang dilakukan karena terpaksa sehingga tidak bisa dikatakan sebagai kejahatan. Dengan ringan Aladdin dan Abu berjalan-jalan dan mencuri buah untuk dimakan sendiri ataupun untuk diberikan kepada anak kecil lain yang nampak lapar. Peristiwa seperti ini mengkonstruksi Aladdin hidup dalam kemiskinan dan masyarakatnya yang tidak terlalu peduli dengan kaum miskin.

Muncul paradoks dalam menggambarkan Aladdin dalam film animasi Aladdin ini. Meskipun digambarkan sebagai gelandangan yang tidak mempunyai tempat tinggal dan memenuhi kebutuhannya dengan mencuri, film animasi ini menggambarkan Aladdin sebagai pemuda tampan, badan atletis dengan kulit yang lebih terang dibandingkan tokoh yang ada dalam film ini. Aladdin juga direpresentasikan sebagai pemuda yang bebas, tidak mempunyai ikatan keluarga dengan siapapun, dan tidak menjalankan suatu agama apapun. Aladdin digambarkan sebagai agnostik, orang yang tidak meyakini suatu agama, namun mengakui bahwa Tuhan itu ada. Agnostik menjadi kecenderungan yang banyak dianut orang dalam budaya Barat (Amerika dan Eropa). Dalam

film ini, sikap dan keputusan yang dilakukan Aladdin lebih sering berdasarkan pada rasionalitas atau pertimbangan akal sehat.

Penggambaran Aladdin dalam film animasi Disney sebagaimana dijelaskan di atas tidak terlepas dari kecenderungan Disney melakukan *stereotyping* sebagaimana penelitian yang dilakukan oleh Jurado, *The Magical Negro in Disney Films* (2013) yang melihat adanya stereotip positif “*magical negro*” (negro yang ajaib) namun demikian stereotip ini tetap saja berakar pada penggambaran karakter kulit hitam dalam film Amerika di masa awal. Penelitian Jurado menyimpulkan bahwa di abad 21 ini stereotip yang berdasarkan perbedaan ras masih saja menonjolkan persepsi yang berbahaya terhadap orang Amerika kulit hitam dan kelompok etnis minoritas selain kulit putih di Amerika Serikat (Jurado, 2013). Sementara penelitian Shaheen (2001) menyimpulkan bahwa Aladdin merupakan film animasi yang sangat rasis dengan penggambaran *stereotyping* negatif terhadap tokoh-tokoh yang beridentitas Arab.

Berbagai makhluk lain yang menyertai Aladdin dalam film Aladdin, seperti monyet Abu dan Jin Cincin, Jin Lampu, Karpets Ajaib, semuanya dikonstruksi sebagai kawan yang memberikan bantuan kepada Aladdin dalam mengatasi berbagai persoalan yang dihadapinya. Ketika Aladdin terjebak dalam gua ajaib, karpets ajaiblah yang membantunya menuntun ke arah jalur yang membuat dia selamat. Ketika ingin keluar dari gua ajaib, jin yang secara tidak sengaja dia keluarkan dengan cara menyentuh lampu, memberikan pertolongan dengan mengeluarkan Aladdin dan Abu serta Karpets Ajaib keluar dari gua. Percakapan dan interaksi di antara Aladdin dan berbagai makhluk non manusia tersebut terjalin secara setara. Dalam hal ini Aladdin memperlakukan mereka semua sebagai temannya, bukan sebagai budak yang dikuasai.

Jin dalam TSAWL adalah makhluk yang ada dalam kekuasaan manusia. Jin Lampu yang diceritakan adalah sejenis Jin Marid (Jin milik Nabi Sulaiman) dan Ifrit, yaitu jin yang mempunyai kekuatan besar dan menjadi budak manusia yang menguasai lampu ajaib dan cincin ajaib. Ifrit mempunyai kekuasaan yang lebih besar daripada jin yang lain. Dalam perspektif muslim, jin merupakan makhluk yang diciptakan Allah dari api. Sebagian mereka disebut sebagai jin baik dalam arti tidak merusak atau mengganggu manusia bahkan sebaliknya mau mengabdikan kekuatan yang dimilikinya kepada manusia dan ada sebagian lain adalah jin buruk yang mempunyai sifat sebaliknya, yaitu mengganggu atau merusak manusia, tidak mau ditundukkan manusia. Dalam konsep tauhid Islam, manusia tidak boleh mengabdikan atau tunduk kepada makhluk selain Allah SWT. Manusia tidak boleh tunduk kepada makhluk seperti jin. Dalam

konteks ini, eksistensi jin sangatlah problematik bagi manusia. Di satu sisi jin bisa membantu manusia melalui kekuatan besar yang dimilikinya dan tidak dimiliki manusia. Di sisi lain, jin bisa memperangkap manusia untuk menjadi budaknya, menyaingi ketundukan manusia kepada Allah SWT. Manusia yang gagal mengenali persoalan ini akan terjebak menjadi budak jin.

Karakter jin dalam film animasi *Aladdin* divisualkan sebagai makhluk besar, seperti balon raksasa, berwarna biru, mempunyai kekuatan besar, dan dia menjadi budak bagi manusia yang menguasai lampu. Dalam film ini, jin yang ditampilkan sebagai makhluk lucu berwarna biru menjadi ikon yang paling terkenal, karena grafik visual ini merepresentasikan makhluk supranatural yang lucu dan ramah, bukannya makhluk yang menakutkan dan misterius berbahaya. Karakter jin ini sangat terkenal sehingga banyak penonton yang jatuh cinta terutama karena humornya. Dalam berbagai iklan film animasi karakter jin berwarna biru ini bahkan mendominasi apalagi didukung oleh pengisi suara Robin William yang terkenal dengan karakter dan suaranya yang khas dan lucu.

Film animasi “*Aladdin*” mengkonstruksi jin sebagai makhluk yang lucu, akrab bagi penonton, dan penolong terhadap manusia. Dengan kekuatan ajaibnya yang besar, dia bisa mengabdikan kepada manusia. Namun, jin di sini dikonstruksi sebagai makhluk yang mempunyai ‘daya tawar’ kepada manusia, selain karena kekuatan ajaibnya yang luar biasa yang bisa memenuhi apapun keinginan manusia, jin juga memberikan “syarat dan ketentuan” yang berlaku untuk layanan yang dia berikan. Dalam film animasi ini jin hanya memberikan tiga peluang permintaan yang bisa dilakukan oleh *Aladdin*. Selain itu, dia membatasi bahwa permintaan tersebut tidak boleh melanggar tiga hal, yakni membunuh orang, membangkitkan orang mati, dan membuat orang lain jatuh cinta. Pembatasan dan ketentuan seperti ini mengkonstruksi kekuatan daya tawar Jin Lampu terhadap manusia.

Permintaan pertama *Aladdin* setelah keluar dari gua ajaib adalah ingin menjadi seorang pangeran dengan segala atributnya yang akan digunakan untuk melamar Putri Jasmine. Permintaan kedua adalah mengembalikan istananya setelah istana dan isinya sempat dibuang oleh Jafar dengan ilmu hitamnya. Permintaan yang ketiga, dan yang paling penting buat Jin Lampu, adalah *Aladdin* menjanjikan akan memberikan kebebasan bagi Jin Lampu. Janji ini dilontarkan oleh *Aladdin* setelah dia merasa berhutang budi kepada Jin Lampu dan berterima kasih atas jasa yang diberikan oleh Jin. Jin menyambut permintaan ketiga ini dengan antusias meskipun dia tidak yakin pada awalnya.



Aladdin juga ragu ketika mengatakan permintaan ini karena dampaknya adalah dia akan kehilangan modal penting dalam hidupnya. Namun, akhirnya Aladdin membebaskan Jin Lampu, setelah persoalan terselesaikan. Jafar bisa dikalahkan dan diubah menjadi jin yang terbelenggu di dalam lampu, kemudian dibuang jauh dari kehidupan manusia selama ratusan tahun.

Wacana kebebasan muncul dalam narasi pembebasan Jin Lampu dari kewajibannya untuk mengabdikan kepada manusia yang menguasai lampu. Ide untuk membebaskan jin ini sejalan dengan nilai kebebasan yang diklaim sebagai salah satu nilai penting dalam masyarakat Barat dan Amerika. Gagasan membebaskan jin ini diperkuat dan dikampanyekan dalam film animasi ini karena jin yang oleh masyarakat Timur digambarkan sebagai makhluk yang terbelenggu. Pandangan tersebut ditentang oleh nilai-nilai Barat yang membuat jin mempunyai hak kebebasan sebagaimana manusia dan makhluk lain di bumi.

Karakteristik tokoh Aladdin dalam film animasi Aladdin digambarkan secara metaforis sebagai *"diamond in the rough"*. Perumpamaan ini secara harfiah berarti permata yang belum diasah. *"Diamond in the rough"* mempunyai karakteristik yang masih kasar, tidak halus, tidak sopan dalam tampilannya, baik itu dalam cara berbicara dan berpakaian. Namun, dia mempunyai potensi kualitas bagus di balik penampilannya yang norak. Aladdin juga digambarkan sebagai seorang pemuda yang tidak hidup dalam kondisi normal dalam sebuah keluarga, atau mempunyai pekerjaan tertentu. Dia digambarkan sebagai pemuda pengangguran dan berkeliaran di pasar, di jalanan tanpa mempunyai kegiatan yang jelas. Dia tidak mempunyai apa-apa, hanya kain yang melekat di tubuhnya. Tubuhnya ramping dan gesit, karena dia harus sering berlari dan melompat menghindari kejaran orang yang ingin menangkapnya. Meskipun sangat miskin, Aladdin mempunyai kualitas diri yang bagus, seperti dermawan, mempunyai solidaritas yang tinggi dengan sesama, berani menantang pangeran yang perilakunya buruk dan cerdik menantang ahli sihir yang kuat. Kualitasnya sebagai *"diamond in the rough"* menjadi kunci kesuksesan dia dalam mendapatkan lampu di gua ajaib.

Gua ajaib hanya mengizinkan orang yang baik untuk masuk ke dalam gua tempat persembunyian lampu ajaib. Untuk mendapatkan lampu ajaib ini, Jafar dukun itu membuat jebakan untuk Aladdin, supaya dia masuk ke dalam gua dan membawa lampu ajaib untuk Jafar. Aladdin sungguh berani dan cerdik sehingga dia sukses mendapatkan lampu ajaib, sementara dukun jahat Jafar selalu melakukan kecurangan untuk mendapatkan lampu ajaib.



Aladdin sebagai pahlawan dalam film animasi ini direpresentasikan sebagai pahlawan ideal Amerika. Sesuai dengan konstruk mitos kepahlawanan yang didengungkan dari “*American dream*” bahwa orang biasa, siapa saja bisa mendapatkan keberhasilan hidup dengan hidup dan berjuang di Amerika. Kesuksesan diindikasikan dengan kepemilikan materi seperti rumah, mobil, uang, dan popularitas. Nilai yang dikaitkan dengan kualitas “*American dream*”, adalah lelaki muda yang mempunyai jalur kehidupan “*hero from zero*” (pahlawan dari nol).

Aladdin dalam film Disney digambarkan secara fisik berbeda dari karakter lain dalam film animasi tersebut. Aladdin direpresentasikan sebagai anak muda yang tampan, atletis, “bertampang Amerika” dengan kulit lebih terang, dan semua karakteristik yang baik. Karakter lain yang dipotret sebagai orang Arab, mempunyai kulit hitam, berjanggut, mewakili orang yang jahat dan orang yang buruk perangainya. Sebagaimana muncul pada karakter pedagang buah di pasar yang ditampilkan sebagai lelaki yang bertampang jelek, berbadan besar, dan jahat dengan pisau besar di tangan. Karakter lain, narator film ini yang tidak jujur dengan barang dagangan yang dia jual, dan para pengawal kerajaan yang dideskripsikan sebagai sekelompok orang yang bodoh dan berbadan besar dan beramai-ramai mengacungkan pedang dan mengejar Aladdin seorang. Sang penjahat, Jafar juga direpresentasikan sebagai lelaki tua kulit hitam mata dan ekspresi mulut menakutkan, selalu mengenakan jubah hitam panjang, misterius, dan berbahaya. Yang diparafrasekan menjadi “*a dark man with a dark purpose*”.

Melekatkan sifat tertentu yang buruk atau jahat pada kelompok atau identitas etnis tertentu merupakan bentuk “meliyankan” yang membangun pemisahan identitas antara “kami” dan “mereka”. Orang kulit putih dikonotasikan sebagai “baik” dan “pahlawan” sementara yang berkulit gelap distereotipkan sebagai jahat dan buruk (Young, 1996). Aladdin dalam film Disney dikonstruksi sebagai pahlawan berkulit terang, berwajah tampan seperti aktor Hollywood dengan karakteristik yang lincah bergerak, sederhana, dan semua label baik. Sementara “mereka” direpresentasikan oleh orang Arab semuanya, narator, penjual di pasar, para pengawal di kerajaan, Jafar si ahli ilmu hitam, semuanya dikonstruksi sebagai berkulit gelap dan jahat.

Berlatar kultural masyarakat muslim, praktik “meliyankan” atau “*othering*” dalam TSAWL muncul terhadap para pedagang Yahudi. Pertama kali Aladdin menjual nampan dan piring emas perak kepada pedagang Yahudi, dia mendapatkan satu dinar untuk nampan emas. Aladdin tidak paham nilai

tukar barang tersebut, dan satu dinar sudah dianggap harga bagus karena sudah bisa dia tukarkan dengan makanan. Setelah beberapa kali menjualnya kepada pedagang Yahudi, dia kebetulan dihadang penjual muslim, yang kemudian membeli nampan emas dengan 70 dinar. Aladdin terkejut dan bahagia meendapatkan nilai tukar yang jauh lebih bagus. Pedagang muslim tadi sambil memberitahu supaya Aladdin tidak bertransaksi dengan pedagang Yahudi yang licik dan tidak adil. Narasi ini mengkonstruksi stereotip orang Yahudi sebagai orang tamak, tidak jujur, dan tidak adil. Konstruksi stereotip terhadap Yahudi ini cukup kuat dalam masyarakat muslim.

Wacana yang menganggap Yahudi sebagai “musuh” muncul dalam cerita TSAWL dikonstruksi oleh masyarakat muslim di China. Persewaan muslim dan Yahudi telah lama berakar dalam komunitas muslim yang dijustifikasi dalam sejarah dan teks Al Quran. Wacana meliyankan direproduksi dalam cerita Aladdin di abad jaman Keemasan Islam yang merefleksikan imajinasi orang muslim terhadap orang Yahudi yang dikonsumsi sejak jaman kuno. Namun, praktik “meliyankan” terhadap Yahudi ini tidak muncul dalam film animasi Disney karena mayoritas pebisnis yang menguasai Hollywood adalah orang Amerika keturunan Yahudi.

Film animasi Disney yang meliyankan Jafar, lelaki Arab berkulit hitam. Jafar memiliki gambaran visual yang seram, hitam, hidung panjang, mata hitam lebar, mata dan mulut yang serba lebar dan hitam. Jafar disebut sebagai “*a dark man with a dark purpose*”, yang menekankan kejahatannya bersanding dengan kegelapan tampilannya. Sebagai penasihat Sultan, Jafar mempunyai akses politik yang besar di kerajaan dan mampu mempengaruhi Sultan dengan kekuatan sihirnya. Dia juga digambarkan sebagai orang yang berambisi untuk mendapatkan kekuatan yang paling besar yang tidak tertandingi.

Meliyankan orang Arab berkulit hitam dalam film Disney mengkonstruksi identitas musuh dalam imajinasi orang Barat yang masih selalu diproduksi dan dikonsumsi oleh masyarakat Barat. Karena film ini juga dikonsumsi oleh masyarakat dunia, maka produksi “stereotip” ini juga kemudian dikonsumsi bukan hanya orang Barat namun berbagai bangsa lain di dunia. Produksi dan konsumsi identitas Arab sebagai “*liyan*” disebarkan melalui budaya populer seperti sinema Hollywood.

Putri Sultan bernama Badr-el Budur (bahasa Arab berarti bulan purnama) dalam TSAWL digambarkan sebagai anak perempuan yang sangat patuh kepada ayahnya. Sebagaimana nilai-nilai Islam yang mengajarkan kepatuhan anak kepada orang tuanya dan semua tradisi yang ada. Dia menikah dengan

Aladdin setelah Sultan setuju dan menerima Aladdin. Aladdin telah melalui perjuangan panjang dengan ibunya untuk meyakinkan dan memenangkan hati sang Sultan. Putri Badr-el Budr mematuhi orang tuanya dan tidak ada pertanyaan serta keraguan. Narasi ini memperkuat kultur patriarkis di mana nasib perempuan dipercayakan dalam kekuasaan lelaki.

