

KEARIFAN LOKAL PADA ARSITEKTUR VERNAKULAR GORONTALO: Tinjauan Pada Aspek Budaya dan Nilai-nilai Islam

Heryati dan Numaningsih Nico Abdul
Universitas Negeri Gorontalo
email: heryati111@gmail.com

Abstract

This paper aimed to reveal the values of local wisdom in the vernacular architecture of Gorontalo. The research was conducted with a qualitative research method in which the data were grouped into physical and non-physical data. Physical data (tangible) is obtained by measuring, drawing, photo recording, and tracking documents, while the non-physical data (intangible) is gained through interviews with ta momayanga (the expert), basi lo bele (home builders), tauwa lo adati (traditional leader), community /religious figure, architects, academicians and through discussions. The data analysis is done by describing and interpreting the empirical evidence through the vernacular theories to figure out the vernacular concept of the stage house of Gorontalo. Furthermore, the theory of the relation of function, form and meaning is used to reveal the concept of local wisdom. The results show that the architecture of the stage houses contains vernacular factors loaded with the values of local wisdom that can be seen from the shape, layout, construction structure and ornamentation. The values of local wisdom was reinforced after the arrival of Islam in Gorontalo around 15-16 century.

Artikel ini bertujuan mengungkap nilai-nilai kearifan lokal dalam arsitektur vernakular Gorontalo. Penelitian dilakukan dengan metode penelitian kualitatif dimana data dikelompokkan menjadi data fisik dan non fisik. Data fisik (tangible) diperoleh dengan cara pengukuran, penggambaran, rekaman foto, dan penelusuran dokumen, sedangkan data non fisik (intangible) diperoleh melalui wawancara terhadap ta momayanga (ahli rumah), basi lo bele (tukang rumah), tauwa lo adati (tokoh adat), tokoh masyarakat/agama, arsitek, akademisi dan melalui diskusi-diskusi. Analisis data dilakukan melalui deskripsi dan

interpretasi bukti empiris yang dikaji berdasarkan teori-teori vernakular untuk mengetahui konsep vernakular rumah panggung Gorontalo. Selanjutnya untuk mengungkap konsep kearifan lokal dilakukan melalui teori relasi fungsi, bentuk dan makna. Hasil penelitian menunjukkan bahwa arsitektur rumah panggung Gorontalo mengandung faktor-faktor vernakular yang sarat nilai-nilai kearifan lokal yang terlihat dari bentuk, tata ruang, struktur konstruksi dan ornamen. Nilai-nilai kearifan lokal ini semakin diperkuat setelah masuknya Islam di Gorontalo sekitar abad ke 15-16.

Keywords: local wisdom, architecture, vernacular

Pendahuluan

Hampir setiap bangunan dalam kurun waktu tertentu akan mengalami perubahan baik langsung maupun tidak langsung. Berubah akibat adanya proses adaptasi untuk menghadapi perubahan kebutuhan di tiap-tiap generasi ataupun karena faktor alam. Perubahan ini terjadi karena adanya perubahan peradaban, perubahan spirit zaman dan perubahan dari era lama ke era baru, misalnya dari era pertanian ke era industri, sehingga keamanan secara ekonomis tentu berubah dan pada akhirnya berujung pada sebuah kebutuhan perubahan yang berimbas pada bangunan.

Dalam hubungan ini 2 elemen budaya perlu diidentifikasi secara cermat. Elemen pertama adalah inti budaya yang menolak untuk berubah. Lainnya adalah elemen budaya yang mampu berubah, tumbuh dengan cepat tetapi perlu didorong untuk mampu menghadapi tantangan dari luar tanpa kehilangan jiwa roh jati dirinya.

Jati diri atau identitas merupakan “jejak” yang ditinggalkan oleh peradaban, bergerak sejalan dengan sejarah dan merupakan sebuah “proses” yang tidak terjadi dengan sendirinya tetapi bertolak dari logika yang dikuti oleh masyarakatnya. Jati diri lahir dan tumbuh dari pengertian terhadap diri sendiri, dan masyarakat lingkungannya (Wiranto, 1999: 17).

Secara konseptual, kearifan lokal dan keunggulan lokal merupakan kebijaksanaan manusia yang bersandar pada filosofi nilai-nilai, etika, cara-cara dan perilaku yang melembaga secara tradisional. Kearifan lokal adalah nilai yang dianggap baik dan benar sehingga dapat bertahan dalam waktu yang lama dan bahkan melembaga. Kearifan-kearifan lokal pada dasarnya dapat dipandang sebagai landasan dalam pembentukan jati diri bangsa secara nasional. Kearifan-kearifan lokal itulah yang membuat suatu budaya bangsa memiliki akar (Sartini, 2004:112). Untuk memahami kearifan lokal pada suatu karya arsitektur perlu ditelusuri konsep konsep yang melatar belakangi

lahirnya karya tersebut.

Arsitektur vernakular dan jati diri bersama tumbuh dari aspirasi rakyatnya dan mengacu pada masalah-masalah yang nyata tentang lingkungan, iklim dan aspirasi masyarakatnya. Dalam hal ini iklim merupakan faktor yang penting, karena iklim membantu menentukan “bentuk”, baik secara langsung maupun dalam aspek budaya dan ritual. Masyarakat senantiasa berkembang dan berubah namun iklim selalu tetap (Yeang, 1983:14-15).

Terkait dengan arsitektur vernakular beberapa konsep terkait hunian yang dihasilkan dan sering dirujuk oleh para peneliti arsitektur dalam memahami konsep-konsep hunian antara lain *modifying factor* (Rapoport, 1969), *sociocultural factors* (Morgan, 1965), *symbolic conceptions* (Griaule/ Dieterlen, 1963), *multiple factor thesis* (Schefold,1997), *cosmos-symbolism* (Eliade, 1959), *social organization* (Durckheim/Mauss,1925; Raspers,1982; Cunningham, 1964), dan *gender-symbolism* (Bourdieu, 1972). Berdasarkan seluruh pendapat para ahli merumuskan konsep vernakular dalam Tabel 1 tersebut (Mentayani dan Ikaputra , 2012: 72).

Tabel 1. Konsep-konsep Terkait Hunian Vernakular

No	Konsep Vernakular	DESKRIPSI KONSEP-KONSEP
1.	<i>Factor analysis</i> (Rapoport)	Bentuk-bentuk atau model vernakular disebabkan oleh enam faktor yang dikenal sebagai <i>modifying factor</i> (Rapoport, 1969: 78), diantaranya adalah: Faktor Bahan, Metode Konstruksi, Faktor Teknologi, Faktor Iklim, Pemilihan Lahan, Faktor sosial-budaya
2.	<i>Sociocultural factors</i> (Morgan)	Bentuk rumah (vernakular) sangat berkaitan dengan pola perilaku budaya, nilai-nilai budaya, dan sudut pandang terhadap dunia mereka.
3.	<i>Symbolic conceptions</i> (Griaule/ Dieterlen)	Terdapat konsep-konsep simbolik, yaitu konsep yang berhubungan dengan alam semesta, sebagai sudut pandang dalam melihat dan menuntut proses pembangunan rumah.
4.	<i>Multiple factor thesis</i> (Schefold)	Terdapat beberapa faktor dalam menjelaskan bentuk rumah. Salah satunya merupakan faktor utama.

5.	<i>Cosmos-symbolism</i> (<i>Eliade</i>)	Rumah merupakan representasi simbolik dari 3 unsur kosmos, yaitu surga/dunia atas, dunia manusia, dan dunia bawah. Ketiga simbol kosmos ini tersimbolkan melalui atap, ruang-ruang dalam, dan bagian bawah rumah.
6.	<i>Social organisation</i> <i>Durckheim/ Mauss,</i> <i>Rassers;</i> <i>Cunningham</i>)	Menunjukkan adanya klasifikasi simbolik yang meliputi bagian yang suci, tertutup, dan bagian wanita. Konsep simbolik ini sangat berkaitan dengan dimensi makrokosmos.
7.	<i>Gender-symbolism</i> (<i>Bourdieu</i>)	Adanya karakteristik yang sangat kuat yang menunjukkan simbol perbedaan jenis kelamin (gender).

Sumber: Mentayani dan Ikaputra (2012:72)

Berdasarkan berbagai konsep di atas maka saat ini arsitektur vernakular dapat disimpulkan sebagai arsitektur yang memiliki sifat kelokalan. Arsitektur vernakular adalah desain arsitektur yang menyesuaikan iklim lokal, menggunakan teknik dan material lokal, dipengaruhi aspek sosial, budaya, dan ekonomi masyarakat setempat.

Berbagai macam konsep yang dapat diidentifikasi sebagai dasar pertimbangan terbentuknya vernakular di atas memiliki pengaruh pada arsitektur vernakular yang berbeda-beda tergantung dari lokasi yang berlainan. Perbedaan lokasi ini sangat besar pengaruhnya pada arsitektur vernakular.