Sedangkan dalam film animasi Disney, anak perempuan Sultan bernama Jasmine (istilah bahasa Inggris berarti bunga Melati). Putri Jasmine dideskripsikan sebagai anak perempuan yang memberontak dengan tradisi. Dia tidak mau menerima para pangeran yang melamarnya untuk dijadikan istri. Dia bosan dengan kehidupan di istana yang banyak mengatur semua yang dia lakukan dan yang dia katakan. Dia mempertanyakan otoritas terhadap dirinya sendiri yang tidak dimilikinya. Putri Jasmine direpresentasikan sebagai perempuan muda cantik, seksi, dengan kulit terang, tubuh seksi, rambut hitam panjang bergaun ketat dengan memperlihatkan perut. Palmer (2000) menyimpulkan bahwa Jasmine dikonstruksi sebagai tokoh perempuan Disney yang paling seksi di antara semua tokoh perempuan dalam film Disney (Palmer, 2000: 108). Konstruksi identitas Putri Jasmine dalam film animasi Aladdin ini tidak terlepas dari cara pandang lelaki barat terhadap kecantikan perempuan Timur. Pemberontakan dan sedikit penolakan perempuan ditolerir dalam paradigma ini selama ia tidak merubah tatanan dan norma sosial yang ada. Putri Jasmine akhirnya menikah dengan Aladdin, memperkuat norma sosial perkawinan yang ada. Hal yang sama terjadi pada cerita Aladdin di TSAWL, di mana Putri Badr-el Budr direpresentasikan sebagai perempuan muda yang sangat patuh terhadap masyarakat patriarkis tradisional, di mana perempuan dikonstruksi sebagai tidak mempunyai "agency" kecuali mendukung norma yang ada.

### **Simpulan**

Film animasi "Aladdin" menunjukkan bahwa Disney mengadaptasi cerita "The Story of Aladdin and Wonderful Lamp (TSAWL)" dari buku cerita "Arabian Nights" dengan mengubah berbagai wacana penting. Wacana nilai Islam sangat kuat dikonsumsi dan diproduksi dalam cerita TSAWL, terutama wacana ketauhidan dan nilai-nilai Islam seperti pentingnya keluarga dan penghargaan peran orang tua. Wacana ini dibangun melalui karakterisasi pada diri Aladdin dan ibunya serta komunitas sekelilingnya. Wacana ketauhidan dibuktikan melalui interaksi Aladdin dengan Jin Marid dan Ifrit. Aladdin membangun relasi kuasa terhadap jin secara lebih kuat, sehingga jin tersebut tunduk kepadanya bukan sebaliknya.

Wacana ketauhidan dan nilai keluarga ini dihilangkan sama sekali dalam cerita Aladdin yang ditayangkan dalam film animasi “Aladdin” produksi Disney Picture. Dalam film animasi ini, wacana yang mengemuka adalah wacana kebebasan. Aladdin sebagai pemuda yang bebas, tidak terikat dengan relasi keluarga atau relasi sosial dengan masyarakat sekitarnya. Wacana kebebasan juga ditunjukkan melalui dibebaskannya Jin Lampu oleh Aladdin yang mengkampanyekan nilai-nilai kebebasan bagi semua makhluk di muka bumi. Dalam film animasi, Aladdin dikonstruksi sebagai sosok yang sesuai dengan karakteristik Amerika, “American dream” yang menjadi pahlawan meskipun dia orang biasa, bukan siapa-siapa. Aladdin juga mengkampanyekan kesetaraan di antara semua makhluk. Dalam konteks hubungan internasional, kepahlawanan Amerika ini penting dibangun dan menjadi agenda bagi Hollywood untuk menyebarkan mitos kepahlawanan Amerika. Mitos ini disosialisasikan ke seluruh dunia melalui budaya populer, mempertegas peran film sebagai “*soft power*”. Wacana nilai keislaman dalam film Aladdin sama sekali tidak nampak. Hal ini berarti bahwa masyarakat dunia dan masyarakat muslim harus selalu kritis dalam mengkonsumsi produk budaya populer, mengingat peran produk populer sebagai “*soft power*” yang mampu membentuk dan menghegemoni realitas.

### Daftar Pustaka

- Bryant, D. M. (1982). “Cinema, Religion, and Popular Culture,” in *Religion in Film*, eds., John R. May and Michael Bird. Knoxville: University of Tennessee Press.
- Crane, D. (2014). Cultural globalization and the dominance of the American film industry: cultural policies, national film industries, and transnational film, *International Journal of Cultural Policy*, 20:4, 365-382, DOI: 10.1080/10286632.2013.832233
- Dick, B. F. (2005). *Anatomy of Film 5th Ed.* London: Palgrave Macmillan.
- Durham, G. M. and Kellner, D M. (2006). *Media and Cultural Studies: Keywords*. Revised Ed. Malden USA: Blackwell Publishing
- Fairclough, N. (1989). *Language and Power*. UK: Longman Group UK Limited.
- Fiske, J. (2007). *Cultural and Communication Studies, Sebuah Pengantar paling*

*Komprehensif*. Yogyakarta: Jalasutra.

- Gardels, N. dan Medavoy, M. (2009). *American Idol after Iraq: Competing for Hearts and Minds in The Global Media Age*. UK: Wiley-Blackwell
- Gerges, F. A. (1999). *America and Political Islam; Clash of Cultures or Clash of Interests?* UK: Cambridge University Press
- Grossberg, L., Wartella, E., Whitney, DC., Wise, J. M. (2006). *Media Making: Mass Media in a Popular Culture*. California: Sage Publication.
- Habermas, J. (2006) The Public Sphere: An Encyclopedia Article dalam Durham, M. G and Kellner, D. M. (ed). 2006. *Media and Cultural Studies: Key Works*, USA: Blackwell Publishing
- Hall, S. (1997). *Representation Cultural Representations and Signifying Practice*. USA: The Open University. Sage Publication.Ltd.
- Halliday, F.( 2003). *Islam and the Myth of Confrontation 2nd Ed*. London: LB Tauris
- Jurado, Kimberly G. (2013). *The “Magical Negro” in Disney Films*. Thesis in College of Communication at Hawaii Pacific University
- Leeuwen, T. (2005). *Introducing Social Semiotics*. London: Routledge
- Lewis, S. (2014). What Is Spectacle?, *Journal of Popular Film and Television*, 42:4, 214-221, DOI: 10.1080/01956051.2014.923370
- Meyer, M. and Wodak, R. (2001). *Method of CDA*. London: Sage Publication.
- Miles, M. (1996). *Seeing and Believing: Religion and Values in the Movies*. Boston: Beacon Press.
- Palmer, Janet Patricia. (2000). *Animating Cultural Politics: Disney, Race, and Social Movements in the 1990*. Dissertation. The University of Michigan.
- Ramji, R. (2005). “From *Navy Seals* to *The Siege*: Getting to Know the Muslim Terrorist, Hollywood Style”. *The Journal of Religion and Film* Vol. 9 No. 2. October 2005. <http://www.unomaha.edu/~jrf/Vol9No2/RamjiIslam.htm>

- Riegler, T. (2009). *Through the Lenses of Hollywood: Depictions of Terrorism in American Movies*.
- Said, Edward W. (1979). *Orientalism*. New York: Vintage Books Edition.
- Shaheen, J. (2000). Hollywood's Muslim Arabs. *The Muslim World* Vol. 90. <http://macdolad.hartsem.edu/articles/shaheenart1.pdf>
- Shaheen, J. (2001). *Reel Bad Arabs: How Hollywood Vilifies a People*. New York: Olive Branch Press.
- Shohat, E. (1990). Gender in Hollywood's Orient. *Middle East Report* No. 162, Jan. - Feb., 1990, pp. 40-42.
- Udasmoro, W, dkk. (2014). *Konstruksi Identitas Remaja dalam Karya Sastra*. Yogyakarta: Program Studi Sastra Perancis - FIB UGM.
- Young, L. (1996). *Fear of the 'Dark' Race: Race, Gender and Sexuality in the Cinema*. London: Routledge
- "The Story of 'Ala-ed-Din and the Wonderful Lamp'" Stories from the Thousand and One Nights. The Harvard Classics. 1909-14. <http://www.bartleby.com/16/901.html>

# SIKAP MASYARAKAT MADURA TERHADAP TRADISI CAROK: Studi Fenomenologi Nilai-Nilai Budaya Masyarakat Madura

*Rochyanto dan Marsuki*

IKIP Budi Utomo Malang

e-mail: rochyanto\_mhum@yahoo.co.id; marsukigani@yahoo.com

## Abstract

*This paper describes personal and communal attitudes of Maduranese towards carok and the reasons of existing carok. The study's approach is descriptive involving 195 Maduranese. Observation, questionnaire, and interview were implemented to collect data. Result of analysis shows 4 personal attitudes toward carok as follow: 75% accept that they are not intend to do carok, 60% accept that they will not do carok in any reason, 77.38% accept to solve all cases wisely without doing carok, and (4) 77.40% will not do carok because of being obedient to state and religious rules. While 5 Maduranese communal attitudes toward carok involve: 64.16% accept that carok is not Madura tradition, 81.11% accept that Madura community love peace, 86.11% agree that carok does not represent Maduranese, 82.44% agree that carok is bad rules, and 76.11% accept to solve all cases wisely without carok. It is also concluded that the motivation of carok are women, misunderstanding, inheritance, belief, theft, and debt problems.*

Studi ini bertujuan mendeskripsikan sikap individu dan kelompok orang Madura terhadap tradisi carok serta alasan-alasan terjadinya carok. Penelitian ini menggunakan pendekatan deskriptif dengan subyek berjumlah 195 orang. Instrumen yang digunakan adalah pengamatan, angket, dan wawancara. Berdasarkan hasil analisis, ditemukan 4 sikap individu terhadap carok meliputi 75% tidak senang memiliki tradisi carok, 60% tidak melakukan carok, 77,38%, menyelesaikan persoalan secara bijak tanpa carok, dan 77,40 tidak melakukan carok karena taat terhadap hukum negara dan agama. Sedangkan 5 sikap kelompok orang Madura terhadap carok meliputi: 64,16% menerima aarok bukanlah budaya

orang Madura, 81,11% menyatakan masyarakat Madura cinta damai, 86,11% menyatakan carok tidak mewakili orang Madura, 82,44% menerima carok merupakan perbuatan keji dan melanggar hukum, dan 76,11% menyatakan akan menyelesaikan persoalan secara bijak tanpa carok. Selain itu, ditemukan bahwa motif-motif terjadinya carok adalah karena wanita, kesalahpahaman, warisan, keyakinan, pencurian dan) hutang piutang.

*Keywords: attitude, carok, tradition, Madura*

## Pendahuluan

Kata “Madura” dalam benak sebagian orang akan terbayang alam yang tandus, perilaku yang kasar dan arogan bahkan menakutkan. Citra negatif yang paling kentara adalah mengenai “carok” dan “clurit”. Jadi kata *carok* yang konon membuat miris hati, perasaan dan jiwa, sangat identik dengan aroma kekerasan, karena yang ada dalam bayangan adalah tindakan perkelahian dengan menggunakan senjata tajam berbentuk celurit, melengkung dan sangat tajam pada bagian ujungnya. Stereotip ini, meskipun tidak selalu mencerminkan realitas yang sebenarnya, antara lain menyebutkan orang Madura keras perilakunya, kaku, ekspresif, temperamental, pendendam, dan suka melakukan tindak kekerasan, sering kali mendapatkan pembenaran, ketika terjadi kasus-kasus kekerasan di mana pelakunya orang Madura.

Hasil penelitian dan fakta-fakta tentang budaya Madura berikut ini tentu menolak generalisasi dan kesimpulan sikap negatif yang dialamatkan pada orang-orang Madura. Pertama, majalah Tempo berdasarkan riset pada tahun 1980-an pernah menempatkan suku Madura dalam lima besar suku yang paling sukses di negara ini. Mereka dikenal sebagai sosok yang rajin, ulet, berkinerja tinggi, agamis, dan bersikap terbuka terhadap perubahan (Tempo Interaktif, 16 Agustus 2006). Budaya Madura sebenarnya sarat dengan nilai-nilai positif, hanya saja kemudian nilai-nilai positif itu tertutupi dengan sikap dan perilaku negatif sebagian orang Madura (Wiyata, 2006: 18). Masyarakat yang tidak pernah ke Madura memiliki gambaran yang kelam tentang orang Madura yang diliputi penuh dengan rasa kekhawatiran dan cemas. Akan tetapi, setelah mereka tinggal di pulau Madura, hampir 180 derajat pandangannya berubah tentang orang Madura. Orang Madura ternyata sangat santun, ramah, akrab, dan hangat dalam menerima tamu. Untuk itu, dibutuhkan suatu studi atau penelitian lebih lanjut demi terbukanya wawasan masyarakat mengenai nilai-nilai budaya Madura yang selama ini disalahpersepsikan (Giring, 2004: 91).



Perilaku *carok* tidak akan muncul begitu saja, melainkan ada penyebab yang sangat esensial. Pemicu utama dari budaya *carok* adalah ketika harga diri dan martabat seseorang terlukai, tercemar ataupun terinjak-injak. Dengan kata lain, kadangkala *carok* terjadi karena persoalan-persoalan yang menyangkut ketersinggungan harga diri seseorang. Kasus *carok* ini di antaranya pernah terjadi dan menelan 7 jiwa di kabupaten Pamekasan pada bulan Juni 2007. Darah kering masih menghiasi jalan utama Desa Bujur Tengah, Kecamatan Batu Marmar, Pamekasan, Madura, Jawa Timur. Peristiwa *carok* merupakan suatu pembunuhan yang sangat keji dan sadis yang diatasmamakan untuk mempertahankan harga diri yang tercabik. Kekejaman, kekejian, dan kesadisan dapat dilihat dari kondisi korban *carok*. Tubuh para korban penuh luka bacokan, bahkan terkadang terpotong-potong sampai beberapa bagian. Kalau pada awalnya tragedi *carok* dipicu oleh sesuatu yang esensial dan prinsipil, namun lambat-laun persoalan bergeser pada masalah “martabat dan harga diri”. Pergeseran pada persoalan-persoalan sepele dan kecil tersebut seperti perbedaan dari tiap personal (pribadi) yang mampu menjadi pemicu *carok*, misalnya melanggar kesopanan, persoalan anak-anak, penghinaan dan persoalan-persoalan kecil yang mampu membakar emosi.

Perkembangannya budaya *carok* lambat-laun bisa terkikis dari masyarakat tradisional Madura. Hal itu disebabkan oleh gesekan dengan budaya yang datang dari luar Madura selain akses pendidikan yang telah memasuki sendi-sendi kehidupan. Dengan demikian budaya *carok* sebagai warisan lama, secara perlahan akan punah, apalagi senjata yang biasa dipakai untuk *carok*, yaitu celurit telah berubah fungsi menjadi “Celurit Emas”. Gambaran inilah yang secara terus-menerus didengungkan dan dikumandangkan oleh D. Zawawi Imron (1986), penyair dan budayawan Madura untuk menepis sekaligus menghapus pandangan tentang orang Madura yang senantiasa digambarkan sosok yang keras, angkuh, egois, kumuh, bromocorah, masyarakat pinggiran dengan aksen kental logat Madura yang amburadul.

Dari fakta-fakta di atas, maka penelitian ini bertujuan untuk meneliti sikap individu maupun kelompok orang Madura tentang pandangan mereka terhadap tradisi *carok* dan alasan-alasan yang memicu terjadinya perilaku *carok* di pulau Madura. Penelitian ini sangat penting dilakukan seiring dengan adanya faktor-faktor seperti perkembangan peradaban dan perubahan tatanan sosial, pesatnya arus teknologi dan informasi yang semakin meluas, perubahan pola pikir dan sikap karena pendidikan dan pengalaman, serta pergantian generasi dari waktu ke waktu di pulau Madura.

Sikap didefinisikan sebagai kesediaan untuk bereaksi (*disposition to react*) secara positif (*favorably*) atau secara negatif (*unfavorably*) terhadap obyek-obyek tertentu (Sarwono, 2000: 27). Sikap juga dimaknai sebagai kecenderungan bertindak, berpersepsi, berpikir, dan merasa dalam menghadapi objek, ide, situasi, atau nilai (Rakhmat, 1992: 39). Sementara, Azwar (2003) mendefinisikan sikap sebagai suatu pola perilaku, tendensi atau kesiapan antisipatif, predisposisi untuk menyesuaikan diri dalam situasi sosial, atau secara sederhana, sikap adalah respon terhadap stimulus sosial yang telah terkondisikan. Dengan demikian, sikap merujuk pada pandangan atau perasaan yang disertai kecenderungan untuk bertindak terhadap obyek tertentu yang senantiasa diarahkan kepada sesuatu artinya tidak ada sikap tanpa obyek. Selain itu, Fitri (2008) berpendapat bahwa sikap diarahkan kepada benda-benda, orang, peristiwa, pandangan, lembaga, norma dan lain-lain. Berdasarkan pendapat-pendapat tersebut dapat disimpulkan bahwa sikap adalah keadaan diri dalam manusia yang menggerakkan untuk bertindak atau berbuat dalam kegiatan sosial dengan perasaan tertentu di dalam menanggapi obyek situasi atau kondisi di lingkungan sekitarnya. Selain itu sikap juga memberikan kesiapan untuk merespon yang sifatnya positif atau negatif terhadap obyek atau situasi.

Budaya Madura sesungguhnya sarat dengan nilai-nilai sosial budaya yang positif. Hanya saja kemudian nilai-nilai positif tersebut tertutupi sikap dan perilaku negatif sebagian orang Madura sendiri, sehingga muncul stereotip tentang orang Madura, dan lahir citra yang tidak menguntungkan. Lebih daripada itu, pandangan mereka terhadap masyarakat dan kebudayaan Madura selalu cenderung negatif. Nilai-nilai sosial sebuah budaya bersifat lokal dan kontekstual sesuai dengan kondisi dan karakteristik masyarakat pendukungnya. Sejalan dengan ini, seharusnya budaya Madura mencerminkan karakteristik masyarakat yang religius yang beradab dan sederetan sikap dan watak positif lainnya. Akan tetapi, keluhuran nilai budaya tersebut pada sebagian orang Madura tidak mengejutkan karena muncul sikap-sikap yang oleh orang lain dirasa tidak menyenangkan (Giring, 2004: 91).

Kata 'tradisi' dan 'budaya' adalah dua kata yang sering digunakan dalam makna yang sama dalam merujuk pada makna kebiasaan atau adat suatu masyarakat tertentu. Terkait dengan penelitian ini, dua kata itu memiliki hubungan yang sangat erat. Budaya memiliki cakupan yang lebih luas daripada tradisi. Budaya sebagai wujud ideal yang bersifat abstrak yang tidak dapat diraba dalam pikiran manusia yang dapat berupa ide, gagasan, norma, dan keyakinan (Koentjaraningrat, 1989: 22). Jadi, budaya yang merupakan hasil

karya manusia melalui cipta, rasa dan karsanya dibentuk dari aneka ragam tradisi, pola pikir, kebiasaan, karya, seni, dan sebagainya. Dalam hal ini, budaya memiliki cakupan dan ruang lingkup yang lebih luas.

*Carok* dapat dilakukan secara *ngonggai* (menantang duel satu lawan satu) atau *nyelep* (menikam musuh dari belakang). Di zaman awal kemunculannya, *carok* banyak dilakukan dengan cara *ngonggai*. Semenjak dekade 1970-an terdapat pergeseran bahwa *carok* kadangkala dilakukan dengan cara *nyelep*. Dengan adanya kebiasaan melakukan *carok* dengan cara *nyelep* maka etika yang bermakna kejantanan bergeser menjadi brutali dan egois. Fenomena ini terjadi pada kaum laki-laki yang tidak mau disebut seperti kaum perempuan yang hanya bertengkar dengan mulut. Kaum laki-laki membuat semboyan sendiri bahwa kaum perempuan mempunyai mulut dua sehingga suka bertengkar dengan kata-kata sedangkan kaum laki-laki mempunyai senjata sehingga sangat naif bahkan pecundang jika tidak bertengkar dengan senjata.

Konon di wilayah Madura pedalaman, tradisi *carok* itu sampai terunturun. Keluarga yang menjadi korban *carok* akan menyimpan baju yang bersangkutan (meninggal) pada tetangganya yang kelak akan diperlihatkan pada anaknya setelah dewasa, bahwa ayahnya mati karena *carok* atau dibunuh si X setelah itu anak yang bersangkutan akan menuntut balas dengan mencari dan membunuh pembunuh ayahnya dan begitu juga seterusnya sampai *kerungan* selanjutnya. Kebiasaan tersebut terjadi pada masyarakat yang latar belakang pengetahuannya masih sangat rendah dan termasuk ke dalam kategori *pandalungan*.

Ada banyak teori tentang konflik kekerasan orang Madura yang disebut dengan *carok* ini. Secara umum, pendapat-pendapat tersebut sama-sama menyatakan bahwa *carok* adalah konflik kekerasan orang Madura yang timbul dan disebabkan karena persoalan harga diri. Teori-teori tersebut banyak dikemukakan oleh orang-orang luar Madura berdasarkan hasil pengamatan-pengamatan, seperti yang dilakukan oleh Van Dijk, Touwen - Bouwsma, dan De Jonge (Latief, 2006: 16-20). Sementara, sebagian kecil di antaranya dinyatakan oleh orang Madura sendiri dengan metode yang lebih akurat, yaitu dengan melakukan serangkaian penelitian-penelitian tentang *carok*.

### Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan deskriptif kuantitatif-kualitatif karena data penelitian ini bersifat deskriptif yang berupa makna, konsep, definisi, ciri-ciri, metafora, symbol-simbol, dan pendeskripsian suatu objek

dengan angka-angka deskriptif (Marsuki, 2003: 34). Data penelitian ini berupa hasil pengamatan di lapangan, hasil angket, wawancara, penjelasan-penjelasan tokoh masyarakat Madura serta dokumen-dokumen tentang tradisi budaya tentang *carok* di pulau Madura. Sumber data dalam penelitian ini merujuk pada subyek atau responden orang-orang Madura pada umumnya, orang-orang Madura yang pernah melakukan *carok*, dan para pemuka atau tokoh masyarakat Madura.

Penelitian ini melakukan pengambilan sampel dengan sistem *multistage sampling* yang didasarkan atas keterwakilan pada aspek: 1) daerah/tempat tinggal yang tersebar di 4 kabupaten Madura yaitu Bangkalan, Sampang, Pamekasan, dan Sumenep; 2) tingkat pendidikan; 3) profesi; 4) tingkat ekonomi; dan 5) jenis kelamin. Untuk jumlah responden atau sampel dari masyarakat Madura dapat dijelaskan sebagai berikut: 1) 180 orang yang menjawab angket; 2) 10 orang yang berpengalaman ber*carok* yang diwawancarai; dan 3) 5 orang yang diwawancarai sebagai tokoh masyarakat Madura.

### Sikap Individu Orang Madura terhadap Tradisi Carok

Data penelitian ini adalah jawaban angket yang melibatkan 180 responden sebagai perwakilan orang Madura yang memiliki latar belakang pendidikan, profesi, lapisan masyarakat, dan tingkat ekonomi yang berbeda-beda yang tersebar di 4 kabupaten yaitu Bangkalan, Sampang, Pamekasan, dan Sumenep. Angket yang disebarakan kepada orang Madura terdiri dari 20 pernyataan sebagai sikap individu orang Madura terhadap tradisi *carok*.

Berikut ini sebaran 4 kelompok sikap yang sesuai dengan sikap-sikap dalam pernyataan pada angket:

Tabel 1. Sikap individu orang Madura terhadap tradisi carok dalam persentase

Sikap Individu orang Madura terhadap tradisi <i>carok</i>	Menerima	%	Menolak	%	Ragu-Ragu	%
1. Sikap "Senang dan bangga memiliki budaya dan tradisi <i>carok</i> "	66	18,33	270	75	24	6,66
2. Sikap "Melakukan <i>carok</i> demi membe-la harga diri dan keluarga keluarga"	168	31,11	324	60	48	8,88
3. Sikap "Menyelesaikan segala persoalan dengan bijak tanpa melakukan <i>carok</i> "	975	77,38	179	14,20	106	8,41
4. Sikap "Taat dan Tunduk terhadap hu-kum negara dan agama"	418	77,40	63	11,66	59	10,92

Berdasarkan temuan hasil penelitian tentang 4 sikap individu orang Madura terhadap *carok* dapat dideskripsikan sebagai berikut. *Pertama*, secara individu orang Madura yang bersikap bahwa mereka tidak bangga dan senang memiliki budaya dan tradisi *carok* menunjukkan angka 75% jauh lebih besar dari mereka yang bersikap bangga dan senang memiliki budaya dan tradisi budaya *carok* yang menunjukkan angka 18,33%. Sedangkan mereka yang bersikap ragu-ragu adalah 6,66%. *Kedua*, orang Madura yang bersikap bahwa mereka tidak akan ber*carok* walaupun untuk membela harga diri dan keluarga tetapi mencari penyelesaian yang lebih bijak menunjukkan angka 60% lebih besar daripada mereka yang bersikap melakukan *carok* yang menunjukkan angka 31,11%. Sedangkan mereka yang bersikap ragu-ragu adalah 8,88%. *Ketiga*, orang Madura yang bersikap menyelesaikan segala persoalan secara bijak tanpa melakukan *carok* menunjukkan angka 77,38% lebih besar dari mereka yang bersikap sebaliknya yang menunjukkan angka 14,20. Sedangkan mereka yang bersikap ragu-ragu adalah 8,41%. *Keempat*, orang Madura yang bersikap bahwa *carok* itu melanggar hukum agama, khususnya hukum syariat Islam dan hukum negara menunjukkan angka 77,40% lebih tinggi dari mereka yang bersikap sebaliknya yang menunjukkan angka 11,66%. Sedangkan mereka yang bersikap ragu-ragu adalah 10,92%.

Hasil ini menunjukkan bahwa kebanyakan orang Madura tidak setuju bahwa *carok* itu adalah tradisi dan budaya orang Madura. Mereka lebih suka menyelesaikan persoalan dengan bijak tanpa adanya kekerasan walaupun persoalan itu menyangkut harga diri. Mereka juga menyadari bahwa perbuatan itu adalah melanggar hukum agama dan negara. Oleh karena itu, perilaku *carok* adalah perbuatan dosa besar yang melanggar perintah Allah SWT. Namun demikian, hasil temuan ini juga menunjukkan bahwa *carok* masih terjadi di 4 kabupaten pulau Madura yaitu Bangkalan, Sampang, Pamekasan, dan Sumenep. Temuan ini memperkuat hasil penelitian sebelumnya yang menyatakan bahwa kasus *carok* karena membela harga diri dan kehormatan keluarga masih menjadi sikap sebagian orang Madura (Wiyata, 2006: 230). Perbuatan ini tentunya tidak mewakili masyarakat Madura, tetapi lebih bersifat personal dan lokal. Bagaimanapun juga, nilai-nilai negatif yang dilakukan oleh beberapa atau sebagian kecil orang Madura ini mampu menutupi nilai-nilai positif yang dilakukan sebagian besar orang Madura (Wiyata, 2006: 18).

### Sikap Kelompok Orang Madura terhadap Tradisi Carok

Seerti cara yang dilakukan di atas, berikut disajikan rekapitulasi hasil angket yang dikelompokkan ke dalam 5 kelompok sikap kelompok orang Madura terhadap tradisi *carok*.

Tabel 2. Sikap kelompok orang Madura terhadap tradisi carok dalam prosentase

1. Sikap Kelompok orang Madura terhadap tradisi <i>carok</i>	Merima	%	Menolak	%	Ragu-Ragu	%
2. <i>Carok</i> bukanlah budaya dan tradisi orang Madura.	231	64,16	92	25,55	37	10,27
3. Masyarakat Madura adalah masyarakat yang cinta damai dan menyukai perubahan yang positif tanpa kekerasan seperti melakukan <i>carok</i> .	146	81,11	13	7,22	21	11,66
4. Perbuatan <i>carok</i> tidak mewakili sikap orang Madura pada umumnya.	155	86,11	18	10	7	3,88
5. <i>Carok</i> adalah perbuatan keji dan mungkar dan melanggar hukum negara dan agama.	742	82,44	84	9,33	74	8,22
6. Menyelesaikan segala persoalan secara bijak tanpa melakukan <i>carok</i> termasuk persoalan harga diri dan keluarga. .	137	76,11	25	13,88	18	10

Hasil penelitian tentang sikap kelompok orang Madura terhadap *carok* meliputi 5 sikap. *Pertama*, secara umum atau kelompok, orang Madura yang bersikap bahwa *carok* bukanlah budaya dan tradisi orang Madura pada umumnya menunjukkan angka 64,16% lebih tinggi dari mereka yang bersikap sebaliknya yaitu 25,55%. Sedangkan mereka yang bersikap ragu-ragu menunjukkan angka 10,27%. *Kedua*, mereka yang bersikap bahwa orang Madura adalah orang yang cinta damai dan menyukai perubahan yang positif, menunjukkan angka 81,11% jauh lebih tinggi dari mereka yang bersikap sebaliknya yaitu 7,22%. Sedangkan mereka yang bersikap ragu-ragu hanyalah 11,66%. *Ketiga*, orang Madura yang bersikap bahwa perbuatan *carok* tidak mewakili perilaku orang Madura pada umumnya menunjukkan angka 86,11% jauh lebih tinggi dari mereka yang bersikap sebaliknya yaitu 10%. Sedangkan mereka yang bersikap ragu-ragu adalah 3,88%. *Keempat*, orang Madura yang bersikap bahwa *carok* adalah perbuatan keji dan mungkar dan melanggar hukum negara dan agama, menunjukkan angka 82,44% lebih tinggi daripada mereka yang bersikap sebaliknya yaitu 9,33%. Sedangkan mereka yang bersikap ragu-ragu

adalah 8,22%. *Kelima*, orang Madura yang bersikap bahwa orang Madura menyelesaikan segala persoalan secara bijak tanpa melakukan *carok* termasuk persoalan harga diri dan keluarga, menunjukkan angka 76,11% jauh lebih besar daripada mereka yang bersikap sebaliknya yaitu 13,88%. Sedangkan mereka yang bersikap ragu-ragu adalah 10%.

Hasil ini menunjukkan sikap kelompok orang Madura yang positif seperti halnya temuan pada sikap individu orang Madura sebelumnya. Mereka kebanyakan tidak senang dengan kehadiran *carok* karena perbuatan itu adalah perbuatan yang keji, mungkar, melanggar hukum agama dan negara. Mereka tidak setuju dengan semboyan "*etembang pote mata lebih bagus pote tolang*". Mereka lebih suka menyelesaikan segala persoalan termasuk harga diri dengan jalan bijak baik melalui jalan kekeluargaan maupun jalan hukum. Namun demikian, perilaku *carok* masih menjadi fakta yang dapat dijumpai dan terjadi di Madura meski hanya sebagian kecil. Oleh karena itu, jika ada orang yang melakukan kekerasan di pulau Madura dan melanggar nilai-nilai agama dan hukum negara, maka hal ini tidak dapat disimpulkan dan digeneralisasikan sebagai perwakilan orang Madura secara keseluruhan. (Wiyata, 2006: 18).

### **Alasan-Alasan yang Memicu Terjadinya *Carok* di Madura**

Berdasarkan analisis data khususnya data wawancara dengan orang-orang Madura yang memiliki pengalaman *bercarok*, tokoh masyarakat Madura serta data yang diperoleh dari hasil pengamatan, bahwa perilaku *carok* disebabkan oleh persoalan-persoalan hidup yang meliputi persoalan istri atau perempuan, kesalahpahaman, persoalan warisan dan tanah, agama atau keyakinan, pencurian, dan hutang-piutang.

*Pertama*, salah satu motif *carok* karena persoalan perempuan atau istri terjadi pada tahun 1985 di Desa Pandian Sumenep antara Ismail dan Abd. Rapik. Motifnya adalah karena istri Ismail digoda oleh Abd. Rapik yang pada akhirnya keduanya saling mencintai. Ismail merasa tidak sudi sehingga mereka dendam untuk membunuh Abd. Rapik. Maka terjadilah *carok* hingga mengalami luka tetapi tidak ada yang mengalami korban hingga meninggal dunia pada waktu itu.

*Kedua*, *carok* juga terjadi karena kesalahpahaman. Kejadian ini terjadi pada tahun 2009 tepatnya 1 November 2009 hari Minggu malam telah terjadi peristiwa *carok* massal di Desa Bulangan Timur Kecamatan Pegantenan Pamekasan Madura. *Carok* massal ini melibatkan dua kelompok yang dipimpin oleh Ustadz Ruslan warga desa Tebul Timur yang berprofesi sebagai guru



madrasah dan Rusdi warga Desa Bulangan Timur Kecamatan Pegantenan Pamekasan. Motif peristiwa *carok* ini adalah kesalahpahaman yang bermula dari pemukulan keponakan ustadz Ruslan yang bernama Muzakki oleh Rusdi pada 30 Oktober 2009, satu hari sebelum kejadian. *Carok* ini menewaskan 1 orang meninggal dunia dan 3 orang luka-luka.

*Ketiga*, *carok* juga disebabkan oleh persoalan warisan dan tanah. Salah satu kasus motif ini terjadipada tanggal 12 tepatnya hari Rabu bulan Juli 2007, yaitu terjadinya *carok* massal di Desa Bujur Tengah Kecamatan Batu Marmar Kabupaten Pamekasan yang melibatkan dua kubu yaitu kubu Kepala Desa Bujur tengah, Mursyidin dan mantan Kepala Desa Bujur Tengah, Baidlowi. Peristiwa *carok* massal ini bermula dari sengketa lahan tembakau seluas 5,8 hektare yang dikenal sebagai tanah bengkok. Masyarakat desa percaya, tanah itu adalah peninggalan Kerajaan Majapahit yang kemudian menjadi aset desa atau *percaton*. Akibat dari perselisihan ini, terjadilah *carok* massal yang pada akhirnya menewaskan sedikitnya delapan warga Desa Bujur Tengah Batu Marmar, Pamekasan, Madura, termasuk Mursyidin dan ibunya.

*Keempat*, *carok* di pulau Madura kadangkala bisa terjadi disebabkan oleh persoalan agama atau keyakinan. Agama atau keyakinan yang dimaksud disini adalah termasuk perbedaan paham walaupun dalam satu agama. Perbedaan paham atau aliran dapat memicu terjadinya konflik yang mengarah pada *carok*. Alasan ini telah dilakukan konfirmasi kepada mereka yang dianggap tokoh masyarakat dan memiliki pengalaman *bercarok*. Persoalan agama dianggap sesuatu yang sangat vital dalam masyarakat Madura khususnya agama Islam. Bahkan perbedaan paham bagi sebagian orang Madura yang mengarah pada pelecehan atau penghinaan agama khususnya agama Islam dapat menyebabkan konflik horizontal yang dapat bermotif *carok*.