Indonesia adalah salah satu negara yang memiliki banyak ragam arsitektur vernakular. Hampir setiap daerah di Indonesia memiliki arsitektur tradisional yang berbeda-beda. Semuanya memiliki arsitektur yang berciri khas yang berbeda-beda yang dipengaruhi oleh berbagai aspek-aspek sebagaimana deskripsi konsep vernakular pada tabel 1 di atas.

Masyarakat Gorontalo memiliki arsitektur lokal berbentuk panggung yang dikenal dengan nama rumah "Budel". Budel adalah istilah masyarakat lokal dalam menyebut rumah dalam hal statusnya sebagai rumah warisan yang tidak memiliki hak kepemilikan yang jelas karena ketika pemilik utama (orang tua) meninggal dunia tidak sempat meninggalkan hak waris kepada keturunannya sehingga biasanya hanya sekedar untuk dihuni secara turun temurun oleh anak, cucu, dan keturunan-keturunan selanjutnya. Namun

tidak semua rumah Budel adalah arsitektur lokal. Masih banyak rumah-rumah bergaya kolonial peninggalan zaman Belanda di Gorontalo yang juga disebut sebagai Rumah Budel karena statusnya.

Arsitektur rumah yang berbentuk panggung inilah yang menjadi saksi sejarah peradaban masyarakat Gorontalo pada zaman dahulu. Terbentuknya rumah panggung ini dipengaruhi oleh berbagai aspek seperti yang mempengaruhi terbentuknya arsitektur vernakular pada umumnya.

Aspek Sejarah sebagai Pembentuk Kearifan Lokal Terbentuknya Kerajaan Gorontalo

Sebelum masa penjajahan Belanda keadaan daerah Gorontalo berbentuk kerajaan-kerajaan yang diatur menurut hukum adat ketatanegaraan Gorontalo. Kerajaan-kerajaan itu tergabung dalam suatu ikatan kekeluargaan yang disebut “*pohala’a*”.

Ada lima *pohala’a* yang ada di daerah Gorontalo yang kemudian dikenal dengan nama *Limo lo Pohala’a* yang terdiri dari; *Pohala’a Gorontalo*, *Pohala’a Limboto*, *Pohala’a Suwawa* (Bone, Suwawa, dan Bintauna), *Pohala’a Bolango* (tahun 1862 digantikan Bualemo) dan *Pohala’a Atinggola*. Istilah lain yang ada menyebutkan *Duo Limo lo Pohala’a* yang artinya dua kerajaan inti dari lima bersaudara yakni kerajaan Gorontalo dan kerajaan Limboto. Istilah ini muncul setelah dua kerajaan besar tersebut membuat perjanjian damai setelah terlibat dalam peperangan panjang dimana pada saat itu Limboto dibantu oleh Raja Ternate sementara Gorontalo dibantu oleh Raja Gowa.

Dalam pemerintahan kerajaan Gorontalo, terdapat badan-badan pelaksana yang mengemudikan LIPU (kerajaan), antara lain mengatur politik, perputaran ekonomi, peningkatan keamanan dan pertahanan serta sosial budaya. Badan-badan pelaksana ini disebut U-LIPU yang dikepalai oleh Olongia (Raja) (Daulima, 2004: 3).

Dalam persekutuan Linula (kerajaan-kerajaan kecil), sumber hukum menonjol ialah “*Balata*” yakni tata sila yang ditentukan dari atas, tanpa mengurangi keinginan-keinginan rakyat. Untuk mengoreksi hal ini, dibuatlah Dewan Perwakilan Rakyat dengan “*Banthayo Poboide*” (Tempat dan Badan Musyawarah). Demikian sistem kerajaan berlangsung hingga awal abad ke-18 (tahun 1824), daerah *Limo Lo Pahala’a* telah berada di bawah kekuasaan Asisten Residen, disamping pemerintahan tradisional (Daulima, 2006: 111). Pada tahun 1889 sistem pemerintahan kerajaan dialihkan ke pemerintahan langsung yang dikenal dengan istilah “*Rechtatreeks Bestur*”. Pada tahun 1911

terjadi lagi perubahan dalam struktur pemerintahan, daerah *Limo Lo Pohala'a* dibagi lagi atas 3 (tiga) *Onder Afdeling* yaitu: *Onder Afdeling Kwandang*, *Onder Afdeling Gorontalo*, *Onder Afdeling Boalemo*. Perubahan Administrasi pemerintahan ini seterusnya berlangsung sampai meletusnya perang dunia ke II.

Dari lima *Pohala'a* yang ada masing-masing memiliki penggolongan masyarakat, namun pada akhir pemerintahan Belanda sebelum peristiwa 23 Januari 1942, rakyat Gorontalo hanya dapat digolongkan terbagi atas 4 golongan, yaitu:

1. Golongan *Mongoeyo* (bangsawan).
2. Golongan *Udula'a* (golongan kepala kampung, termasuk golongan menengah bukan dari golongan bangsawan dan bukan dari golongan budak/wato).
3. Golongan *Wali-wali*, termasuk pegawai-pegawai, dokter, insinyur, dan lain-lain, yang berstatus *udula'a* dan *tuango-lipu*, adalah Mantri Tani, Mantri Hewan, Mantri Cacar dan Juru Tulis.
4. Golongan *Tuwango Lipu*, yaitu golongan rakyat biasa yang berhak mendapat jabatan Kepala Kampung, dan jabatan Syara di bawah Kadhi, Moputi dan Imam. Tetapi tidak dibatasi, apabila mereka ahli dan berbudi pekerti yang baik dapat menempati jabatan yang lebih di atas.

Penggolongan masyarakat pada zaman kerajaan di Gorontalo tersebut memberikan pengaruh pada tipe bangunan, bentuk bangunan, bentuk atap, formasi dan jumlah tiang, dimensi ruang/rumah, serta bentuk ornamen rumah panggung.

Hasil wawancara dengan *Farhah Daulima* (budayawan Gorontalo) bahwa berdasarkan strata sosial orang yang mendiami rumah pada masyarakat Gorontalo pada zaman dahulu, rumah (*Bele*) digolongkan menjadi:

1. *Bele Yiladea*, jenis rumah yang dihuni oleh raja pada pusat-pusat kerajaan di setiap kabupaten.
2. *Bele Lo ti duulu*, yakni rumah yang dihuni oleh kepala kampung, dilengkapi dengan penodopo.
3. *Bele Pitu lo palata* (rumah tujuh buah atap rumbia, 1 atap panjangnya 3 meter berarti panjang rumah 7 x 3 meter = 21 meter), dan lebar 60 cm berarti 7 x 60 berarti 4,20 m, yakni jenis rumah yang dihuni oleh orang kaya.
4. *Bele Dupi*, yakni jenis rumah yang ditinggali oleh masyarakat kebanyakan.

Namun demikian berdasarkan pengamatan di lapangan, pengklasifikasian menurut penggolongan masyarakat secara fisik sebagaimana tersebut di atas sudah tidak ditemukan lagi. Sebagian besar yang tersisa hanya rumah panggung milik masyarakat kebanyakan dan beberapa rumah turunan bangsawan dan turunan kepala kampung yang dapat diidentifikasi dari hasil wawancara dengan pemilik rumah mengenai riwayat rumah termasuk pemilik pertama rumah tersebut, hanya sebagian kecil teridentifikasi dari ciri fisik bangunannya seperti dimensi rumah dan ornamen/ragam hiasnya.

Pada masa yang sama masuknya Belanda ke Gorontalo perlahan-lahan memberi pengaruh dalam penggunaan material dimana sebelumnya elemen tiang, lantai, dan dinding menggunakan material kayu, serta bagian atap menggunakan material rumbia. Setelah masuknya Belanda material-material tersebut lebih didominasi dengan konstruksi batu bata sementara atap menggunakan atap seng. Akulturasi lainnya terlihat pada dimensi bukaan-bukaan yang lebar dengan model-model bukaan yang bergaya kolonial.

Masuknya Islam di Gorontalo

Jauh sebelum agama Islam masuk dengan segala pengaruh yang dibawanya ke Gorontalo, penduduk suku Gorontalo tidak jauh berbeda dengan suku-suku di Indonesia, yang bertebar di seluruh kepulauan Nusantara. Berdasarkan kenyataan historis sebelum terdapat pengaruh agama Islam, sikap dan watak serta perbuatan penduduk di Gorontalo seperti juga terlihat pada kebiasaan bangsa-bangsa lainnya. Masyarakat suku Gorontalo sangat menghormati unsur penguasa, pemuka adat, dan orang tua. Hal ini didasarkan kepada kepercayaan tradisional, terlihat juga pada cerita rakyat dan puisi lisan.