*Kelima*, mengambil hak orang lain atau mencuri berdasarkan hasil analisis data merupakan salah satu pemicu dan motif terjadinya *carok* di Madura. Salah satu kasus *carok* karena pencurian pernah terjadi di Desa Batuan Sumenep di tahun 1960. Peristiwa ini bermula dari 2 orang yang bernama Tajir dan Ismail. Pada suatu ketika, Tajir yang bekerja di luar kota selalu menitipkan uang dari hasil kerjanya, pakaian dan barang-barang kebutuhan lainnya untuk istri dan keluarganya di Sumenep kepada Ismail yang ingin pulang kampung. Pemberian kiriman ini sering dilakukan oleh Tajir melalui Ismail. Pada suatu ketika Tajir menanyakan kepada keluarganya tentang uang, pakaian dan lain-lain yang dikirimkan melalui Ismail. Tetapi sang istri menjawab bahwa tak ada satupun kiriman itu yang ia terima. Mendengar masalah ini, Tajir segera



mendatangi Ismail dan menanyakan hal kiriman tersebut. Karena sudah terlanjur malu dan diketahui Tajir, Ismail langsung menantang Tajir *bercarok*. Dalam duel *carok* ini, Ismail tewas sedangkan Tajir dihukum dan mendekam di Nusa Kambangan.

Hasil temuan terkait alasan terjadinya *carok* pada umumnya bermuara pada membela harga diri karena dilecehkan, dihina, dan tidak dihargai (*tada'ajina*) sehingga mereka menanggung malu dan bisa menjadi masalah yang berkepanjangan dengan menaruh dendam. Ketika dendam itu terbalaskan, mereka menjadi puas. Dari 6 motif di atas, persoalan perempuan atau istri yang memicu paling banyak terjadinya *carok* di Madura. Menurut hasil wawancara dengan beberapa tokoh masyarakat Madura, persoalan perempuan kebanyakan memicu terjadinya *carok* (*tak bisa ebacco* yang berarti tidak bisa dicuci) sedangkan motif persoalan-persoalan lain selain kasus perempuan atau istri masih bisa dilakukan pertimbangan-pertimbangan. Hasil ini juga didukung oleh hasil penelitian sebelumnya bahwa persoalan perempuan merupakan motif yang sangat rawan mengundang terjadinya konflik kekerasan yang disebut *carok* hingga menunjukkan angka prosentase 60,4% (Wiyata, 2006: 91).

Motif berikutnya adalah kesalahpahaman hingga mencapai 16,9% kemudian diikuti oleh motif hutang piutang dan tanah warisan yang masing-masing menunjukkan 9,2% dan 6,7% (Wiyata, 2006: 91). Selain kasus-kasus di atas, persoalan agama atau keyakinan khususnya *khilafiyah* atau perbedaan pendapat tentang suatu perkara hukum Islam juga menjadi pemicu terjadinya *carok*. Hal ini mengingat karena orang Madura termasuk orang yang tunduk pada agama yang kental dengan paham Nahdatul Ulama serta taat pada tokoh atau pemuka agama seperti ulama (Tempo Interaktif, 16 Agustus 2006). Orang Madura berpendirian bahwa agama adalah hal suci yang harus dibela dan merupakan pedoman bagi orang Madura. Siapapun yang menghina agama maka harus diperangi. Sebagian besar agama orang Madura adalah Islam. Dalam hal ini, Hasan (2012) mengatakan bahwa agama Islam sudah meresap dan mewarnai kehidupan sosial, mulai dari cara berperilaku, berpakaian, cara makan, bahkan cara tidurpun mengikuti ajaran agama.

Ungkapan orang Madura yang berkaitan dengan betapa fanatiknya mereka terhadap agama adalah "*abhantal syahadat, asapo' iman, apajung Allah, asandhing Nabbi*" yang berarti berbantal syahadat, berselimut iman, berpayung Allah, dan bersanding dengan Nabi Muhammad. Ungkapan ini adalah ungkapan orang Madura yang menggambarkan bahwa orang Madura menjiwai agama Islam. Itulah sebabnya, adanya Organisasi Fokus yang terdiri

dari Nahdatul Ulama, Persis, Muhammadiyah, Al Irsyad, SI, Hidayatullah, serta masuknya MUI dan LP2SI diharapkan dapat menekan angka *carok* di Pamekasan. Sementara, Ketua Muhammadiyah Pamekasan yang termasuk dalam Organisasi Fokus, Imam Santoso mengatakan, adanya masalah *khilafiyah* saat ini menjadi permasalahan tersendiri. Perbedaan di masyarakat tentang hari Lebaran dan paham kerap kali membuat emosi masyarakat tak terkendali sehingga, masalah agama bisa berujung pada *carok*.

### Simpulan

Dalam penelitian ini telah ditemukan 4 sikap individu dan 5 sikap kelompok orang Madura terhadap tradisi *carok* serta alasan-alasan pemicu terjadinya *carok* di pulau Madura. *Pertama*, berdasarkan hasil analisis ditemukan 4 sikap individu orang Madura terhadap *carok* yang meliputi sebagai berikut: 75% tidak senang dan tidak bangga memiliki budaya dan tradisi *carok*; sebanyak 60% responden menyatakan tidak melakukan *carok* walaupun alasan demi membela harga diri dan keluarga; sebanyak 77,38% menatakan akan menyelesaikan segala persoalan secara bijak tanpa melakukan *carok*, dan 77,40% menyatakan tidak melakukan *carok* karena taat dan tunduk terhadap hukum negara dan agama.

*Kedua*, sedangkan 5 sikap kelompok orang Madura terhadap *carok* adalah: 64,16% responden menyatakan *carok* bukanlah tradisi dan budaya orang Madura; sebanyak 81,11% menyatakan masyarakat Madura adalah masyarakat yang cinta damai; sebanyak 86,11% menyatakan perbuatan *carok* tidak mewakili orang Madura pada umumnya; sebanyak 82,44% menyatakan *carok* adalah perbuatan keji dan mungkar dan melanggar hukum negara dan agama; sebanyak 76,11% responden menyatakan akan menyelesaikan segala persoalan secara bijak tanpa melakukan *carok*.

*Ketiga*, alasan terjadinya *carok* pada umumnya bermuara pada membela harga diri karena dilecehkan, dihina, dan tidak dihargai (*tada'ajina*). Perkembangannya budaya *carok* lambat-laun bisa terkikis dari masyarakat tradisional Madura disebabkan faktor pendidikan, pergeseran waktu, pergantian generasi, dan lingkungan sangat mempengaruhi sikap dan pola pikir mereka untuk lebih berpikir jernih.

### Daftar Pustaka

Azwar S. 2003. *Sikap Manusia*. Yogyakarta: Pustaka. Pelajar

Berg, B. L. 1989. *Qualitative Research Method for Social Sciences*. Boston.

- Massachusetts: Allyn and Bacon.
- Fitri. 2008. *Pengertian Sikap*. [http:// Blog dunia Psikologi. Com](http://Blog.duniaPsikologi.Com), diakses 7 April 2010
- Giring. 2004. *Madura di Mata Dayak: Dari Konflik Ke Rekonsiliasi* (Edisi pertama). Yogyakarta: Galang Press.
- Hasan, N. 2012. *Abhantal Syahadat, Asapo' Iman, Apajung Allah, Asandhing Nabhi*. <http://www.lontarmadura.com/abhantal-syahadat-asapo-iman>, diakses 18 Juli 2013.
- Imron, D. Z. 1986. *Mengukur Carok*. Surabaya: Harian Memorandum.
- Koentjaraningrat. 1989. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: PT. Gramedia
- Marsuki. 2003. *The Representation of Cooperative Principle in Earnest Miller Hemingway's The Sun Also Rises*. Malang: Unpublished Thesis, PPS UM.
- Rakhmat, J. 1992. *Retorika Modern: Pendekatan Praktis*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Sarwono, S. 2000. *Pengantar Psikologi Umum*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Tempo Interaktif, 16 Agustus 2006.
- Tim Penyusun Kamus Besar Bahasa. 2001. *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Ed. 3.Cet.1). Jakarta: Balai Pustaka.
- Wiyata, A. L. 2006. *Carok, Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura*, Yogyakarta: PT LKiS Pelangi Aksara.

## BURUH TANI WANITA PANGGILAN DAN EKSISTENSINYA MENURUT ADAT MINANGKABAU

*HelFi*

Institut Agama Islam Negeri Bukittinggi

e-mail: [helfistain@yahoo.com](mailto:helfistain@yahoo.com)

### Abstract

*Women farm workers in groups are not common in Minangkabau, especially those who earn wages once a year. The wages are used as an alternative income by allocating them as a capital for other 'business' in solving economic household problems. Minangkabau implement matrilineal system which respect women called as *bundo kanduang*. A local proverb for the system is "limpapeh rumah nan gadang, amban puruak pagangan kunci, sumarak dalam nagari". Discussions about women have not been finished yet. The highest reward toward women in Minangkabau custom is not well-implemented in the real life. The Minang 'queens' are allowed to compete in economic sector without any gender consideration.*

*Buruh tani wanita panggilan di Minangkabau secara umum tidak lazim ada, apalagi mereka yang mendapatkan upah setahun sekali. Yang lebih menarik lagi, upah yang mereka terima kemudian dijadikan sebagai modal usaha untuk mengatasi ekonomi rumah tangga. Di Minangkabau, posisi perempuan mendapatkan tempat yang terhormat, sebagaimana yang diungkapkan dalam pepatah "bundo kanduang limpapeh rumah nan gadang, amban puruak pagangan kunci, sumarak dalam nagari". Pembicaraan tentang perempuan hingga hari ini tidak kunjung berhenti. Penghargaan tertinggi kepada perempuan di Minangkabau secara adat tidak tercermin dalam kehidupan nyata. "Raturatu" Minang ini dibiarkan berkompetisi secara bebas dalam pertarungan ekonomi yang tidak melihat jenis kelamin.*

*Keywords: workers women, economic family, poverty*

## Pendahuluan

Harapan mendapatkan pekerjaan dengan perlakuan yang adil dan mampu menyejahterakan secara ekonomi merupakan dambaan setiap orang, tidak terkecuali bagi perempuan yang bekerja sebagai buruh tani di daerah pedesaan, seperti yang terdapat di Nagari Canduang, Kabupaten Agam, Sumatera Barat. Target MDGS (*millennium development goals*) yang dicanangkan PBB intinya adalah memberantas kemiskinan dan kelaparan ekstrim sampai tahun 2015. Target tersebut termasuk juga menysasar masyarakat desa yang tidak tersentuh program-program pemerintah, di antaranya kalangan buruh tani. Latar belakang budaya matrilineal yang meninggikan posisi perempuan di Minangkabau seharusnya juga tidak menyebabkan munculnya komunitas-komunitas buruh tani perempuan, apalagi pekerja kuli yang dibayar sekali dalam setahun. Dalam budaya Minangkabau, ada pepatah yang mengungkapkan, “*bundo kanduang limpapeh rumah nan gadang, umbun puro pegangan kunci, hiasan di dalam kampuang, sumarak dalam nagari,*” artinya perempuan mempunyai peranan yang sangat penting dalam rumah gadang. Termasuk mengelola keuangan rumah tangga atau peran dalam lingkungan yang lebih luas, seperti dalam nagari.

Pekerjaan kaum hawa ini lambat laun mulai tidak seindah dulu. Desakan ekonomi kemudian mulai menggeser posisi perempuan. Apalagi perempuan yang tidak memiliki harta benda dan kurang mendapatkan perhatian *niniak mamak nan saparui* atau *nan sajangka* dari pihak laki-laki (paman kandung dari garis ibu). Mereka berjuang sendiri dalam persoalan ekonomi, tidak terkecuali menjadi tulang punggung ekonomi rumah tangga. Ada pepatah Minang yang mengungkapkan “*adat basandi syara’, syara’ basandi kitabullah, syara’ mangato adat mamakai*”. Filsafat ini di Minangkabau secara operasional memberikan perlindungan terhadap kaum perempuan. Pesan ini berasal dari *syara’* kemudian diterima oleh adat sebagai perlindungan ekonomi dari suami atau laki-laki dari keluarga besar perempuan dan konsep adat Minangkabau. Secara konsep, kultur Minangkabau meninggikan posisi perempuan. Namun kenyataannya, mereka dibiarkan berkompetisi bebas dalam ekonomi global. Sehingga perlu membicarakan komunitas buruh tani dalam konsepsi adat Minangkabau. Terlebih disebutkan bahwa lebih banyak perempuan dibandingkan pria yang mengalami kemiskinan, baik relatif maupun absolut (Britha Mikkelsen, 2011:177).

### **Munculnya Komunitas Buruh Tani Wanita Panggilan dari Lasi dan Canduang Kabupaten Agam**

Nagari Canduang dan Lasi dahulu merupakan satu pemerintahan kecamatan, yaitu Kecamatan Ampek Angkek Canduang. Setelah pemekaran, kecamatan ini berkembang menjadi dua kecamatan, yaitu Kecamatan Canduang dan Kecamatan Ampek Angkek yang berinduk pada pemerintahan Kabupaten Agam. Daerah Lasi dan Canduang termasuk daerah subur karena berada di lereng dan kaki pengunungan. Dua daerah ini merupakan sentra hortikultura seperti kol, sawi, cabe, terong, jagung, ubi jalar dan lain-lain. Petani juga memiliki tanaman keras seperti kulit manis, alpukat, cengkeh, kayu surian, dan seterusnya.

Buruh tani panggilan yang mayoritas terdiri dari ibu-ibu dari daerah lereng Gunung Merapi kebanyakan berasal dari daerah Canduang dan Lasi kabupaten Agam (Wawancara dengan Joni, 12 Juli 2013). Satu kelompok biasanya terdiri dari 6 hingga 15 orang dengan satu orang yang berperan sebagai koordinator kelompok. Satu kelompok terdiri dari bapak-bapak saja atau ibu-ibu saja dan ada juga campuran antara keduanya.

Pada awalnya, kelompok buruh wanita panggilan hanya satu kelompok saja yang dikenal dengan kelompok "Saiyo". Kelompok ini berdomisili di Nagari Canduang Jorong Seratus Janjang, Kecamatan Ampek Angkek, Kabupaten Agam. Seiring bergulirnya waktu dan semakin sulitnya perekonomian menyebabkan munculnya kelompok-kelompok baru dengan pekerjaan yang sama dan mampu memperluas daerah garapan mereka sampai ke kecamatan-kecamatan tetangga. Artinya, jumlah perempuan yang menjadi orang "upahan" bertambah sebagai dampak dari ketidakberdayaan perempuan dalam persaingan ekonomi keluarga yang semakin kompetitif.

Mereka bekerja sebagai penggarap dengan upah murah mulai dari Rp 45.000 sampai Rp 50.000/orang/hari, sedangkan upah laki-laki Rp 60.000/orang/hari (Wawancara dengan Daan, 15 Mei 2013). Alasan yang dikemukakan pengguna jasa buruh mengungkapkan bahwa pekerja wanita tidak sekuat buruh laki-laki. Namun, menurut pengakuan narasumber, buruh wanita bekerja secara kontinyu, sedangkan buruh laki-laki relatif sering berhenti untuk merokok (Wawancara dengan Ny. Panduko, 16 Mei 2013). Mereka bekerja dari satu daerah ke daerah lain atau dari satu ladang ke ladang lain, meskipun berada di luar kecamatan tempat domisili mereka.

Perbedaan gaji terjadi karena hasil pekerjaan buruh wanita dianggap tidak sebanding dengan hasil pekerjaan buruh laki-laki. Para induk semang mematok upah mereka tanpa melihat hasil pekerjaan mereka, tetapi melihat dia laki-laki atau perempuan. Ketidakseimbangan penghasilan buruh perempuan dengan buruh laki-laki yang sangat mendasar terletak bukan dari jenis kelaminnya, tapi dari ideologi yang dianut perempuan dan laki-laki yang bergulir dari waktu ke waktu (Fakih, 2008: 115). Munculnya perbedaan upah laki-laki dan perempuan di antaranya karena faktor kebiasaan dalam satu daerah.

Ada beberapa faktor yang mendorong para ibu rumah tangga akhirnya bekerja menjadi buruh; *pertama*, hasil pertanian yang mereka miliki tidak mampu mencukupi kebutuhan ekonomi keluarga. Kondisi semakin parah ketika harga sayur-mayur yang mereka panen semakin turun dalam waktu-waktu tertentu, misalnya pada bulan Ramadhan hingga Lebaran Idulfitri usai ketika terjadi panen raya atau saat curah hujan relatif tinggi. Tanah pertanian yang mereka gunakan sebagai lahan bercocok tanam merupakan lahan kering yang berada di kaki Gunung Merapi, sehingga tingkat kesuburan tanah terus mengalami penurunan. Penggunaan pupuk kimia justru kemudian memiskinkan unsur hara dalam tanah yang pada awalnya dikenal dengan program “revolusi hijau” (Fakih, 2010: 42-43).

*Kedua*, mereka tidak memiliki keahlian lain selain kemampuan bertani untuk menjadi penggarap yang mereka warisi secara turun-temurun. Para pekerja hanya lulusan Sekolah Dasar (SD) atau Sekolah Menengah Pertama (SMP), bahkan ada di antara mereka yang tidak lulus sekolah sama sekali. Ada pekerjaan menjahit konveksi pakaian anak-anak untuk didistribusikan di Pasar Aur Kuning Bukittinggi, tetapi jumlah jahitan juga tidak seberapa. Sehingga mau tidak mau, ibu-ibu rumah tangga dipaksa oleh keadaan menjadi kuli di kampung sendiri atau di tanah orang lain.