Pada masa Eyato (1673) menjadi raja persatuan *u duluwo limo lo Pohala'a* dan raja kesatuan Gorontalo-Limboto agama Islam resmi menjadi agama kerajaan. Adat sebagai wujud kebudayaan yang disebut juga sistem budaya adalah sama dengan prinsip adat bersendikan syarak, syarak bersendi *Kitabullah* (al Quran)". Istilah ini dalam bahasa Gorontalo disebutkan "*Adati hula-hula'a to sara'a, sara'a hula-hula'a to kuru'ani*". Dalam kenyataan sejarah istilah ini tidak muncul dengan sendirinya, akan tetapi melalui suatu proses sejarah (Baruadi, 2102: 296). Pada masa Gorontalo diperintah oleh Sultan Amai (1523-1550) slogannya adalah "*sara'a topa-topango to adati*" atau syarak bertumpu pada adat (Nur dalam Baruadi, 2012: 296). Raja Gorontalo yang pertama kali menerima tentang risalah Islam masuk ke kerajaan Gorontalo adalah Sultan Amai pada awal abad ke-16 atau tahun 1525 (Ibrahim, 2004: 57).

Pada masa pemerintahannya Sultan Eyato dalam falsafah pelaksana kekuasaannya memandang bahwa negara sebagai organisasi kekuasaan dan kepala negara adalah wakil Tuhan di negara itu untuk menyelamatkan umat manusia dalam hal ini masyarakat penduduk negeri itu. Oleh sebab itu, pelaksana kekuasaan dalam hal ini pejabat pemerintahan harus dibajukan (*Pilo Pobo'o Liyo*) sifat-sifat Tuhan, dan harus bekerja sesuai sifat Tuhan, yang terbagi atas: Sifat Nafsia, Sifat Salbiya, Sifat Ma'ani dan Sifat Ma'anawiya. Sifat-sifat inilah yang dikukuhkan dalam sumpah pada setiap pelantikan dan pemberian gelar (Daulima, 2004:13). Sifat-sifat itu menjadi sifat dan sikap semua aparat kerajaan mulai dari pejabat tertinggi sampai dengan dengan jabatan terendah (Nur, 1979: 104).

Bagi masyarakat *u duluwo limo lo Pohala'a* Gorontalo pada masa Eyato "*syarak kitabullah*" dipahami dan diakui sebagai hukum dan aturan-aturan yang menjadi ajaran yang bersumber dari kitab suci al Quran dan al Hadits Rasulullah SAW. Penerapan adat (sistem budaya) Islam pada sikap dan perilaku pejabat seperti yang telah dikemukakan sebelumnya telah mengawali pemantapan karakteristik budaya Islam dalam kehidupan masyarakat Gorontalo termasuk budaya dalam berarsitektur. Masuknya Islam di Gorontalo semakin memperkuat nilai-nilai budaya termasuk nilai-nilai/filosofi yang mendasari setiap bentuk, tata ruang rumah, penentuan jumlah/susunan setiap elemen-elemen rumah dan tradisi-tradisi yang mengikuti proses membangun.

Aspek Iklim, Geografi, dan Topografi

Bentuk Topografi Kota Gorontalo relatif datar dan memiliki ketinggian 0-50 meter dari permukaan laut. Kondisi dan struktur utama geologi adalah patahan yang berpotensi menimbulkan gerakan tektonik sehingga menyebabkan rawan bencana alam seperti gempa bumi, gerakan tanah, erosi, abrasi, dan gelombang pasang serta pendangkalan dan banjir. Ketinggian ini menjadikan beberapa tempat di wilayah ini rawan terhadap banjir apalagi pada musim hujan, ditambah lagi dengan wilayah Kota Gorontalo dilalui oleh tiga sungai besar yaitu Sungai Bone berukuran panjang 3,40 km, Sungai Bolango 10,00 km, dan Sungai Tamalate 5 km, ketiga sungai ini bermuara di Teluk Gorontalo.

Kota Gorontalo terletak dekat dengan titik garis khatulistiwa dan menjadikan daerah ini sering mengalami panas yang cukup panjang dengan iklim tropis lembab. Keadaan temperatur rata-rata minimum 23,200 celcius dan maksimum 32,600 celcius. Kelembaban udara relatif tinggi mencapai 79,22% dengan curah hujan tertinggi terjadi pada bulan Maret dengan 389

mm per jumlah hari hujan sebanyak 30 hari. Kecepatan angin setiap bulannya berkisar antara 1.00-3,00 m/dt (BPS Propinsi Gorontalo, 2013: 5).

Iklim daerah Gorontalo memiliki pengaruh terhadap bentuk keseluruhan rumah tradisional Gorontalo. Rumah berbentuk panggung dengan ketinggian panggung sekitar 1,5 m di atas permukaan tanah. Ruangan di bawah lantai selain difungsikan sebagai tempat menyimpan alat pertanian, nelayan dan hasil bumi. Kolong rumah juga dibuat tinggi untuk memberikan hawa yang segar, terutama pada musim panas, di samping itu agar lebih aman dalam menghadapi bahaya banjir. Tritisan atap utamanya atap teras dibuat lebar dengan dominasi bukaan pada dinding, terdapat bukaan di bawah atap juga sebagai bentuk adaptasi terhadap iklim tropis lembab. Selain itu kondisi geologi dan geografi wilayah Gorontalo mengakibatkan sering terjadi gempa-gempa kecil sehingga pemilihan material serta sistem struktur-konstruksi dengan sistem pasak dan pen dibuat untuk mengantisipasi ancaman gempa.

Kehidupan Sosial Budaya

Secara faktual, kesediaan dan kerelaan masyarakat Gorontalo untuk selalu hidup berdampingan secara damai dengan masyarakat dan kelompok yang berbeda dengan kelompoknya, kelompok yang bervariasi atau serba multi (agama, suku, identitas, tradisi, budaya dan lain-lain) sesungguhnya sudah diperlihatkan secara adat dalam tatanan *u duduwo limo lo pohala'a*, (lima kerajaan di Gorontalo yang difungsikan sebagai dua kekuatan dalam membangun Gorontalo dalam mengaktualisasikan kehidupan nyata masyarakat Gorontalo yang damai, bernuansa kekeluargaan, menjunjung kelestarian, penuh toleransi, solidaritas, demokratis sebagaimana dicita-citakan serba diharapkan oleh seluruharganya. Sifat keterbukaan orang Gorontalo dalam membangun interaksi dengan warga kelompok lain sesungguhnya merupakan wujud dari upaya mereka menjaga keseimbangan kosmos. Dalam pengertian kebiasaan mereka yang cenderung selalu memelihara hubungan kemasyarakatan, baik dalam inter dan antar suku-suku, kelompok-kelompok, dimaksudkan untuk mencapai keluhuran sejati melalui kesetiaan atau ketaatan dengan menjalankan hukum adat/agama dengan meletakkan falsafah “adat bersendikan *syara'* dan *syara' bersendikan kitabullah*” berarti tata krama kesopanan dalam pergaulan yang berkeadaban sebagai pedoman dalam menciptakan interaksi dalam kehidupan sosial masyarakat, sedangkan adat yang telah menjadi tradisi dan berkembang di Gorontalo harus dilandasi dengan nilai-nilai syariat agama.

Dulohupa (musyawarah) adalah salah satu bentuk manajemen konflik di kalangan suku Gorontalo, yaitu suatu upaya mereka untuk menghindari terjadinya konflik baik di dalam kelompok maupun di luar. Karakter *dulohupa* dimaknai sebagai berikut: (1) Upaya mereka dalam menghindari terjadinya berbagai konflik antar manusia dengan segala unsur yang ada dalam kosmos. (2) Bentuk tanggung jawab mereka kepada nenek moyang, roh-roh di sekeliling mereka, terhadap sesama manusia dan terhadap Tuhan Yang Maha Esa. (3) Mereka memiliki toleransi yang sangat tinggi terhadap sesama dan orang luar datang ke lingkungan. (4) Bagian dari budaya "*dulohupa*" yang melambangkan keterbukaan dan menghargai kebhinekaan tanpa melihat perbedaan suku, agama, dan asal usul. (5) Bentuk ketaatan orang Gorontalo terhadap adat dan nilai-nilai yang terkandung dalam religi. Mereka tidak rela disebut "*dila o adabu*" (manusia hidup tidak beradat) (Tohopi, 2012: 151).