Para kuli wanita tersebut tidak hanya membantu ekonomi rumah tangga dengan menjadi buruh, mereka juga menggarap lahan pertanian milik sendiri dengan luas yang tidak seberapa. Kelebihan waktu yang mereka miliki sambil menunggu panen digunakan dengan bekerja di ladang orang lain sebanyak dua kali seminggu atau berdasarkan permintaan. Tujuan bekerja keras adalah agar tidak menjadi *urang kurang* dalam masyarakat, atau yang disebut oleh Navis (1980:146) sebagai panutan sebagian masyarakat matrealistis di mana benda menjadi ukuran yang sangat utama.

## Rekrutmen Anggota dan Keorganisasian Komunitas Buruh Tani Perempuan

Wanita yang ikut menjadi buruh kelompok harus terdaftar dalam setiap kelompok. Satu kelompok memiliki anggota antara 6 sampai 15 orang anggota. Anggota kelompok biasanya bersedia bekerja ke daerah tetangga seperti daerah Baso, Banuhampu, atau Kota Bukittinggi. Anggota buruh mayoritas berasal dari ibu rumah tangga yang sudah memiliki keluarga dan sebagian kecil juga diikuti oleh gadis yang berumur 17 tahun yang tidak memiliki pekerjaan. Tidak terlihat adanya pekerja anak-anak seperti yang terjadi di daerah lain sebagai indikasi terjadinya kelemahan ekonomi secara struktural dan kultural. Ada 3 faktor penyebab kemiskinan, yaitu *pertama*, kemiskinan disebabkan oleh kekurangan fisik atau mental; *kedua*, kemiskinan disebabkan oleh bencana alam; *ketiga*, kemiskinan buatan. Kemiskinan bentuk pertama disebut kemiskinan secara klasik dimana kemiskinan dikaitkan dengan struktur budaya setempat seperti malas. Bentuk kedua muncul karena adanya ketimpangan dalam struktur ekonomi. Ada sekelompok orang yang memiliki aset yang berlebih, sementara ada sekelompok orang lain yang kurang (Setiadi, 2011: 797).

Ibu-ibu yang menjadi anggota buruh tani panggilan tersebut direkrut dari satu wilayah bahkan satu desa. Mendaftar untuk menjadi anggota biasanya atas kemauan sendiri dan ada juga yang ikut atas dasar ikut-ikutan dari tetangga atau teman-teman sesama buruh wanita. Seperti pada Ibu Wirda, keikutsertaannya dalam kelompok tani hanya satu kali dalam satu minggu. Biasanya pekerjaan dilakukan pada hari Sabtu atau hari Rabu. Ibu Wirda yang sudah berumur 51 tahun dan mempunyai 3 orang anak menuturkan bahwa keikutsertaannya menjadi buruh wanita panggilan untuk membantu ekonomi keluarga. Gaji yang diperoleh digunakan untuk membayar kebutuhan pendidikan anak-anak yang sekolah di STM atau digunakan untuk kebutuhan Lebaran seperti membeli baju baru atau persiapan lain yang berkaitan dengan persoalan hari Lebaran Idulfitri (Wawancara dengan Bu Wirda, Minggu tanggal 9 Juni 2013).

Jumlah panggilan bekerja antara laki-laki dengan perempuan pada saat ini, menurut pengakuan Wirda, lebih banyak laki-laki. Pekerjaan perempuan biasanya seperti menanam padi, menanam sayuran, mengambil cabe atau *manyiang* (membersihkan tanaman induk dari gangguan rumput liar). Pekerjaan seperti ini lebih mengandalkan kesabaran dan ketelatenan (Naim, 1983: 7). Sedangkan pekerjaan yang membutuhkan tenaga dilakukan oleh bapak-bapak seperti *marambah* (membersihkan ladang dari rumput yang sudah besar),



*manabeh* (membuka lahan baru untuk dijadikan lahan pertanian yang sudah lama tidak produktif), *menyiangi* tabu atau pekerjaan lain yang memerlukan kekuatan fisik.

Buruh wanita panggilan tidak mau bekerja setiap hari. Hari-hari yang dijadikan sebagai waktu menjadi buruh pada hari Rabu dan hari Sabtu. Anggota boleh ikut sekali atau dua kali dalam seminggu. Perempuan yang menjadi buruh setiap hari biasanya tidak masuk dalam komunitas “buruh panggilan” karena status buruh sudah menjadi profesi secara individu bagi yang bersangkutan sehingga berbeda dengan buruh wanita panggilan yang menjadikan dua hari dalam seminggu sebagai pekerja selingan dan penghasilan yang diperoleh dijadikan tabungan Lebaran.

Anggota buruh wanita di hari lain kadangkala juga melakukan penggarapan ladang atau sawah secara “*bakonsi*”, yaitu anggota kelompok secara bergantian bekerja di ladang atau sawah anggota kelompok lainnya. Terkait permasalahan waktu dan siapa yang akan ikut, selanjutnya dilakukan berdasarkan kesepakatan dari anggota kelompok. Bergotong-royong mengerjakan lahan anggota kelompok buruh secara bergantian di daerah lain di Sumatera Barat dikenal dengan juga dengan istilah *manaruko* atau *bajulo-julo*.

Menurut Bu Eda, di Jorong Bingkudu Kanagarian Canduang Koto Laweh sendiri terdapat 5 kelompok buruh tani panggilan. Dari 5 kelompok tersebut terdapat 2 kelompok buruh tani panggilan perempuan. Setiap jorong memiliki buruh tani panggilan. Di Nagari Canduang Koto Laweh sendiri memiliki 11 jorong seperti Jorong Seratus Janjang, Jorong Labuang, Bingkudu dan seterusnya. Jika sepertiga buruh tani panggilan dari 11 jorong yang ada, maka ada 4 kelompok buruh wanita panggilan dalam satu nagari. Jika satu kelompok berjumlah 8 orang, maka ada 32 orang dalam satu nagari yang menjadi buruh wanita panggilan. Tidak termasuk buruh wanita panggilan dari Nagari Lasi atau nagari lain di sekitar Canduang (Amir, 1999: 171).

### **Pituah “nan tuo” (orang yang dituakan) ketika Menjadi Buruh Wanita Panggilan**

Layaknya sebuah organisasi yang lengkap, kelompok buruh perempuan juga memiliki “standar” untuk dapat menjadi buruh. Mulai dari disiplin berangkat kerja sampai pulang dari bekerja. Para buruh wanita juga sangat menjaga reputasi kelompok dengan induk semang dengan cara bekerja dengan penuh tanggung jawab. Mereka tidak ingin pemilik lahan kecewa dengan pekerjaan mereka seperti sering berhenti sambil berbicara, terlalu lama istirahat untuk

shalat, atau terlalu lama ketika makan siang. Filosofi yang mereka gunakan adalah “*pitih sumbiang*” yaitu menghindari banyak istirahat yang tidak berkaitan dengan kegiatan yang menunjang tugas mereka sebagai buruh dalam satu pekerjaan. Gaji yang diberikan pemilik lahan dianggap seperti lingkaran; jika *performa* buruh jelek dalam bekerja, maka gaji yang diperoleh dianggap tidak bulat lagi tapi sudah kurang sedikit seperti berkurangnya sebuah lingkaran.

Para buruh juga menggunakan “*raso jo pareso*” dalam menerima upahan. Dalam filosofi Minangkabau, *raso* (rasa) dijadikan sebagai timbangan yang muaranya di hati. Sedangkan *pareso* timbangannya adalah akal. *Pareso* penilaian terhadap hal-hal yang bersifat etis yaitu kesusilaan dan hati nurani. Jika sudah terpenuhi *raso jo pareso*, masih ada timbangan lain yang dikenal dengan *patut dan mungkin*. Tidak semua yang patut mungkin untuk dilaksanakan, sedangkan mungkin lebih bersifat kondisional dalam melakukan sesuatu. Di Minangkabau disarikan dengan ungkapan “*raso dibao naiak, pareso dibao turun*” (Bandaro, 2002: 65). Jika para buruh terlambat sampai di tempat tujuan karena faktor transportasi umpamanya, mereka juga akan terlambat pulang untuk menutup keterlambatan mereka di awal bekerja. Bukan itu saja, perbuatan baik yang diberikan pemilik lahan dengan memberikan nasi bungkus kepada buruh, juga akan mereka balas dengan cara bekerja lebih lama dibandingkan dengan pemilik lahan yang tidak peduli terhadap kondisi mereka.

Ada “standar” bekerja kelompok buruh tani perempuan panggilan untuk menjaga kepuasan pemilik lahan yaitu: *pertama*, disiplin dalam persoalan waktu. Waktu untuk mulai bekerja selalu jam 08.00 pagi dan berhenti pada jam 16.00 sore. *Kedua*, menjaga kepuasan konsumen terhadap hasil kerja mereka. Setiap anggota kelompok buruh sudah memahami untuk tidak berhenti bekerja secara serentak, tapi istirahat dilakukan secara bergantian hingga tidak menimbulkan kesan negatif terhadap produktivitas bekerja. Hal yang sama juga menjadi perhatian mereka seperti melakukan shalat atau makan siang dengan cara bergantian. Jika ada salah seorang anggota kelompok yang kurang sehat, ketua kelompok biasanya menyarankan untuk istirahat sementara sampai kondisi buruh sehat kembali. Hal ini dilakukan ketua kelompok karena mempertimbangkan individu buruh dan kesan pemilik lahan terhadap produktivitas buruh dalam bekerja. Sakit dapat mengurangi kepercayaan pemilik lahan terhadap “daya jual” kelompok terhadap konsumen lainnya. *Ketiga*, *bagarah* atau bergurau sekedarnya. Ketika berada di wilayah orang lain, tentu ada kearifan lokal setempat yang harus dijaga, khususnya yang berkaitan dengan bahasa dan perbuatan. Di Minang sendiri ada istilah

“*garah kudo*” yang dianggap bahasa kasar, tetapi bagi orang yang bersangkutan dianggap sebagai gurauan biasa. *Garah kudo* seperti kuda yang bercanda tanpa memperdulikan kuda lainnya. Kuda yang sedang bercanda tanpa sengaja tertendang kuda lainnya. Antisipasi *garah kudo* bertujuan agar pemilik lahan tidak merasa tersinggung dengan tindakan buruh upahan ketika bercanda di lingkungan pemilik lahan. Di Minangkabau dikenal dengan “*adai salingka nagari, lain padang lain belalang*”, yaitu kebiasaan yang ada di satu daerah mungkin tidak sama dengan kebiasaan di daerah lain, sekalipun masih dalam satu bahasa dan budaya yaitu Minangkabau.

### **Pekerjaan Tambahan yang dilakukan Buruh Tani Panggilan**

Pada masyarakat Canduang, buruh wanita tidak hanya bergerak dalam sektor pertanian semata. Ada sektor lain yang menjadi objek pekerjaan masyarakat seperti buruh di bidang peternakan. Buruh perempuan biasanya mengembangkan ternak unggas, seperti itik kampung. Modal awal beternak diambil dari dana kelompok buruh yang sebagian dialihkan ke sektor peternakan. Hasil yang diperoleh dibagi berdasarkan modal yang dimasukkan anggota buruh wanita dalam satu jenis peternakan. Seperti beternak itik umpamanya, jika 30 ekor bebek kampung yang ditenakkan dan semuanya produktif bertelur, maka masing-masing anggota mendapatkan 5 butir jika satu kelompok memiliki 6 orang anggota. Setiap anggota dianggap memiliki saham dalam pengembangan ternak. Jika modal pengembangan bebek dianggap sudah lunas, maka bebek selanjutnya menjadi milik peternak. Dalam bentuk yang seperti ini, peternak dianggap sebagai peminjam modal terhadap kelompok yang dibayar dengan cara mencicil kepada pemilik saham dengan cara menyetor telur bebek setiap hari, jika bebek yang ditenakkan produktif bertelur setiap hari. Dana ini dianggap sebagai modal bergulir yang berlaku hanya terhadap anggota kelompok buruh tani saja.

Modal peternakan diambil dari gaji kelompok yang terkumpul. Jika diakumulasikan dalam rentang satu tahun, jumlahnya dapat mencapai puluhan juta rupiah, sektor peternakan juga menyentuh modal yang lebih besar seperti beternak sapi dan kambing. Kelompok buruh juga mencoba meminta modal kepada pihak pemerintah daerah melalui kepengurusan kelompok kepada pemerintah daerah, sekalipun modal yang diperoleh tidak merata untuk semua kelompok. Dalam bentuk yang seperti ini, pengurus kelompok juga menyiapkan stempel kelompok sebagai bukti pertanggungjawaban terhadap Kepala Daerah Tingkat II di Kabupaten Agam. Berdasarkan penuturan Zetri,

modal yang dikucurkan sangat sedikit dan harus melalui birokrasi relatif panjang untuk sampai pada pencairan dana untuk kelompok tani.

Pekerjaan alternatif lain yang dimiliki anggota buruh laki-laki adalah di bidang kesenian. Jasa mereka digunakan dalam acara kenduri dengan memukul rebana berkeliling kampung sampai ke rumah *marapulai* (pengantin laki-laki). Jasa kelompok kesenian ini dihargai secara variatif dengan melihat kemampuan ekonomi keluarga pengantin. Dalam satu acara *baralek*, kelompok yang terdiri dari 6 orang dibayar sebanyak Rp 500.000. Artinya satu orang mendapatkan penghasilan sekitar Rp 83.000. Jika yang mengundang rebana berlatar belakang ekonomi menengah ke atas, semua anggota kelompok yang berjumlah 12 orang diikutsertakan semuanya dan dibayar sekitar Rp 1.400.000.

Pekerjaan lain dari buruh wanita adalah menjahit pakaian yang dijual pemilik ke Pasar Aur Kuning di Kota Bukittinggi. Jumlah buruh perempuan yang bergerak dalam sektor konveksi ini relatif sedikit dibandingkan dengan jumlah buruh kasar. Masyarakat Candung lebih dikenal sebagai penjual jasa di bidang pertanian dibandingkan jasa lainnya di Agam Timur. Sedangkan nagari tetangga seperti Batu Taba, lebih dikenal masyarakat sebagai pengolah konveksi dan Nagari Sungai Puar dengan *home industri* yang dikenal dengan penyedia alat-alat pertanian dari besi yang populer dengan *apa basi*.

### Majikan 'Nakal'

Tidak semua pekerjaan buruh tani memiliki citra rendah di mata masyarakat. Menjadi buruh tani panggilan justru dapat menghilangkan *stress* dan menghilangkan kejenuhan setelah bekerja di ladang sendiri. Pertemuan antar buruh tani yang berasal dari satu kampung berlainan jorong justru menimbulkan gelak-tawa sendiri. Ada cerita-cerita baru yang didengar dari sesama buruh setelah satu minggu tidak bertemu. Ketika diminta untuk menjadi buruh setiap hari, mereka juga tidak mau dengan ungkapan "*kami bukan buruh tani harian*".

Menjadi buruh tani panggilan di Candung dalam kelompok juga menjadi ajang silaturahmi dan tempat sosialisasi antarburuh. Wadahnya buruh tani, namun substansinya membangun komunikasi antarwarga. Ketika berkumpul dalam satu kelompok, para buruh tani kadang juga saling berdiskusi menyangkut berbagai persoalan; mulai dari persoalan pertanian sampai persoalan kegemaran masing-masing, mulai dari persoalan sekolah anak-anak sampai persoalan rumah tangga yang lebih bersifat tertutup, seperti persoalan bagaimana menanggulangi hama cabe yang semakin bervariasi,

tentang rumput liar yang lebih baik diredup (diberi racun daun) atau disiangi, cerita perburuan babi, dan lain-lain.

Seluruh yang diungkapkan Pak Zet adalah: buruh tani di sini “*orang bansai tinggi ati*” (orang miskin yang angkuh). Ungkapan ini keluar karena memang secara realitas para buruh tani hidup dalam kondisi ekonomi yang serba terbatas, tetapi mereka juga tidak mau bekerja setiap hari untuk menjadi buruh panggilan di ladang orang lain. Alasan yang mereka gunakan adalah “kami juga punya pekerjaan di ladang kami sendiri”, sekalipun ladang yang diproduktifkan itu merupakan ladang orang lain dengan *sistem paroan* dengan pemilik lahan.

Sambil bekerja, anggota kelompok juga membuat “daftar hitam” dalam ingatan mereka siapa-siapa saja majikan yang tidak mau membayar keringat mereka. Sebagai buruh panggilan yang mendapat gaji sekali setahun, ketua kelompok memberitahukan bahwa gaji kita yang bekerja pada hari itu dan di tempat itu tidak dibayar dengan alasan pemilik lahan pada saat ini tidak memiliki uang. Informasi koordinator kelompok tentang gaji mereka yang tidak dibayar menyebabkan anggota membuat daftar pemilik lahan yang dikasifikasikan sebagai majikan-majikan nakal atau majikan bermasalah. Kejadian yang seperti ini bukan sekali dialami oleh buruh tani panggilan, baik dari kalangan bapak-bapak atau ibu ibu.