Selain itu, terdapat beberapa aturan yang harus diutamakan, yaitu *mo potawu lo tawu*, (menghormati orang lain), *dahayi lipu odungga lo bala* (jagalah kampung dari mara bahaya), *dahayi batanga wawu dilipata parentha lo Eyaa* (jaga diri dan laksanakan perintah Allah SWT). Dalam tindakan aspek sosial keagamaan secara adat masyarakat suku Gorontalo diajak untuk melaksanakan konsep *batanga/nyawa po maya* (jiwa raga/badan manusia untuk pengabdian), *lipu peyi hulalo* (membangun daerah/kampung), agama *potombulu* (agama sebagai pedoman hidup) artinya konsep diatas sebagai motivator atau spirit dalam menjalankan aktivitas kemasyarakatan (Tohopi, 2012: 152).

Ajaran tersebut juga mencerminkan pemahaman pentingnya kehidupan harmonis dalam rangka menjaga keseimbangan kosmos yang dalam kehidupan bermasyarakat terlibat secara jelas, yakni dikedepankannya pola hubungan kerja sama, dalam bentuk *huyula motiayo*, gotong royong, atau saling membantu. Sistem gotong royong ini bertujuan untuk saling meringankan beban bagi sesama masyarakat yang sedang menghadapi suatu pekerjaan atau musibah contohnya pekerjaan membangun rumah, tempat ibadah, atau menghadapi peristiwa kedukaan. Kegiatan gotong royong tidak hanya melibatkan pada satu keluarga batih (*ngala'a*) atau keluarga luas (*ungala'a*) tetapi juga pada suatu kelompok masyarakat yang lebih luas di daerah ini. Budaya musyawarah (*dulohupa*) sampai sekarang secara fisik masih dapat dilihat pada bangunan yang sengaja dibuat untuk pelaksanaan musyawarah adat yang dikenal dengan nama Rumah Adat *Dulohupa*.

Nilai-nilai Sejarah, Budaya dan Nilai-nilai Islam sebagai Wujud Kearifan Lokal pada Arsitektur Vernakular Gorontalo

Kearifan lokal (*local genius*) adalah kebenaran yang telah mentradisi atau ajeg dalam suatu daerah. Kearifan lokal merupakan perpaduan antara nilai-nilai suci firman Tuhan dan berbagai nilai yang ada. Kearifan lokal terbentuk sebagai keunggulan budaya masyarakat setempat maupun kondisi geografis dalam arti luas. Kearifan merupakan produk budaya masa lalu yang patut secara terus-menerus dijadikan pegangan hidup. Meskipun bernilai lokal tetapi nilai yang terkandung di dalamnya dianggap sangat universal. Kearifan lokal merupakan suatu gagasan konseptual yang hidup dalam masyarakat, tumbuh dan berkembang secara terus menerus dalam kesadaran masyarakat, berfungsi dalam mengatur kehidupan masyarakat dari yang sifatnya berkaitan dengan kehidupan yang sakral sampai yang *profane* (Sartini, 2004: 112-113).

Arsitektur vernakular Gorontalo merupakan arsitektur peninggalan masa lalu yang terbentuk melalui proses akulturasi nilai-nilai budaya lokal Islam dan kolonial. Nilai-nilai lokal adalah nilai-nilai yang lahir dari tradisi dan mengalami penguatan setelah masuknya Islam di Gorontalo. Hal ini diperkuat dengan data sejarah tentang masuknya Islam pada sekitar abad ke 15-16, dan kolonial abad ke-18 di Gorontalo.

Tradisi bukan sekedar adat atau kegemaran dan juga bukan suatu gaya sekejap yang mengisi suatu periode waktu saja, tetapi sesuatu yang menerus, menyeluruh dan elemen utamanya adalah “agama” (Nasr, 1973: 9-10). Arsitektur vernakular Gorontalo merupakan pengembangan dari arsitektur rakyat memiliki nilai ekologis, arsitektonis dan “alami” karena mengacu pada kondisi, potensi Iklim-Budaya dan masyarakat lingkungannya. Arsitektur rumah panggung Gorontalo secara langsung telah mendapatkan “pengakuan” masyarakatnya karena tumbuh dan melewati perjalanan pengalaman “*trial and error*” yang panjang. Dimulai saat Gorontalo masih berupa lautan kemudian muncul sebagai sebuah daratan yang dihuni oleh pendatang-pendatang yang berasal dari Sulawesi Utara, Gowa dan Bone (saat terjadi pertikaian kerajaan Gorontalo dan Limboto), sampai pada saat Gorontalo mencapai puncaknya dipimpin oleh Raja Eyato yang berhasil mendamaikan 2 kerajaan yang bertikai, dan pada zaman ini agama Islam resmi menjadi agama kerajaan di Gorontalo (abad 15-16). Pada akhirnya perlahan-lahan sistem pemerintahan kerajaan diambil alih pemerintahan kolonial abad 18-19.

Perjalanan sejarah Gorontalo inilah yang mewarnai bentuk arsitektur vernakular Gorontalo, yang mengandung muatan “*local genius*” dan nilai

jati diri yang mampu menampilkan rona asli, berbeda beda dan bervariasi. Arsitektur ini sangat dekat dengan budaya lokal yang umumnya tumbuh dari masyarakat Gorontalo. Ini sejalan dengan apa yang dikatakan oleh seorang ahli vernakular:

“Vernacular architecture is a generalized way of design derived from Folk Architecture, it uses the design skills of Architects to develop Folk Architecture (Allsopp, 1977: 6).

Arsitektur vernakular Gorontalo merupakan sosok lingkungan binaan yang lahir dari nilai-nilai tradisi yang kemudian berkembang melalui proses akulturasi budaya-budaya luar (Belanda, Arab, Cina, Bugis-Makassar, Sulawesi Utara) dan budaya lokal. Akulturasi budaya ini terekspresi pada sosok bentuk arsitektur vernakular Gorontalo mulai dari bentuk sampai pada penggunaan ornamen/ragam hias.



Gambar 1. Variasi Bentuk Rumah Panggung Masyarakat Gorontalo

Dalam konteks rumah tradisional, kearifan lokal yang menyertai proses pembangunan rumah panggung Gorontalo sudah mengatur harmonisasi antara kebutuhan teknologi, bahan bangunan, desain, tata letak, dengan kemampuan alam. Harmonisasi dicapai oleh masyarakat Gorontalo dengan terlebih dahulu mengenal dan memahami dengan baik kondisi lingkungannya. Masyarakat sangat menguasai konsep ekologi dimana mereka hidup. Mereka mengetahui dengan baik interaksi antara makhluk hidup dengan lingkungan biotik dan abiotiknya, sehingga tercipta kehidupan yang seimbang, serasi dan selaras. Sikap masyarakat Gorontalo ini akan memberikan gambaran secara menyeluruh bagaimana orang Gorontalo dalam bertindak bersikap,

sikap inilah yang merupakan turunan dari falsafah hidupnya dengan segala makna yang ada.

Dalam kajian teori arsitektur makna ditempatkan sebagai aspek yang utama dalam arsitektur selain fungsi dan bentuk. Makna menjadi bagian yang fundamental dalam hidup manusia, karenanya manusia selalu membubuhkan makna pada apapun yang diberikan kepadanya; manusia tidak pernah mendapatkan dalam kesadarannya sesuatu yang tidak bermakna dan dirujuk di luar dirinya (Capon, 1999: 110). Dalam segitiga hubungan fungsi-bentuk-makna; aspek fungsi selalu berkaitan dengan konteks, aspek bentuk berkaitan dengan struktur dan makna berhubungan dengan interpretasi dari fungsi dan bentuk arsitektur tersebut.

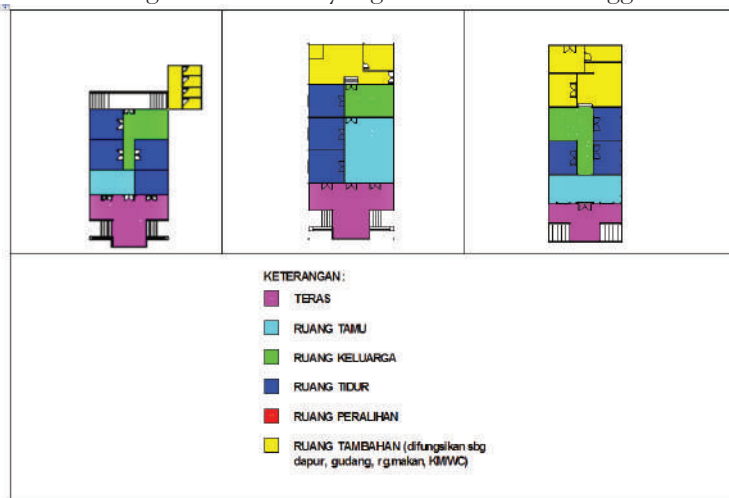
Sehubungan dengan penjelasan di atas secara keseluruhan sikap masyarakat Gorontalo dalam bersikap dan bertindak melahirkan bentuk arsitektur rumah panggung Gorontalo yang di dalamnya tersirat nilai-nilai yang mengatur relasi manusia dengan Tuhan, alam, masyarakat dan sebagai pribadi. Relasi manusia dengan Tuhan, alam, masyarakat dan sebagai pribadi masing-masing diterjemahkan dengan makna yang tersirat didalamnya. Makna ini kemudian menghasilkan bentuk kegiatan dan wadahnya yang terwujud dalam arsitektur vernakular Gorontalo dengan segala pelingkupnya.

Sebagai bentuk perwujudan dari sikap tersebut pada arsitektur vernakular Gorontalo sebagai hasil terjemahan dari makna yang tersirat pada masing-masing relasi dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Bagaimana masyarakat Gorontalo berelasi dengan Tuhan yang merupakan penyatuan nilai-nilai luhur (kebaikan) terhadap diri manusia, sehingga bentuk dari penyatuan nilai-nilai ini diwujudkan dalam bentuk pola ruang yang berbentuk segi empat pertanda empat kekuatan alam yakni air, api, angin, dan tanah. Tidak ada aturan untuk jumlah kamar kecuali pada saat awal mula pembangunan rumah tidak diperkenankan membuat kamar lebih dari 3 kecuali rumah bangsawan, penambahan kamar dilakukan belakangan setelah rumah itu dihuni. Angka tiga di masyarakat Gorontalo memiliki makna filosofis tiga dimensi kehidupan manusia yaitu sistem *tolo lenggota* yang terdiri atas *lenggota bohuliyo* (dimensi pertama) yang berarti dari tidak ada, *lenggota oluwoliyo* (dimensi kedua) kemudian ada, dan *lenggota otoluliyo* (dimensi ketiga) kembali kepada tiada. Hakekat dari *tolo lenggota* ini adalah mencari ketiga kehormatan Sang Pencipta dengan tiga ilmu utama yaitu ilmu mengenal diri sendiri, ilmu mengenal Tuhan (Sang pencipta alam semesta), dan yang terakhir adalah ilmu mengenal

alam ciptaan-Nya. Manifestasi dari kepercayaan masyarakat Gorontalo ini terlihat dari adanya kamar pada bagian belakang yang umumnya berada pada petak peralihan, difungsikan sebagai kamar tempat memandikan mayat dan tradisi ini tidak hanya ditemui pada rumah panggung, tetapi juga pada rumah-rumah sekarang yang tidak berbentuk panggung.

Dari segi tata ruang, menurut penuturan para tua-tua, di masa lalu para perempuan Gorontalo (istri maupun anak) tidak boleh menerima tamu laki-laki jika bapak atau suami tidak berada di dalam rumah karena kekhawatiran akan timbulnya fitnah yang dapat mengakibatkan keretakan dan kekacauan dalam rumah tangga sehingga pada petak ruang antara ruang tamu (*duledehu*) dan petak ruang tidur (*huwali*) dibatasi oleh sebuah pintu sebagai hijab/pembatasnya. Maka jenis ruang yang muncul mewakili siklus kehidupan dan aktivitas para perempuan hanyalah sesuai kebutuhan yaitu ruang tidur dan dapur. Aturan untuk tidak memperkenankan tamu laki-laki masuk ke dalam rumah (tamu laki-laki di seramb/teras) adalah merupakan ajaran Islam yang tidak memperkenankan yang bukan muhrim masuk ke dalam rumah. Ini menunjukkan bahwa ajaran agama Islam sudah diberlakukan sebagai suatu adat yang tidak boleh dilanggar.



Gambar 2. Makna Relasi dengan Tuhan Pada Tata Ruang Horizontal

Terkait dengan letak kamar yang diletakkan berjejer ke belakang atau posisi bersilang dan saling berhadapan, posisi kamar tidur orang tua atau anak laki-laki berada pada bagian paling depan kemudian menyusul untuk anak-anak perempuan. Terlihat gambaran bahwa ruang tidur merupakan

ruang yang sangat rahasia di dalam rumah sehingga tidak dibenarkan (tabu) bagi anak memasuki ruang tidur orang tua demikian pula sebaliknya orang tua laki-laki atau saudara laki-laki tidak dibenarkan memasuki ruang tidur anak atau saudara perempuan. Pada sebagian masyarakat di jaman dahulu, anak laki-laki tidak mendapat porsi ruang tidur karena sejak *aqil balik* sudah diharuskan untuk bekerja, menuntut ilmu agama dan tinggal di mesjid atau surau, sekalipun ada porsinya, ruang tidur anak laki-laki diletakkan paling depan dan diupayakan tidak berdekatan dengan ruang tidur anak perempuan. Perwujudan nilai-nilai Islam lainnya terdapat pada fungsi ruang teras/*serambi*. Di ruang ini ayah dan ibu, kakek dan nenek berkumpul menasehati para anak dan cucu melalui cerita dongeng atau cerita-cerita lainnya yang bertujuan mendidik dan menyusun rencana kegiatan dihari esok. Pada bulan Ramadhan difungsikan sebagai tempat mengaji, serambi depan (*hihibata*) untuk orang dewasa dan di serambi samping (*hantaley*) untuk anak-anak.

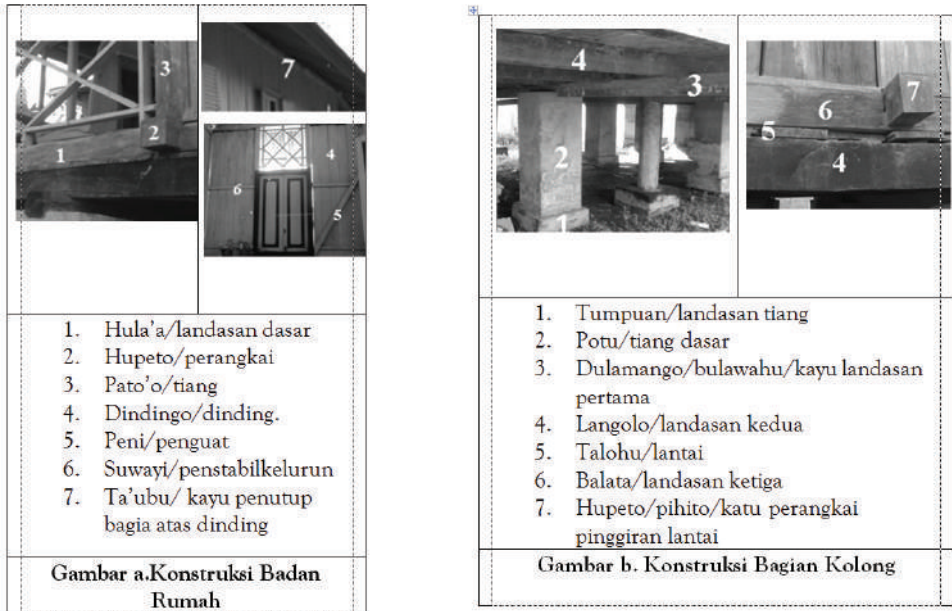
Pembeda fungsi ruang diperkuat dengan adanya *Pihito* berupa balok yang menonjol di atas lantai yang berfungsi sebagai pembatas dari fungsi ruang menandakan bahwa aspek privasi sudah menjadi perhatian utamanya setelah masuknya Islam.

Filosofi angka 2, 3, 5, 6, 7, 8, pada pembentukan rumah. Penerapan angka-angka ini terdapat pada 8 tiang (*wolihi*) yang mendukung atap teras, diantara 8 tiang ini terdapat 2 tiang berdiri bebas (kode A) mendukung atap teras pada sudut kiri dan kanan terbuat dari besi, dan 6 lainnya (kode B) diikat dengan railing teras terbuat dari kayu, kearah belakang mulai dari kode C adalah merupakan tiang dasar (*Potu*) dengan konstruksi batu bata jumlahnya bervariasi tergantung besar rumah; jumlah kamar pada awal pembangunan rumah tidak boleh melebihi 3 kamar kecuali rumah raja; filosofi angka 7 pada struktur dan konstruksi; jumlah anak tangga bervariasi tergantung ketinggian umumnya terdiri dari 3, 5, 7 anak tangga; atap bersusun dua, dan penetapan-penetapan ukuran panjang dan lebar rumah pada proses mendirikan rumah.