Ketua kelompok sangat terbuka dalam persoalan rekrutmen anggota buruh, termasuk dalam persoalan keuangan. Jika terjadi persoalan dalam kelompok buruh tani, seperti penolakan pembayaran gaji oleh pemilik lahan, ketua kelompok biasanya memberitahukan kepada anggota kelompok bahwa pekerjaan pada hari itu, tanggal sekian, di tempat yang dimaksud tidak dibayar oleh pemilik lahan. Dari pengalaman kelompok buruh tentang persoalan penolakan pembayaran gaji oleh pemilik ladang, di samping mereka menolak bekerja pada pemilik lahan yang nakal, kelompok buruh juga menyiasati agar keringat mereka tidak terbuang percuma dengan cara meminta gaji di awal bekerja.

### **Penerimaan Gaji Setahun Sekali**

Ada perbedaan dalam pembayaran gaji antara buruh tani di Kecamatan Canduang dengan buruh dari daerah lain. Buruh tani wanita panggilan dari Canduang dan Lasi menerima pembayaran gaji ketika menjelang hari Lebaran Idulfitri setiap tahunnya. Jika mereka bekerja setiap hari Sabtu dan Minggu, dengan upah Rp. 45.000/hari, maka hasil yang diperoleh setiap

bulan adalah Rp 180.000. Jika buruh bekerja penuh sepanjang bulan maka gaji yang diperoleh selama setahun adalah Rp 2.160.000 . Jika buruh bekerja dua kali dalam satu minggu, maka gaji yang diperoleh dalam setahun tentu dua kali lipat dari gaji di atas.

Kelompok buruh tani wanita panggilan selain bergaji Rp 45.000/hari, ada juga yang mematok upah buruh wanita panggilan sebanyak Rp 50.000/hari. Sedangkan untuk pekerja laki-laki, upah yang diminta adalah Rp 60.000/hari. Upah yang diminta biasanya di luar biaya transportasi dari domisili pekerja sampai ke lahan pemilik ladang. Jika pemilik lahan kesulitan dalam mencarikan mobil, ketua kelompok tani juga dapat membantu mencarikan mobil dengan biaya dari pemilik lahan.

Pada bulan Ramadhan, ketua kelompok biasanya melakukan penagihan gaji yang masih berada pada pemilik lahan. Jika pemilik lahan kesulitan untuk membayar gaji pada minggu pertama bulan Ramadhan, biasanya ketua kelompok memberikan toleransi untuk dibayar pada minggu berikutnya. Yang terpenting, seminggu sebelum Lebaran semua gaji pekerja sudah dibagikan kepada para buruh.

Gaji yang berhasil ditagih oleh ketua kelompok, biasanya langsung disetorkan ke Koperasi Unit Desa (KUD) yang terletak di Simpang Canduang. Jika ada 10 orang pekerja dengan gaji Rp 45.000/orang, maka satu orang majikan akan membayar sebanyak Rp 450.000. Jika buruh bekerja selama empat kali dalam satu bulan maka uang yang terkumpul sebanyak Rp 1.800.000. Jika dikalikan dengan 12 bulan selama setahun, maka uang yang terkumpul sebanyak Rp 21.600.000. Jumlah ini dapat bertambah atau berkurang tergantung seberapa banyak frekuensi bekerja yang dilakukan oleh satu kelompok tani. Buruh juga diperkenankan untuk meminta gaji selesai bekerja, jika pembayaran gaji sudah dilakukan oleh pemilik lahan. Jadi, penagihan gaji oleh anggota buruh tidak harus setiap menjelang Lebaran, tetapi berdasarkan kebutuhan dari individu buruh yang bersangkutan.

### **Buruh Wanita dalam Kultur Minangkabau**

Perempuan dalam kultur Minangkabau mendapatkan tempat yang sangat tinggi. Banyak adagium yang menunjukkan penghormatan terhadap kaum hawa dengan peran yang sangat strategis dan urgen seperti ungkapan:

*limpapeh rumah nan gadang,  
sumarak anjuang nan tinggi,  
sumarak kampuang pamenan nagari*

Bagi perempuan yang sudah berkeluarga, sebutan yang biasa digunakan adalah “*bundo kandung*”. *Bundo kandung* memiliki tanggung jawab yang berbeda dengan gadis, baik perannya sebagai istri dalam keluarga ataupun perannya dalam adat dan nagari.

Sumatera Barat dengan permukaan geografisnya yang terdiri atas perbukitan, jurang, danau, dan pegunungan menyebabkan konsep awal kehidupan masyarakatnya berbentuk agraris. Kondisi alam yang beragam menyebabkan masyarakat mempunyai pandangan tersendiri terhadap kehidupan. Pola ini kemudian melahirkan konsep merantau dengan perdagangan sebagai salah satu alternatif.

Bagi masyarakat yang bertahan di kampung, kehidupan pertanian menjadi andalan utama, khususnya masyarakat pedesaan yang jauh dari hiruk-pikuk kota. Penggunaan istilah buruh dipinjam dari penggunaan istilah yang lazim digunakan di daerah perkotaan yang memang banyak tempat-tempat industri dengan melihat adanya kesamaan peran, fungsi dan hubungan pekerja dengan majikan. Dalam masyarakat Minang, buruh tani dalam terminologi bahasa Indonesia biasa disebut dengan “*urang ka parak*”. Secara substansi antara buruh dan *urang ka parak* di Sumatera Barat pada satu sisi hampir sama, meskipun pada sisi yang lain mempunyai perbedaan.

Perempuan di Minangkabau dengan sistem kekerabatan matrilineal dipersiapkan laksana ratu, perannya lebih banyak bersifat ke dalam dibandingkan laki-laki yang mengatur keluar. Perempuan dipersiapkan sebagai pelanjut keturunan dengan segala atribut yang melekat pada posisi ibu dan istri dalam keluarga. Kemudian yang memegang kekuasaan yang bersifat ke bawah, di tengah dan ke atas adalah laki-laki. Rumah gadang dikepalai oleh *tungganai*. Pada tingkat suku yang memimpin adalah *penghulu*. Dalam level nagari, kekuasaan tertinggi dipegang oleh *penghulu pucuak*. Dalam lingkungan adat di Minangkabau yang berkuasa adalah raja yang Tiga Sila. Semuanya dalam garis laki-laki, sehingga kurang tepat jika Minangkabau disebut menggunakan sistem matrilineal tetapi lebih tepat dengan sistem *matriachat*. Alasan yang digunakan untuk menolak kekerabatan di Minangkabau dengan sistem matrilineal yaitu; *pertama*, tidak munculnya tokoh perempuan dalam asal-usul kejadian nenek moyang Minangkabau; yang muncul sepanjang sejarah adalah laki-laki. *Kedua*, adanya kecenderungan untuk mencari laki-laki yang baik untuk dijadikan *urang sumando* yang tujuannya adalah untuk mendapatkan keturunan yang baik pula. *Ketiga*, terjadinya penurunan pangkat kepada anak dalam kepemimpinan (Syarifuddin, 1984: 183).



Ketika hasil pertanian tidak lagi dapat memenuhi kebutuhan keluarga besar rumah gadang, *keluarga muda* memisahkan diri dari rumah gadang dengan membentuk sub-sub keluarga mandiri. Selanjutnya pertanggungjawaban ekonomi keluarga juga turut berubah, *mamak* kemudian lebih “berjibaku” untuk membesarkan anak-anaknya sendiri dibandingkan membesarkan keponakan dari garis ibu. Sedangkan kelangsungan ekonomi keponakan juga diserahkan kepada *sumando* yang masuk dalam keluarga besar garis perempuan. Perkawinan di Minangkabau dikenal dengan perkawinan eksogami, di mana calon suami berasal dari luar suku mempelai perempuan. Ketika suami masuk dalam keluarga besar perempuan, mereka disebut dengan “*urang sumando*”. *Sumando* tidak mempunyai kekuasaan di bidang harta pusaka hingga mereka diistilahkan dengan “*abu di ateh tunggua*” (abu di atas tunggul), yang secara harfiah berarti “jika angin datang, abu terbang”. *Sumando* yang mempunyai wibawa dan didengar oleh keluarga istri mereka disebut dengan “*sumando niniak mamak*”, tetapi kekuasaannya terhadap harta pusaka isteri tetap tidak dapat diutak-atiknya, kecuali harta pencaharian atau harta bawaannya yang disebut “*harta suarang*” (Toeah, 1976: 192).

Dari kondisi inilah kemudian munculnya perempuan-perempuan buruh, ketika *sumando* memiliki penghasilan ekonomi yang terbatas, istri dipaksa oleh keadaan untuk turut serta memikirkan ekonomi keluarga. Keluarga yang tidak mendapatkan proteksi dari *keluarga besar pasukuan* atau secara ekonomi juga berada dalam kemiskinan rentan berada dalam proses pemiskinan. Inilah sebuah ironi daerah subur menjadi lumbung gizi buruk yang diungkap Departemen Kesehatan RI tahun 2004, bahwa Sumatera Barat termasuk urutan 11 dari 30 provinsi lain tentang data gizi buruk. Persentase penderita gizi buruk sebanyak 7.03% berada di bawah Provinsi Maluku Utara. Dalam hitungan kuantitatif, penderita gizi buruk berjumlah 54.000 orang. Masyarakat hanya memakan beras pecah dari Vietnam sedangkan beras lokal yang berkualitas seperti beras Solok dan Nundam dijual ke Batam, Medan, atau bahkan diekspor ke Malaysia (Jhamtani, 2008: 88).

Adat Minangkabau juga memberikan respon yang sangat besar terhadap orang yang bekerja mencari rezeki dan menambah harta pusaka, sebagaimana yang diungkapkan pepatah “*warih dijawek* (waris diterima) *pusako ditolong* (pusako ditolong) (Noesjirwan, 1983: 31).

Bukan itu saja, kesejahteraan dan kemakmuran material dan fisik juga ditentukan oleh harta, termasuk status sosial dan harga diri. Kesadaran terhadap urgensi harta inilah yang mendorong orang Minang bekerja keras



untuk memenuhi kebutuhan keluarga, termasuk yang berada di kampung sebagaimana yang diungkapkan pepatah:

- Kayu hutan bukan andaleh* (kayu hutan bukan andalas)
- Elok dibuek kalamari* (baik dibuat untuk lemari)
- Amuah bahuhan tahan bapaneh* (mau berhujan tahan panas)
- Baitu urang mencari rasaki* (seperti itu orang mencari rezeki)

Dalam adat Minangkabau, semua lahan dianggap mempunyai nilai ekonomi berdasarkan kondisinya masing-masing sebagaimana diungkapkan pepatah:

- Sawah ladang banda buatan* (sawah ladang banda buatan)
  - nan lunak ditanami baniah* (yang lunak ditanami benih)
  - nan kareh dijadikan ladang* (yang keras dijadikan ladang)
  - Ka rimbo babungo kayu* (ke hutan berbunga kayu)
  - Ka sungai babungo pasia* (ke sungai berbunga pasir)
  - Ka lauik babungo karang* (ke laut berbunga karang)
  - Ka tambang babungo ameh* (ke tambang berbunga emas)
- (Syarifuddin, 1984: 159)

Bahkan hutan sekalipun dapat dimanfaatkan untuk kehidupan perekonomian yang dalam adat dikenal dua bentuk hutan yaitu; *hutan tinggi* dan *hutan rendah*. *Hutan tinggi* adalah segala tanah yang belum diolah dan belum dijadikan lahan pertanian. Hutan ini belum memberikan nilai ekonomi secara maksimal kepada masyarakat yang berada di sekitarnya. Sedangkan *hutan rendah* adalah hutan yang sudah “*ditaruko*” oleh masyarakat pada masa lalu dan dijadikan sebagai lahan pertanian atau perumahan.

Terkait dengan bentuk pekerjaan, masyarakat Minang melihat semua orang memiliki potensi secara ekonomi dan memiliki nilai efisiensi. Baik orang itu berpendidikan atau tidak sekolah. Orang itu cacat atau sehat secara fisik dan seterusnya, sebagaimana filosofi Minang yang diungkapkan dalam pepatah:

- Nan buto pahambuih lasuang* (yang buta untuk meniup lesung)
  - Nan pakak palapeh badia* (yang tuli untuk melepaskan senapan)
  - Nan lumpuah paunyi rumah* (yang lumpuh menghuni rumah)
  - Nan kuaik pambawo baban* (yang kuat membawa beban)
  - Nan binguang kadisuruh-suruah* (yang bodoh untuk disuruh-suruh)
  - Nan cadiak dibawa barundiang* (yang cerdik dibawa berunding)
  - Nan tua tampai babarito* (yang tua tempat berberita)
  - Nan cadiak tampai batanyo* (yang cerdik tempat bertanya)
  - Nan pandai tampai baguru* (yang pandai tempat berguru)
- (Noesjirwan, 1983: 26)

Pepatah Minang tersebut tidak membedakan antara perempuan dan laki-laki. Semua orang dianggap mempunyai nilai dan dapat berkontribusi terhadap perekonomian keluarga. Ketika *bundo kanduang* keluar dari rumah untuk menunjang perekonomian keluarga, secara adat tidak disebut sumbang atau cela, tetapi posisi perempuan yang tinggi di dalam kultur Minangkabau mulai tergerus oleh globalisasi. Ungkapan Naim; “bahwa fungsi dan peran wanita sebagai “*limpapeh*”, “*amban puruak* “ dan “*sumarak*” rumah nan gadang dan konsekuensinya akan memudar karena semua ini dapat berlaku dalam struktur lama dalam kehidupan berkaum dan bersuku. Jika sendi-sendi dasar ini telah berubah, maka fungsi-fungsi perempuan dalam adat dengan sendirinya juga akan berubah” (Naim, 1983: 15).

### Simpulan

Fakta yang ada di Jorong Bingkudu, Seratus Janjang, dan jorong-jorong lainnya yang ada di Kanagarian Canduang Koto Laweh Kabupaten Agam terdapat dua bentuk buruh tani perempuan berdasarkan tipologi yang dianut masyarakat. *Pertama*, perempuan yang menggantungkan ekonomi mereka dari buruh tani secara individu. Buruh dalam bentuk seperti ini memang mengandalkan kehidupan mereka dari usaha menjadi buruh dari ladang ke ladang orang lain. Upah yang mereka peroleh dijadikan sumber kehidupan sehari-hari. *Kedua*, buruh tani panggilan yang tidak menggantungkan “asap dapur” mereka dari pekerjaan menjadi buruh. Menjadi buruh tani panggilan dilakukan sekali seminggu atau dua kali seminggu. Di samping menjadi buruh mingguan, mereka mengolah lahan sempit milik sendiri atau dari sistem paroan dengan sawah orang lain. Buruh tani yang seperti ini menjadikan pekerjaan buruh sebagai selingan untuk mengisi waktu luang sembari menunggu panen di lahan sendiri dan untuk memenuhi kebutuhan Lebaran Idulfitri seperti membeli baju baru atau persiapan lain yang berkaitan dengan persoalan hari Lebaran Idulfitri.

Ketika disandingkan profesi buruh perempuan dengan posisi *bundo kanduang* dalam kultur Minangkabau yang menghargai posisi perempuan, tidak dapat dipungkiri telah terjadi reposisi terhadap aktifitas perempuan dalam dunia kerja. Perempuan dan ibu-ibu tidak lagi berada dalam lingkungan rumah gadang, tapi mereka sudah keluar dari *status quo* adat dengan alasan ekonomi, pendidikan, perkembangan budaya dan seterusnya. Peningkatan pendidikan tidak dapat dipungkiri membawa pengaruh terhadap peningkatan ekonomi

keluarga. Keinginan melestarikan adat Minangkabau dan pewarisan kepada generasi muda diamini oleh banyak pihak.

Memetakan aktifitas dan semangat kerja buruh tani bisa dijadikan modal awal untuk melakukan gerakan pemberdayaan berbasis perempuan untuk mempengaruhi publik atau memberikan kesadaran kritis terhadap pentingnya pendidikan. Termasuk upaya-upaya peningkatan pengetahuan pertanian yang membantu dalam kemandirian ekonomi keluarga. Keberpihakan adat kepada perempuan juga bukan berarti meletakkan mereka dalam sangkar emas dengan bergantung penuh terhadap keluarga besar rumah gadang atau kerabat lainnya. Adat minang sangat menghargai semangat kerja sebagai wujud dari tanggung jawab terhadap individu, keluarga, bahkan dalam bernagari.

### Daftar Pustaka

- Bachtiar, Harsja W. 1983. Wanita dalam Keluarga Minangkabau. Di dalam: *Kumpulan naskah Simposium. Pengaruh Adat Istiadat Minangkabau terhadap Kehidupan Wanita dalam Mengembangkan Budaya Bangsa*. Jakarta: Yayasan Bunda.
- Bandaro, Ch N. Latief Dt. 2002. *Etnis dan Adat Minangkabau, Permasalahan dan Masa Depan*. Bandung: Angkasa
- Fakih, Mansour. 2008. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Insist Press
- Fakih, Mansour. 2008. *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi*. Yogyakarta: Insist Press
- Fakih, Mansour. 2010. *Bebas dari Neoliberalisme*. Yogyakarta: Insist Press
- Jhamtani, Hira. 2008. *Lumbung Pangan, Menata Ulang Kebijakan Pangan*, Yogyakarta: Insist Press.
- Mikkelsen, Britha. *Metode Penelitian Partisipatoris dan Upaya Pemberdayaan Panduang bagi Praktisi Lapangan*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- M.S, Amir. 1999. *Adat Minangkabau; Pola dan Tujuan Hidup Orang Minang*. Jakarta: PT Mutiara Sumber Widya.
- Navis, AA. 1980. *Adat dan Kebudayaan Minangkabau*. Kayu Tanam, Ruang Pendidikan INS Kayu Tanam

- Naim, Mochtar. 1983. *Wanita Minangkabau dan Lapangan pekerjaan*. Jakarta; tidak diterbitkan
- Noesjirwan, Z. F. Joesoef. *Peranan Wanita Minangkabau dalam Menghadapi Tantangan Masa Depan*, makalah (tidak diterbitkan)
- Setiadi, Elly M. 2011. *Pengantar Sosiologi, Pemahaman Fakta dan Gejala Permasalahan Sosial: Teori, Aplikasi, dan Pemecahannya*. Jakarta: Kencana Predana Media Group.
- Syarifuddin, Amir. 1984. *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau*. Jakarta: Gunung Agung.
- Toeah, H. Datoek. 1976. *Tambo Alam Minangkabau*. Bukittinggi: Pustaka Indonesia.