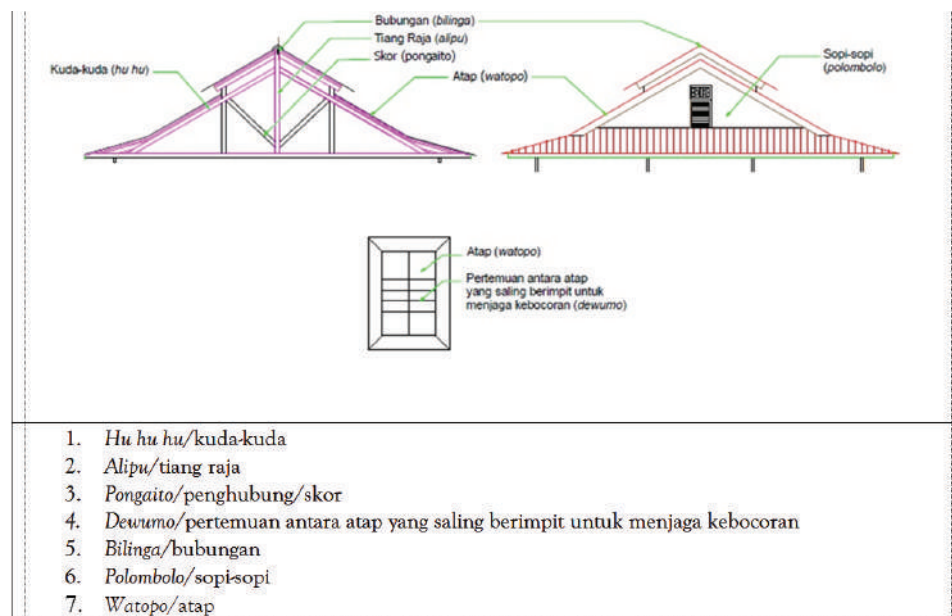


Gambar 3. Makna Jumlah Tiang pada Komposisi Tiang Dasar dan Tiang Penopang Atap Teras

Angka 2 pada atap bersusun dua, melambangkan adat dan syariat. Atap pada lapis pertama melambangkan adat, dimana pelaksanaannya harus dimulai dari para pembesar negeri termasuk raja dan para pemangku adat, lapis kedua melambangkan syariat yang diawali dari para imam, hakim, dan pegawai *syara'*, dimana keduanya harus seiring sejalan dalam pelaksanaan kehidupan sehari-hari. Angka lima melambangkan rukun Islam serta 5 prinsip hidup masyarakat gorontalo, yaitu: *Bangusa talalo*, *Lipu poduluwalo*, *Batanga pomaya*, *Upango potombulu*, *Nyawa podungalo*, artinya keturunan dijaga, negeri dibela, diri diabdikan, harta diwakafkan/dikorbankan, nyawa taruhannya. Angka 6 selain melambangkan rukun iman angka 6 juga mempunyai makna 6 sifat utama atau ciri masyarakat *lou dulowo limo lopahala'a* yaitu: (1) sifat *tinepo-tenggang rasa*, (2) sifat *tombulao-hormat*, (3) sifat *tombulu-bakti* kepada penguasa, (4) sifat *wuudu-sesuai kewajaran*, (5) sifat *adati-patuh* kepada peraturan, (6) sifat *butoo-taat* pada keputusan hakim. Angka 7 bermakna 7 tingkatan nafsu yang mengangkat harkat dan martabat manusia, yakni: nafsu amarah, nafsu lauwamah, nafsu mulhimah, nafsu muthmainnah, nafsu rathiah, nafsu mardhiah, dan nafsu kamilah. Filosofi angka 7 ini juga berlaku pada struktur dan konstruksi bagian bawah (kolong), tengah (badan) rumah, dan atas (atap).



Gambar 4. Makna Angka 7 di Bagian Struktur dan Konstruksi Badan Rumah (a), Struktur dan Konstruksi Kolong (b)



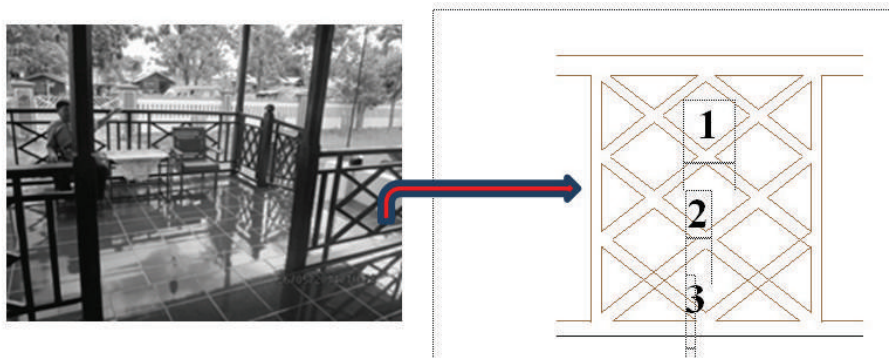
Gambar 5. Makna Angka 7 di bagian Struktur dan Konstruksi Bagian Atap

2. Bagaimana masyarakat Gorontalo berelasi dengan alam yang merupakan makna berserah diri manusia, sehingga bentuk dari kegiatan pasrah ini diwujudkan pada rumah yang berbentuk panggung sebagai bentuk adaptasi terhadap lingkungan yang sering banjir, penggunaan material disesuaikan dengan penempatan bahan tersebut pada bagian struktur (struktur bawah, tengah, dan atas), bukaan-bukaan yang tinggi dan lebar, atap pada bagian teras yang menjorok ke luar sebagai bentuk adaptasi terhadap kondisi alam yang beriklim tropis, tata letak bangunan pada tapak-orientasi bangunan dengan alam, tata lansekap-spasial dan lain-lain. Keseluruhan bentuk-bentuk tersebut sebagai adaptasi terhadap kondisi geologi, geografi topologi, dan iklim wilayah Gorontalo.



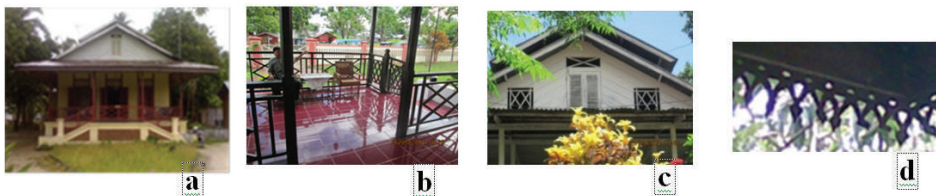
Gambar 6. Makna Relasi dengan Alam Pada Bentuk Rumah Panggung Gorontalo

3. Bagaimana masyarakat Gorontalo berelasi dengan masyarakat yang merupakan penyatuan satu tujuan nilai-nilai luhur (kebaikan) terhadap diri manusia. Budaya ramah yang menjadi ciri khas masyarakat Gorontalo tercermin pada kata *matoduolo* “disilahkan” mengandung makna budaya ramah masyarakat kepada orang yang datang ke Gorontalo. Budaya ramah merupakan warisan budaya masyarakat Gorontalo dahulu yang terus dipelihara, dijaga dan direfleksikan masyarakat Gorontalo pada masa kini dalam kehidupan bermasyarakat, sehingga bentuk dari penyatuan nilai-nilai ini diwujudkan dalam bentuk penggunaan tangga pada dua arah (Gambar 7a), teras yang lebar sebagai tempat menyambut tamu sebelum masuk ke dalam rumah (Gambar 7b) serta orientasi rumah yang menghadap ke jalan. Bentuk atapnya yang bersusun dua (Gambar 7c), menurut tokoh adat Hamid D. Latu; lapis pertama melambangkan *buwatula bubato*; para pembesar negeri, lapis kedua *buwatula syara*’; imam, hakim, dan pegawai syara’. Untuk lantai yang merupakan badan rumah yang lebih luas melambangkan *buwatula bala*; pengawal/perwira dan rakyat sebagai bagian dari masyarakat kebanyakan yang harus dilindungi. Filosofi ini juga mendasari bentuk ornamen *jalamba* bawah (reling tangga ataupun teras).



Gambar 7. Makna Urutan Angka pada Ornamen Jalamba

Nilai filosofi pada ornamen pakadangan dilambangkan dengan untaian bunga teratai tampak bagaikan orang yang saling berpegangan tangan sebagai simbol kebersamaan rakyat bahu membahu mendukung rajanya (Gambar 7d). Konsep relasi dengan masyarakat juga tercermin dalam budaya kebersamaan masyarakat Gorontalo pada proses mendirikan rumah yang dilakukan secara bergotong royong (*huyula*).



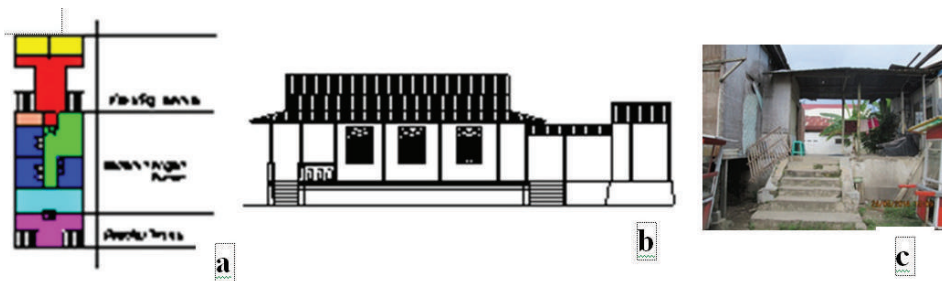
Gambar 7. Makna Relasi dengan Masyarakat Pada Elemen-elemen Rumah panggung

Bagaimana masyarakat Gorontalo berelasi sebagai pribadi merupakan bentuk motivasi tekad bulat dalam kegiatan keseharian yang dilakukan di rumah, seperti budaya sopan santun, yang terefleksi pada penempatan kamar tidur orang tua dan anak gadis, anak gadis dan anak laki-laki. Untuk kamar tidur anak laki-laki berada pada bagian depan dan untuk anak perempuan pada bagian belakang. Secara logika, perempuan adalah makhluk yang lemah sehingga harus selalu dijaga dan dilindungi keberadaannya begitu pula keberadaan ruang di bawah atap (*loteng*) pada zaman dahulu sebagai ruang pingitan anak gadis yang akan dipersunting. Hal ini memperlihatkan tingginya penghargaan

terhadap para perempuan dalam kehidupan masyarakat masa lalu. Sikap ini terungkap dalam tata ruang vertikal maupun horizontal.

Menurut Farhah Daulima (budayawan Gorontalo), perihal keberadaan dapur yang terpisah dari bangunan induk adalah karena dapur adalah rahasia keluarga yang tabu dimasuki oleh orang lain selain anggota keluarga penghuni rumah, juga dimaksudkan agar para budak atau para pekerja tidak harus melewati ruang-ruang pada bangunan induk ketika hendak memasuki dapur, oleh karena itu letak dapur dipisahkan oleh jembatan dengan bangunan induk/utama. Setiap tamu yang bertandang tidak boleh melewati jembatan tersebut. Berdasarkan hasil wawancara dengan AW *Lihu* (pemangku adat) bahwa bentuk rumah induk yang terpisah dengan dapur, secara horisontal dari depan kebelakang sama dengan analogi bentuk manusia yang terdiri dari kepala (teras/*duledehu*), badan (ruang tamu, ruang kamar, ruang peralihan), dan kaki (dapur dan ruang-ruang servis). Bagian lain yang terpisah dengan bangunan induk dan dapur adalah KM/WC.

Terdapat keseragaman pada proporsi rumah hal ini disebabkan filosofi yang terkait dengan ukuran rumah baik secara vertikal maupun secara horisontal. Untuk mengukur ketinggian, panjang dan lebar rumah dengan menggunakan depa, dengan aturan 1 depa dikurangi 1 jengkal hasil pengurangan dibagi 8. Angka 8 memberi makna keadaan yang selalu terjadi pada diri manusia, yakni: rahmat, celaka, beruntung, kerugian, beranak, kematian, umur dan hangus. Jika angka tersebut berakhir pada yang tidak baik maka harus ditambah atau dikurangi satu.



Gambar 8. Makna Relasi dengan Pribadi Pada Bentuk Rumah panggung

- (a) Gambar Denah, (b) Gambar tampak samping,
(c) Dokunetasi lapangan

Jika ditelusuri secara mendalam keempat relasi yang disebutkan di atas pada hakekatnya mengandung nilai-nilai Islam sebagai cermin falsafah hidup masyarakat Gorontalo Adati *hula-hula'a to sara'a, sara'a hula-hula'a to kuru'ani*,

berarti ‘adat bersendikan *syarak*, *syarak* bersendikan kitabullah’. Nilai-nilai filosofi mulai dari proses mendirikan rumah sampai pada saat mendiami rumah, pengaruh Islam dalam nuansa budaya lokal tetap terefleksi dalam wujud simbol-simbol seperti pada bagian atap, tangga, sistem struktur, tata ruang, penggunaan ornamen dan lain-lain.

Simpulan

Wujud konsep kearifan lokal pada arsitektur vernakular Gorontalo tereksprosi melalui bentuknya yang bergaya kolonial. Hal ini merupakan konsep model pada arsitektur vernakular yang mengacu pada periodisasi sejarah, dimana dalam proses penyusunannya dipengaruhi oleh nilai-nilai budaya dan nilai-nilai Islam. Nilai-nilai ini secara substantif dapat dilihat dari pesan-pesan moral yang tertuang pada setiap elemen-elemen rumah panggung.

Unsur kearifan lokal dalam arsitektur vernakular Gorontalo (arsitektur rumah panggung) terlihat pada sistem spasial, sistem fisik, sistem model.

Tabel 2. Keterkaitan Konsep Vernakular, Sikap Masyarakat Gorontalo dengan Pemaknaan pada Tipologi Bentuk Rumah Panggung Gorontalo dalam Konsep Kearifan Lokal

Konsep Vernakular	Sikap Masyarakat Gorontalo (Relasi)	Bentuk Rumah Panggung								
		Sistem Spasial		Sistem Fisik		Sistem Model				
		Tata Ruang Vertikal	Tata Ruang Horizontal	Struktur dan Konstruksi	Material	Bentuk Panggung	Bentuk Tangga	Bentuk Atap	Model Bukan	Ornamen
Cosmos-symbolism (Eliade)	Relasi dengan Tuhan	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>			<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>
Social organisation (Durckheim/ Mauss, Raspers; Cunningham)										
Faktor analysis (Rapopor)	Relasi dengan alam			<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
Symbolic conceptions (Griaule/ Dieterlen)										
Sociocultural factors (Morgan)	Relasi dengan masyarakat	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>				<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>
Faktor analysis (Rapopor)										
Gender-symbolism (Bourdieu)	Relasi dengan Pribadi	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>							<input type="checkbox"/>
Social organisation Durckheim/ Mauss, Raspers; Cunningham)										

Sumber : Heryati (2014:112)

Daftar Pustaka

- Allsopp, Bruce. 1977. *A Modern theory of Architecture*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Baruadi, Moh. Karmin. 1912 . Sendi Adat dan Eksistensi Sastra; Pengaruh Islam Dalam Nuansa Budaya Lokal Gorontalo. *El Harakah*. Volume 14, Nomor 2: 293-311.
- BPS. 2013. *Provinsi Gorontalo Dalam Angka*. Gorontalo: BPS.
- Correa, Charles-Ken Yeang. 1983. *Architecture and Identity*. Singapura: Media ltd.
- Capon, D.S., 1999. *Architectural Theory: The Vitruvian Fallacy*, John Wiley & Son, New York.
- Daulima, Farhah & Pateda, Karim, 2004. *Banthayo Pobo'ide: Struktur dan Fungsinya*. Limboto: Forum Suara Perempuan.
- Daulima, Farhah, 2006. *Terbentuknya Kerajaan Limboto-Gorontalo*. Limboto: Galeri Budaya Daerah LSM "Mbui Bungale
- Heryati. 2014. *Transformasi Arsitektur Vernakular Gorontalo Pada Bangunan Masa Kini Untuk Memperkuat Identitas Daerah [Laporan Penelitian]*. Gorontalo: Universitas Negeri Gorontalo.
- Ibrahim, P. 1990. *Proses Masuk dan Berkembangnya Agama Islam di Gorontalo*. STKIP Gorontalo.
- Mentayani, Ira dan Ikaputra. 2012. Menggali Makna Arsitektur Vernakular: Ranah, Unsur, dan Aspek-Aspek Vernakularitas. *LANTING Journal of Architecture*. Vol 1 No 2 Halaman 68-82: Universitas Lambung Mangkurat.
- Nasr, Sayyed Hossein. 1973. *The sense of Unity*. London: The University of Chicago press.
- Nur, S.R. 1979. *Beberapa Aspek Hukum Adat Tata Negara Kerajaan Gorontalo pada masa Sultan Eyato*. Ujung Pandang: UNHAS.
- Sartini. 2004. Menggali Kearifan Lokal Nusantara Sebagai Kajian Filsafat. *Jurnal Filsafat*. Jilid 37, Nomor 2 hal. 111-120. <http://dgi-indonesia>.

com/wp-content [Diakses 8 September 2001.

Tohopi, Ridwan. 2012. Tradisi Perayaan Isra' Mi'raj Dalam Budaya Islam Lokal Masyarakat Gorontalo. *El Harakah*. Volume 14, Nomor 1: 135-155

Wiranto. 1999. Arsitektur Vernakular Indonesia. *Dimensi Teknik Arsitektur*. Volume 27, Nomor 2: 15-20.