## MEMAKNAI TRADISI UPACARA LABUHAN DAN PENGARUHNYA TERHADAP MASYARAKAT PARANGTRITIS

*Abdul Jalil*

Taman Baca Masyarakat Delima Bantul

e-mail: jalil\_kaya79@yahoo.co.id

### Abstract

*This article discusses the meaning of the “Labuhan Ceremony” and the effects on Parangtritis society. The research is based on the writer’s experience as students’ field project supervisor of Madrasah Aliyah Wahid Hasyim. The methodology used for this research is qualitative descriptive. Interviews, literature, brochures and media information were analyzed. It is concluded that according to Parangtritis people, the context of Labuhan ceremony is not only the myth of Queen of the South (Ratu Kidul), but they also believe that the most important context of the “Labuhan Ceremony” is grateful towards the God who was supreme over the devolution of grace. Labuhan has effects on their belief, economis, and safety.*

*Tulisan ini mendiskusikan makna tradisi upacara labuhan dan pengaruhnya bagi masyarakat Parangtritis. Penelitian ini dilatarbelakangi oleh pendampingan penulis kepada siswa-siswi Madrasah Aliyah Wahid Hasyim sebagai tugas akhir berupa karya ilmiah berbasis field trip. Metode penelitian yang digunakan adalah kualitatif deskriptif. Pengumpulan data diperoleh dari hasil wawancara, literatur, leaflet, dan brosur. Hasil penelitian menunjukkan bahwa menurut masyarakat Parangtritis, Labuhan tidak semata-mata hanya mitos dari nenek moyangnya agar terhindar dari kesialan, tetapi Labuhan dilestarikan semata-mata sebagai rasa syukur terhadap Dzat yang maha agung atas pelimpahan anugerah yang diterima. Selain itu, Labuhan memiliki pengaruh terhadap kepercayaan/kepercayaan/agama, ekonomi, dan keamanan.*

*Keywords: tradition, Labuhan, Parangtritis, Parangkusumo*

## Pendahuluan

Masyarakat Indonesia dikenal dengan masyarakat yang multikultural, selain terdiri atas berbagai suku bangsa dengan aneka ragam adat dan kebudayaan. Salah satu unsur kebudayaan yang berbeda adalah sistem religi. Pada umumnya, masyarakat Yogyakarta masih sangat kental dengan budaya religi, indikatornya adalah banyaknya wisata kultural berbagai upacara yang diselenggarakan pada setiap tahun oleh masyarakat, misalnya upacara *Labuhan*. Selain juga upacara *Pisungjung Jaladri Bhekti Pertiwi* oleh Keraton Yogyakarta. Woodward (1999:24) menyebutkan bahwa Yogyakarta sebagai kota magis di dunia modern dan merupakan replikasi dari struktur kosmos.

Keberadaan Keraton Yogyakarta menjadikan masyarakat yang tinggal di daerah Yogyakarta masih menjunjung tinggi nilai-nilai budaya dan tradisi. Sebagai bentuk upaya pelestarian tradisi, berbagai upacara dan ritual masih rutin dilaksanakan oleh masyarakat umum maupun pihak Keraton. Meskipun banyak dari kegiatan budaya tersebut terlihat hanya menjadi seremonial belaka, namun upacara-upacara tersebut masih tetap mendapat tempat tersendiri di hati masyarakat. Salah satu dari sekian banyak upacara adat yang dilakukan oleh pihak Keraton Yogyakarta adalah prosesi *Labuhan*. Upacara *Labuhan* tersebut merupakan salah satu upacara religi pada objek wisata Parangkusumo.

Pantai Parangkusumo merupakan pantai di pesisir selatan yang berdampingan dengan pantai Parangtritis dan pantai Depok. Pantai ini secara administratif berada di desa yang sama dengan Pantai Parangtritis di Desa Parangtritis, Kecamatan Kretek, Kabupaten Bantul, Daerah Istimewa Yogyakarta. Nuansa sakral sangat terasa jika memasuki kompleks Parangkusumo, wewangian kembang setaman dan juga wangi kemenyan yang dibakar dan dijual oleh beberapa penjual yang mudah ditemui di sepanjang jalan masuk pantai. Hal ini dikarenakan ada anggapan bahwa pantai Parangkusumo sebagai pintu gerbang menuju kerajaan penguasa Laut Selatan. Pengunjung lebih banyak pada Malam Selasa Kliwon atau Malam Jumat Kliwon menurut penanggalan Jawa. Dua malam ini selain sebagai hari banyaknya para peziarah di Situs Parangkusumo, juga banyak ditemukan para perempuan malam.

Di Parangkusumo dibangun sebuah *cepuri*, tempat yang merupakan tempat doa sebelum acara *Labuhan* yang sering dilakukan oleh pihak Keraton Yogyakarta pada hari-hari tertentu. Di dalam *cepuri* tersebut, terdapat dua batu yang diyakini sebagai tempat duduk Panembahan Senopati dan Ratu Kidul yang kemudian disebut "*batu cinta*". Hal ini dikarenakan, tempat ini disebut sebagai pertemuan Raja Mataram pertama yakni Panembahan Senopati dengan

Penguasa Pantai Selatan yakni Ratu Kidul yang mengikat suatu perjanjian yang berawal dari permintaan Panembahan Senopati terhadap Ratu Kidul untuk membantu dirinya mewujudkan menjadi penguasa Mataram. Hal tersebut disanggupi oleh Ratu Kidul namun dengan syarat agar Panembahan Senopati dan seluruh keturunannya mau menjadi suami Ratu Kidul. Akhirnya perjanjian itu menjadikan Keraton Yogyakarta sebagai Pecahan Kerajaan Mataram mempunyai hubungan yang erat dengan Penguasa Pantai Selatan.

Sampai dewasa ini, pada batu atau petilasan tersebut ditemukan taburan bunga serta serangkaian sesaji yang dibawa para peziarah. Pada tempat tersebut, diyakini bahwa setiap permohonan yang dipanjatkan disekitar *batu cinta* tersebut akan terkabul. Ziarah ke tempat ini juga diyakini banyak orang dapat melepaskan beban berat yang ada pada seseorang serta memberikan semangat yang lebih pada orang tersebut.

Tradisi upacara *Labuhan* memiliki hubungan yang erat dengan masyarakat Parangtritis karena menurut kepercayaan yang mereka anut, jika ritual *Labuhan* tidak dilakukan, maka akan terjadi hal-hal yang tidak diinginkan, misalnya hilangnya pengunjung karena terseret ombak, hasil laut yang merosot drastis, dan tenggelamnya awak kapal di laut. Dari Pengalaman yang terjadi pada masyarakat tersebut, maka masyarakat mempercayai bahwa laut merupakan salah satu sumber kehidupan yang diberikan oleh sang penguasa alam untuk masyarakat Parangtritis yang harus dijaga, dihormati, dan disyukuri. Penulis ingin mengkaji lebih jauh tentang makna pentingnya upacara *Labuhan* dan pengaruhnya bagi kehidupan sehari-hari.

### **Metode Penelitian**

Penelitian ini menggunakan pendekatan deskriptif kualitatif untuk memaparkan hasil temuan di lapangan. Adapun teknik pengambilan data yang digunakan adalah wawancara sebagai data primer dan didukung beberapa data sekunder berupa literatur, leaflet dan brosur-brosur bahkan informasi dari media lain terkait upacara *Labuhan* sebagai data sekunder. Dari hasil wawancara ini kemudian dianalisis dengan pendekatan deskripsi kualitatif.

### **Upacara Labuhan dan Kondisi Masyarakat Parangtritis**

Kata "*Labuhan*" berasal dari bahasa Jawa, yaitu *labuh*. *Labuh* memiliki artinya sama dengan *larungan*, yaitu membuang sesuatu ke dalam air yang mengalir ke laut. Kata "*larung*" juga berarti memberi sesaji kepada roh halus yang berkuasa disuatu tempat. Dengan demikian, kata "*labuh*" atau "*larung*" dapat

diartikan membuang sesuatu ke dalam air yang mengalir sebagai sesaji kepada roh halus yang berkuasa di suatu tempat, seperti laut Parangkusumo.

Dalam Ensiklopedi Keraton Yogyakarta (2014:337) *Labuhan* adalah upacara membuang benda-benda keraton dalam bentuk tertentu ke Laut Selatan, Gunung Lawu, Gunung Merapi, dan tempat lain yang bersifat khusus. Benda yang dilabuh antara lain: 1) potongan kuku (*kenaka*) dari Sri Sultan yang dikumpulkan selama satu tahun; 2) potongan rambut (*rikma*) dari Sri Sultan yang dikumpulkan selama satu tahun; 3) beberapa potong pakain bekas milik Sri Sultan; 4) benda bekas milik Sri Sultan yang berwujud payung (*songsong*); 5) *layon sekar*, yaitu sejumlah bunga yang telah layu dan kering bekas bunga sesaji pusaka-pusaka keraton yang dikumpulkan selama satu tahun; 6) sejumlah barang yang sebagian besar terdiri dari kain. Upacara ini dilakukan pada saat hari kelahiran raja (*Wiyosan Dalem*) atau hari Penobatan Raja. Sehingga setiap terjadi pergantian raja akan terjadi pergantian waktu labuhan karena masing-masing raja berbeda waktu penobatannya. Maksud diadakan upacara *Labuhan* ini untuk keselamatan pribadi Sri Sultan, Keraton Yogyakarta, dan rakyat Yogyakarta.

Dalam sejarahnya, upacara *Labuhan* yang diadakan oleh masyarakat Parangtritis adalah pengaruh sosialisasi dari upacara ritual adat Keraton Mataram yang sebelumnya digunakan sebagai sistem politik untuk memberi kepercayaan kepada masyarakat bahwa panembahan Senopati hanya ingin kehidupan yang damai, adil, dan makmur. Sedangkan untuk memperoleh semua itu, panembahan Senopati dibantu oleh Kanjeng Ratu Kidul yaitu ratu halus penguasa laut selatan. Setelah itu, mereka melakukan nikah spiritual yang akhirnya dari pernikahan itu akan mengikat seluruh raja-raja Jawa sebagai keturunannya. Akhirnya semua masyarakat percaya bahwa Kanjeng Ratu Kidul akan memberikan semua itu, jika masyarakat memberikan persembahan yang diwujudkan dalam bentuk upacara *Labuhan* sebagai rasa syukur kepadanya. Upacara tersebut dimaksudkan sebagai wujud politik balas jasa terhadap Nyi Roro Kidul atau Ratu Kidul. Akan tetapi, masyarakat ada yang mempercayai bahwa Kanjeng Ratu Kidul hanya sebagai perantara syukur kepada Tuhan Yang Maha Esa, termasuk keluarga Keraton. Di sinilah terjadi sesuatu yang bias terhadap kepercayaan masyarakat Parangtritis (Gatut Murnitmo, dkk, 2003: 12).

Menurut Keraton, upacara *Labuhan* adalah tradisi yang harus dilaksanakan untuk menjaga kelestarian alam. *Labuhan* mengandung makna bahwa sebagai manusia tidak boleh terus-menerus memberi residu kepada alam, tetapi juga



harus menjaga kesucian keseimbangannya dengan mendaur ulang residu (Majalah Gema, edisi 9/Th III/2003, hlm. 11). Jadi tradisi yang biasanya dilakukan dengan melabuhkan pakaian Sri Sultan dan berbagai makanan ke laut adalah sebagai penghormatan kepada Nyi Roro Kidul, bukan kepada makhluk yang ada di Laut Selatan karena kanjeng merupakan gelar untuk alam (laut) agar tetap lestari.

Simbol “pakaian raja” dilabuhkan dengan tujuan pakaian raja yang didaur ulang karena pada dasarnya alam mempunyai sistem daur ulang. Misalnya, keunikan Keraton Yogyakarta yang terletak pada titik tengah laut dan Gunung Merapi, maka pakaian yang mengandung kewibawaannya pada saat itu tergantikan dengan pakaian yang lebih baik, yakni pemerintahannya lebih baik.

Disinilah *Labuhan* dimaknai sebagai sebuah upaya manusia untuk selalu ingat kewajibannya atas bumi yang telah memberikan ruang bagi segala hidup. Hal ini disimbolkan bahwa dengan dikembalikannya apa yang menjadi milik bumi melalui laut dan gunung yang merupakan dua lambang keseimbangan dan kesucian alam.

Pantai Parangkusumo di Bantul Yogyakarta biasanya dilaksanakan *Labuhan* secara besar-besaran tepatnya pada tiap 1 Sura. Hal ini dimitoskan adanya pertemuan Panembahan Senopati dengan Nyi Roro Kidul, berbeda dengan *larung sesaji* ke lautan hanya dilaksanakan secara sederhana. Berikut dipaparkan beberapa model *Labuhan* yang dilaksanakan oleh masyarakat Yogyakarta: 1) jika pada 1 Sura kondisi hujan, maka hanya dilakukan *Labuhan* oleh sekelompok kecil para peziarah, misalnya “melarung sesaji berupa tombak”. 2) Beberapa warga Mayungan Potorono Wonosari yang melakukan *tapa bisa*, jalan kaki tanpa alas kaki tidak makan apa-apa, kecuali mengunyah gula jawa dan minum air putih serta berjalan kaki sepanjang 37 km menuju Parangkkusumo. Mereka datang ke Parangkusumo untuk mengisi *alugoro* - sebuah bentuk kayu semacam tombak. Dengan mengisinya melalui upacara *Labuhan*, kayu yang diyakini punya daya *linuwih* yang dapat menolak bala. Umumnya untuk menjaga keselamatan diri, *alugoro* selalu dibawa bekal terutama ketika merantau, atau dipasang di rumah untuk keselamatan keluarga. Selain itu, selama di pantai juga tidak boleh makan nasi, bahkan dilarang bicara. Semuanya diyakini oleh peziarah dan akan dapat melihat alam ghaib jika segala syarat bisa dipenuhi dan ritus berjalan mulus (Giyarno, 2006:88-90).

Upacara labuhan yang menjadi tradisi masyarakat Keraton dan Parangtritis terbagi menjadi 2 (dua), yaitu:

#### 1. Labuhan dari Keraton

*Labuhan Ageng*, yaitu labuhan yang dilaksanakan untuk memperingati lahirnya Sri Sultan, diperingati 8 (delapan) tahun sekali, tepatnya pada tahun *dal*. Jika dalam satu tahun sudah dilakukan *Labuhan Ageng*, maka untuk tahun tersebut *Labuhan Alit* ditiadakan. Pada saat *Labuhan Ageng*, benda-benda yang dilabuh dibagi menjadi empat bagian untuk dilabuh empat tempat yang berbeda, yaitu di Parangkusumo, Gunung Merapi, Gunung Lawu, dan Dlepih Kahyangan. Khusus *Labuhan Ageng* Gunung Lawu, barang yang dilabuh di tambah dengan sebuah payung yang disebut *songsong pethak seret praos*. Payung tersebut warnanya sebagian putih dan pada bagian lainnya berwarna keemasan. Adapun prosesinya adalah dimulai dari *uburampe* yang sebelumnya sudah disiapkan dan dibawa oleh abdi dalem Keraton ke Pendopo Kecamatan Kretek. Setelah itu, mampir di *cepuri* untuk melakukan doa bersama kemudian dilabui di pantai Parangkusumo. Isi dari *uburampe* adalah pakaian Sri Sultan dan nasi tumpeng, jajanan pasar, buah-buahan, berbagai macam bunga (mawar, melati, kantil, telasih, dan kenanga) yang sebagian merupakan bunga bekas sesaji di Keraton.

*Labuhan Alit*, yaitu *Labuhan* yang dilaksanakan oleh pihak Keraton. Biasanya dilaksanakan pada bulan Jawa yakni *Jumadil Awal* dan *Jumadil Akhir*. Misalnya *Labuhan Alit Parangkusumo*, tentu berbeda dengan dengan *Labuhan Merapi* maupun *Labuhan Lawu* yang dilaksanakan di gunung. *Labuhan Alit Parangkusumo* ini dilaksanakan di tepian pantai dengan iringan gamelan dan debur ombak serta suara angin yang bertiup. Wisatawan yang ingin mengikuti prosesi *Labuhan Alit Parangkusumo* tidak perlu berjalan naik, menerabas hutan guna sampai di kawah yang biasa digunakan untuk melarung sesaji, namun cukup mengikuti jalannya para abdi dalem dari bibir pantai.

Prosesi *Labuhan Alit Parangkusumo* biasanya diawali dengan penyerahan *uburampe* (perlengkapan) *Labuhan* oleh Kanjeng Raden Tumenggung Sumowijoyo selaku utusan Sri Sultan HB X kepada perwakilan Kabupaten Bantul di Pendopo Kecamatan Kretek sehari sebelum pelaksanaan *Labuhan Alit*. Selanjutnya *uburampe* yang berupa barang-barang Sultan dan sesaji tersebut dibawa ke pendopo Parangkusumo sebelum akhirnya dibawa ke Cepuri Parangkusumo. Wisatawan yang ingin menyaksikan *Labuhan* ini bisa langsung menunggu di pesisir Pantai Parangkusumo. Dari tepi pantai Anda dapat melihat pergerakan iring-iringan abdi dalem yang membawa *jodhang*

berisikan sesaji dan barang-barang Sri Sultan. Sesampainya di bibir pantai, barang-barang tersebut akan dihanyutkan di ombak yang menerjang pantai. Sesaat setelah barang-barang dilarung, masyarakat yang masih percaya tradisi *ngalap berkah* akan menceburkan dirinya ke laut guna mendapatkan benda-benda milik Sultan. *Uburampe Labuhan* tersebut dipercaya akan mendatangkan keberuntungan maupun penglarisan bagi siapa saja yang mendapatkannya.

## 2. Labuhan dari Masyarakat Parangtritis

*Pisusung Jaladri Bhekti Pertiwi*, yaitu upacara perwujudan rasa syukur masyarakat Parangtritis kepada Tuhan atas rizki yang dilimpahkan. *Labuhan* ini dilaksanakan oleh masyarakat Parangtritis setiap tanggal 5 dan 6 pada bulan Mei sampai Juni (setelah panen). Prosesinya adalah pada hari Senin Pon, masyarakat memasang sesaji ditempat keramat yang terletak di Desa Parangtritis (makam Syaikh Belabelu, Makam Syaikh Maulana Maghribi, dan di Cepuri). Kemudian pada hari Selasa Wage, diadakan *Bhekti Pertiwi* di pendopo Parangtritis dengan membawa sesaji dan doa bersama. Desain upacaranya adalah setiap RT membawa 1 (satu) *jodhang* persembahkan kemudian diarak dari pendopo Joglo Parangtritis, selanjutnya dibawa bersama-sama ke pantai dan dilabuh di pantai Parangkusumo. Adapun sesepuh yang biasanya memimpin doa dan yang melabuh sekaligus, yaitu: *pertama*, Raden Panewu Surakso Tarwono, sesepuh dari Keraton dan juga juru kunci Cepuri; *kedua*, Raden Sumardi Jiwo Rejo dan Bapak Budi Asih Suparno, yaitu seorang penghayat kepercayaan Trisuka.



Gambar 1. Cepuri Parangkusumo  
Sumber: kebudayaanindonesia.net

Labuhan dari para nelayan adalah sedekah laut yang biasanya diadakan oleh para nelayan setiap tanggal 16 Februari. *Labuhan* ini diadakan di pantai Depok, tepatnya di Tempat Pelelangan Ikan (TPI) Bungkus.



Gambar 2. Upacara Labuhan di Pantai Depok  
Sumber: rri.co.id

Labuhan khusus orang Hindu (melasti sesaji), yaitu *Labuhan* yang diadakan oleh umat Hindu untuk menyambut datangnya hari Raya Nyepi. Upacara ini dilakukan setiap bulan Februari.



Gambar 3. Labuhan Melasti sesaji  
Sumber: targetabloid.go.id

Labuhan dari Yayasan Hondodento, yaitu upacara yang dilakukan oleh Trah Hondodento dalam rangka permohonan keselamatan Nusa dan Bangsa. Biasanya diadakan setiap tanggal 15 Muharram oleh Yayasan yang pusatnya di Kediri Jawa Timur.

Labuhan Peh Cun (hari Raya Twan Yang), yaitu tradisi masyarakat Tionghoa untuk mengenang legenda seorang kaisar Cina. *Labuhan* ini biasanya diadakan pada tanggal 5 bulan lima kalender imlek.

Upacara *labuhan* merupakan tradisi masyarakat Parangtritis yang telah lama membudaya, sehingga untuk menghilangkan tradisi semacam ini tidak mudah. Inti dari tradisi upacara ini adalah ungkapan rasa syukur kepada Tuhan Yang Maha Esa atas karunia yang telah diberikan, sekaligus sebagai ungkapan terima kasih kepada kanjeng Ratu Kidul dan para leluhur yang selama ini telah menjaga mereka agar tidak terjadi malapetaka, baik bagi generasi dewasa ini maupun generasi di masa mendatang (Wawancara dengan Kamrihadi, 10 Maret 2015).

Keadaan alam sekitar sangat mempengaruhi kehidupan masyarakat, dimana mereka tinggal. Pengaruh alam sekitar akan terlihat pada sistem mata pencaharian, teknologi pertanian, pola perkampungan serta adat istiadatnya. Melihat keadaan atau lingkungan Parangtritis yang sebagian besar berupa persawahan dan ladang, maka sebagian besar penduduknya bekerja sebagai petani, baik sebagai pemilik tanah atau buruh. Meskipun demikian, ada juga penduduk yang bekerja sebagai pegawai negeri, pedagang, buruh bangunan, dan abdi dalem.

Sebelum objek wisata berkembang, sebagian besar penduduknya mengandalkan dari hasil pertanian saja. Namun seiring dengan perkembangan objek wisata, maka terjadi pergeseran mata pencaharian. Selain petani, penduduknya juga melakukan pekerjaan sampingan, seperti: pedagang, baik berupa makanan-minuman, souvenir, menjadi tukang parkir, menyewakan tempat penginapan, menyediakan fasilitas kamar mandi dan Water Close (WC), menyewakan delman dan kuda.

Sebagaimana masyarakat Jawa pada umumnya, mayoritas penduduk Parangtritis masih melakukan tradisi lama dengan kepercayaan terhadap roh-roh serta kekuatan gaib (*supranatural*). Sehubungan dengan upaya mewujudkan kesejahteraan, kebahagiaan dan ketenangan hidup masyarakat, maka pada waktu tertentu, mereka melakukan hal-hal yang bersifat keagamaan yang telah menjadi tradisi masyarakat.

Tradisi yang masih biasa dilakukan oleh masyarakat Parangtritis adalah berkaitan dengan daur hidup maupun tradisi yang berhubungan dengan pertanian dan ternak. Di samping itu, masyarakat masih kuat melaksanakan upacara-upacara adat yang berkenaan dengan daur hidup. Misalnya, upacara *mitoni* (saat kandungan ibu hamil umur 7 bulan), *brokohan* (pada saat kelahiran

anak), perkawinan, kematian, budaya-budaya lokal yang lain, yang sampai dewasa ini masih dilestarikan.

Masyarakat Jawa merupakan masyarakat yang transenden, maka *Labuhan* diberikan untuk memberikan penghormatan kepada Tuhan, leluhur, dan spirit hidup lainnya. Sekaligus mengukuhkan harmoni kerukunan dalam komunitas sosialnya. Dalam menjaga harmoni sosial tersebut, seluruh prosesi upacara adat sangat berperan dalam menjaga dan mengukuhkan kewibawaan Keraton, karena bagi mereka Keraton adalah lembaga yang tidak saja memiliki posisi sangat kuat secara kultural, tetapi juga sangat berpengaruh secara sosial politik.

### **Pengaruh Labuhan terhadap Masyarakat Parangtritis.**

Secara subyektif, ditinjau dari sudut pandang masyarakat Parangtritis sendiri, *Labuhan* berpengaruh secara signifikan bagi kehidupan masyarakat setempat. Dengan istilah lain, pandangan masyarakat Parangtritis terhadap *Labuhan* adalah keseluruhan semua keyakinan. Orang Jawa berpandangan bahwa realitas tidak dibagi dalam berbagai bidang yang terpisah satu sama lain, melainkan realitas dilihat secara utuh dan menyeluruh. Dari hasil pengamatan penulis, masyarakat yang melakukan labuh di sekitar petilasan Parangkususmo, bisa lebih khusyuk melakukan *laku* yakni *prihatin*, *tirakat*, dan *tapa*. Suasana yang sepi, menghantarkan para pelaku bisa lebih memusatkan pikir dan rasa. Berikut pengaruh *Labuhan* bagi masyarakat Parangtritis:

#### 1. Bidang Keagamaan

Masyarakat semakin percaya bahwa upacara *Labuhan* yang mereka laksanakan akan mewujudkan segala sesuatu yang mereka inginkan, terutama bagi muslim mencoba menghubungkan labuhan dengan warisan leluhur ketika para wali menyebarkan agama melalui beberapa media, termasuk kesenian berupa wayang. Bagi agama lain, upacara *Labuhan* selain merupakan kekayaan budaya. Tokoh-tokoh agama juga merasa perlu untuk melestarikan upacara-upacara serupa, tidak hanya murni kebudayaan, tetapi dalam ajaran agamanya terdapat-unsur-unsur dan misi keagamaan yang saling mendukung.

#### 2. Bidang Ekonomi

Dari sisi positif, masyarakat berkeyakinan bahwa *Labuhan* yang dilakukan mempengaruhi keuntungan dalam hal pertanian dan penghasilan mereka. Dari sisi negatifnya, masyarakat tidak memperhitungkan masalah materi yang berakibat terjadi pemborosan karena membuang berbagai pakaian dan makanan. Lebih jauh, konsep bidang ekonomi, *Labuhan* dimaknai sebagai filosofi kesejahteraan



ekonomi melalui pembangunan arah selatan. Pembangunan arah selatan bermakna perlunya menghidupkan kembali para nelayan agar sadar bahwa laut sumber kehidupan. Menggerakkan ekonomi nelayan juga patut dibarengi dengan teknologi yang canggih agar memaksimalkan penangkapan ikan. Bagi masyarakat sekitar, *Labuhan* merupakan lahan rezeki karena masyarakat dapat membuka berbagai jenis usaha seperti warung makan, penginapan, dan kamar mandi umum.

### 3. Bidang Keamanan

Masyarakat Parangtritis meyakini bahwa selama mereka rutin melakukan upacara *Labuhan*, maka desa mereka akan dijaga oleh Kanjeng Ratu Kidul. Sedangkan secara obyektif, ditinjau dari sudut pandang masyarakat luar, *Labuhan* diyakini sangat erat kaitannya dengan unsur kepercayaan yang berkembang di daerah pantai. Terjadi kepercayaan yang bias antara penerapan agama yang tumpang tindih dengan kelestarian budaya animisme (semua benda memiliki roh atau jiwa) dan dinamisme (semua benda memiliki kekuatan gaib/kesaktian). *Labuhan* semakin melekat pada keseharian masyarakat Parangtritis pada budaya nenek moyang dengan pola pikir dan bias agama. Hal ini mempengaruhi cara pandang masyarakat Parangtritis, antara lain:

1. Keyakinan Bahwa Kanjeng Ratu Kidul hanya sebagai penghubung kepada Tuhan Yang Maha Esa;
2. Masyarakat yang percaya penuh dengan Ratu Kidul meyakini bahwa Ratu Kidul pemberi kedamaian dan ketentraman;
3. Kelepasan tanggung jawab dalam hal keamanan dan peruntungan pendapatan berdasarkan kesuksesan pelaksanaan labuhan.

Berbagai pengaruh *Labuhan* tersebut di atas, jika diamati secara sepintas dapat membuktikan pendapatan atau ekonomi mereka semakin meningkat, selain keamanan terjaga, namun dalam waktu yang bersamaan juga bisa sebagai wujud manifestasi optimisme masyarakat. Tanpa mereka sadari timbul usaha gigih dan optimal. Misalnya dalam mencari ikan, mereka gigih sehingga secara otomatis ekonomi mereka akan makmur. Selain itu, upacara *Labuhan* yang mereka laksanakan secara rutin akan menjadikan mereka merasa tentram damai karena masyarakat melakukan upacara dengan bersama-sama.

Bila ada peristiwa yang dialami, orang cenderung menghubungkannya dengan apa yang pernah terjadi sebelumnya. Tidak sedikit hal itu dilihat masyarakat Parangtritis sebagai suatu peringatan akan terjadinya sesuatu di masa datang. Sebut saja tindakan Mbah Marijan yang tidak mengindahkan himbauan

pemerintah, yang diwakili Gubernur DIY sekaligus raja atau Sri Sultan HB X, mengakibatkan meninggalnya Mbah Marijan. Konon Mbah Marijan lebih mampu membaca fenomena alam dibandingkan dengan sekedar himbauan masyarakat termasuk pemerintah, meskipun perintah raja untuk turun dan menjauh dari beberapa kilometer dari Gunung Merapi selalu disampaikan. Yang terjadi justru Mbah Marijan tetap masih di rumah, dengan keyakinan bahwa dia telah mendapat wangsit atau informasi dari alam, Gunung Merapi masih belum mengeluarkan *wedus gembel*, dan terbukti beberapa kali memang masih aman dan bagi mbah Marijan, tidak ada kewajiban untuk tunduk pada HBX, baginya predikat juru kunci untuknya adalah HB IX.

Barangkali fenomena yang dialami Mbah Marijan tersebut, adalah satu di antara sekian orang yang mencoba menghayati kembali pengalaman masa lampau serta menempatkan diri pada masa sekarang dan masa datang. Gejala meletusnya Gunung Merapi ditangkap sebagai isyarat dan tanda-tanda alam. Menurut Cassirer (1990: 41), manusia adalah *animal symbolicum*, yaitu binatang yang bermain dalam simbol-simbol. Dan tanda itu biasanya dihubungkan dengan kepercayaan yang disebut mitos (Prapta Diharja, J, 1995: 92-93).

### Simpulan

Dari beberapa uraian di atas, dapat diambil kesimpulan bahwa sebagaimana masyarakat Jawa pada umumnya, penduduk Desa Parangtritis masih percaya terhadap roh-roh nenek moyang mereka serta kekuatan gaib lainnya sehingga mereka masih melakukan tradisi alam, sejenis tradisi *Labuhan* yang usianya sudah ratusan tahun. Upacara *Labuhan* yang dilakukan oleh seluruh masyarakat Yogyakarta, antara lain *Labuhan Ageng*, *Labuhan Alit*, *Pisusung Jaladri Bhekti Pertiwi*, *Labuhan dari para nelayan*, *Labuhan Khusus Umat Hindu*, *Labuhan dari Yayasan Hendrodento*, dan *Labuhan Pen Chu*. Dari masing-masing *labuhan* itu memiliki tujuan yang sama, yaitu memohon kesejahteraan hidup di dunia dan akhirat. *Labuhan* itu dilaksanakan dengan cara melabuh *uburampe* yang sudah disiapkan. Adapun *uburampe* yang akan di labuh adalah nasi tumpeng, jajan pasar, buah-buahan, dan berbagai macam bunga, namun bagi *Labuhan* yang dilakukan oleh pihak keraton, seperti *Labuhan Ageng* ditambahkan dengan pakaian Sultan. Setelah *uburampe* dilabuh, maka diperebutkan oleh para pengunjung yang memang hadir untuk *ngalap berkah* yang menceburkan diri. Begitu kuatnya kepercayaan masyarakat tersebut, sehingga berpengaruh bagi masyarakat Parangtritis. Pengaruh tersebut berpengaruh pada bidang keagamaan, ekonomi, maupun bidang keamanannya.



**Daftar Pustaka**

- Arinton, Pudja Soepanto. 1990. *Upacara Tradisional Labuhan Keraton Yogyakarta*. Yogyakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional Proyek Inventarisasi dan Pembinaan nilai-nilai Budaya.
- Ensiklopedi Keraton Yogyakarta. 2014 cetakan kedua. Yogyakarta: Dinas Kebudayaan DIY.
- Gatut, Murniatmo dkk. 2003. *Budaya Spiritual Petilasan Parangkusumo dan Sekitarnya*. Yogyakarta: Wahyu Indah Offset.
- Sholikhin, Muhammad. 2009. *Kanjeng Ratu Kidul: Dalam Perspektif Islam Jawa*. Yogyakarta: Narasi.
- Sumarjiyanto. 2004. *Mitologi Makam Syekh Maulana Maghribi di Parangtritis Bantul*. Yogyakarta: Skripsi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tidak diterbitkan
- Utami, Sri Rahayu, Yoyok P. Maulana, Bimo Wijoseno, Eman Sulaiman, Mathe Fika, M. H Giyarno. 2006. *Misteri-Cinta di Tempat Keramat, Nyi Roro Kidul, Malam 1 Suro, dan Jumat Kliwon*. Jakarta: PT. Primamedia Pustaka.
- Yusuf, Muhammad. 2006 *Dunia Orang Parangkusumo: Studi Kasus Wong Wedok Nakal*. Yogyakarta: Tesis UGM tidak diterbitkan.
- Yuwono Sri Suwito, K.H.A Muhaimin, Bugiswanto, Sumarno, Ambar adrianto, Yustina Hastrini Nurwanti. 2006. *Buku Pedoman Pelaksanaan Upacara Adat Di Daerah Istimewa Yogyakarta*. Yogyakarta: Dinas Kebudayaan DIY
- Majalah Gema, edisi 9/Th III/2003, hlm. 11.
- Brosur-brosur yang dikeluarkan oleh Jogja Tourisme Board.