DINAMIKA RUANG WISATA RELIGI MAKAM SUNAN GIRI DI KABUPATEN GRESIK

Budi Santosa, Antariksa, Lisa Dwi Wulandari
Program Magister Arsitektur Lingkungan Binaan
Fakultas Teknik Universitas Brawijaya Malang
budisantosa777@gmail.com

Abstract

Space is the product of an activity, which involves economic and technical activities owned by a group of people, so it has political and strategic nature. The relationship between space and activity is very close, where the space has a concept of a container and content. This study concerns the dynamics of space in Sunan Giri Tomb formed because of the conflict and activities in the tomb tourist site. The visitors's space dimension of Sunan Giri Tomb can not be physically limited as each visitor has his own movement space and purpose of his activities. The aim of this study is to analyze the dynamics of space for visitor's activity in the tomb. The method used is descriptive qualitative, deciphering the visitor's behavior as the research object. The finding shows that space once had a specific function, but because of the activity and condition adjustment at one time, then the dynamics in space happen. The dynamics contain changes in the function and meaning or the space character which is associated with the context of time and influenced by human activities.

Ruang adalah produk aktivitas, yang melibatkan aktivitas ekonomi dan teknik yang dimiliki sekelompok masyarakat, sehingga sifatnya politis dan strategis. Hubungan aktivitas dan ruang sangat erat, dimana konsep ruang sebagai wadah (of space) dan pengisinya (in space). Penelitian ini mengenai dinamika ruang pada Makam Sunan Giri yang terbentuk karena konflik dan aktivitas di wisata religi Makam Sunan Giri. Dimensi ruang peziarah Makam Sunan Giri tidak bisa dibatasi secara fisik karena masing-masing memiliki ruang gerak

dan maksud atas aktivitasnya. Tujuan dari penelitian ini yaitu menganalisis dinamika ruang terhadap aktivitas peziarah Makam Sunan Giri. Metode penelitian menggunakan deskriptif kualitatif, dengan menjelaskan perilaku para peziarah sebagai objek penelitian. Hasil penelitian menemukan bahwa ruang pada awalnya memiliki fungsi tertentu, namun karena adanya aktivitas dan penyesuaian kondisi pada satu waktu terjadilah dinamika pemanfaatan ruang. Dinamika tersebut meliputi perubahan fungsi dan makna atau karakter ruang yang terkait dengan konteks waktu dan dipengaruhi aktivitas manusia.

Keywords: dynamics, space and activities

Pendahuluan

Sejarah Islam di Indonesia sangatlah kompleks, mencerminkan keanekaragaman dan kesempurnaan tersebut ke dalam kultur. Sebelum agama Islam menyebar di Indonesia, mayoritas penduduk Indonesia beragama Hindu dan Budha. Banyak bukti-bukti tentang arsitektur bernuansa Budha dan patung-patung Budha yang menyebar di Indonesia. Namun ketika ada pelopor-pelopor dan penyebar Islam di Jawa, masyarakat telah beralih agama ke Islam. Banyak faktor yang mempengaruhi penyebaran dan perubahan agama mereka. Seketika itulah agama Islam menyebar di pulau Jawa. Pelopor-pelopor itu disebut dengan walisongo, mereka menyebar ke beberapa kota untuk mendirikan sebuah pondok pesantren dan mengajarkan agama Islam di Jawa.

Seiring dengan berjalannya waktu, para wali songo meninggal dunia, peninggalan-peninggalan mereka dijaga dan dilindungi oleh sahabat dan keturunan wali songo tersebut. Arsitektur Islam seperti masjid, halaman, perkampungan, dan lain sebagainya juga dilindungi dan dilestarikan oleh sahabat dan keturunan para wali tersebut, termasuk makam-makam sahabat wali, makam-makam keturunan/keluarga wali maupun para wali songo itu sendiri.

Masyarakat Indonesia yang beragama Islam ini merasa bahwa mereka harus mendoakan dan ikut meramaikan dengan acara-acara Islami, yaitu dengan berkunjung di Makam para wali (sunan) tersebut. Karena banyaknya para pengunjung di Indonesia yang ingin mendoakan para wali tersebut, maka pemerintah juga ikut melestarikan dan menjaga makam tersebut. Kemudian pemerintah memutuskan untuk menjadikan makam para wali tersebut menjadi “Wisata Ziarah”.

Dengan diresmikannya makam para wali sebagai wisata ziarah, warga Indonesia semakin ramai berbondong-bondong untuk mendoakan. Bahkan ada wisata khusus yang diadakan hanya untuk mengunjungi makam para wali. Para pengunjung berdatangan dari dalam kota, luar kota, maupun luar pulau. Untuk menanggapi hal tersebut, warga sekitar memanfaatkannya dengan berdagang berbagai produk, seperti baju, makanan, suvenir dan banyak lagi barang dagangan untuk meramaikan fasilitas tersebut.

Sunan Giri adalah salah satu Wali Allah di antara para Walisongo, beliau adalah pejuang dari penyebar agama Islam di Pulau Jawa. Sunan Giri merupakan ulama yang terkenal dan negarawan yang cukup berperan di awal Kerajaan Islam Demak, juga masih keturunan ke 23 (dua puluh tiga) dari junjungan Nabi Besar Muhammad SAW, yang merupakan salah satu Wali Songo yang berada di Kota Gresik. Dengan nama kecil Raden Paku atau Joko Samudro yang lahir pada Tahun 1422 M. Masa pemerintahan Sunan Giri di Kerajaan Giri Kedaton dengan Gelar Prabu Satmoto yaitu pada masa 1487 s/d 1506 M. Sunan Giri wafat pada tahun 1506 M.

Kondisi makam Sunan Giri secara sekilas masih mempunyai ciri khas dengan motif arkeologi peninggalan pada masa awal agama Islam, seperti gapura pintu masuk makam terbuat dari batu yang berbentuk sepasang kepala naga raja, bangunan beratap di atas makam sebagai pelindung makam (rumah kubur) terbuat dari kayu jati asli, dindingnya terdiri dari panel (disebut juga lumber sering) tumbuh-tumbuhan, sedangkan pintu cungkup terdapat ukiran bermotif Hindu yang dipadukan dengan motif islami yaitu tumbuh-tumbuhan. Wisata ziarah makam Sunan Giri mempunyai potensi alam yang sangat menarik, serta kontur-kontur alam yang unik jika ditata lebih lanjut. Kondisi fisik wisata ziarah makam Sunan Giri terlihat berubah karakternya dan terjadi penurunan makna nilai-nilai dan konsepsi kawasan makam sebagai wujud pelestarian kearifan lokal dalam behavioral mapping.

Ruang adalah sistem lingkungan binaan terkecil yang sangat penting, terutama sebagian besar waktu manusia modern saat ini banyak dihabiskan di dalamnya. Dalam arsitektur lingkungan dan perilaku, ruang diartikan sebagai suatu petak yang dibatasi oleh dinding dan atap baik dari unsur yang permanen maupun tidak permanen. Dalam kaitannya dengan manusia, hal yang penting dari pengaruh ruang terhadap perilaku manusia adalah fungsi atau pemakaian ruang tersebut. Dimensi ruang pengguna makam Sunan Giri tidak bisa dibatasi secara fisik karena masing-masing pengguna memiliki *cacthment area*, yaitu batas non fisik dari teritori ruang gerak pengguna, yang didasarkan pada

batas pandangan, batas rasa, batas oleh panca indera, imajinasi dan keinginan masing-masing pengguna atas tujuan mereka melakukan aktivitas.

Penelitian tentang dinamika ruang yang terbentuk karena untuk adanya aktivitas pengguna wisata ziarah makam Sunan Giri diperlukan untuk pengembangan wisata ziarah makam Sunan Giri. Dengan harapan kedepannya dapat mawadahi kebutuhan aktivitas masyarakat sebagai ruang terbuka publik dengan tanpa meninggalkan nilai-nilai dan konsepsi makam Sunan Giri sebagai wujud pelestarian kearifan lokal arsitektur Islam.

Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian deskriptif kualitatif yang bertujuan untuk menggali dan mendeskripsikan dinamika ruang aktivitas penggunaan wisata ziarah makam Sunan Giri. Pendekatan deskriptif dilakukan untuk menggambarkan dan menginterpretasikan objek studi, yaitu untuk mengetahui dan mendalami aktivitas penggunaan makam Sunan Giri sebagai ruang aktivitas publik.

Metode penelitian menggunakan deskriptif kualitatif, dengan menganalisis perilaku para peziarah kawasan makam Sunan Giri, yang sangat berhubungan dengan lokalitas ruang dan aktivitas yang terdapat di kawasan makam Sunan Giri. Penelitian deskriptif kualitatif mampu menyajikan gambaran secara detail dari sebuah situasi dan atau setting, dari uraian tersebut maka secara diskriptif, penelitian ini dapat menggambarkan aktivitas peziarah di kawasan makam Sunan Giri (Neuman, 1997: 19).

Analisis perilaku para peziarah dilakukan dengan cara *observing*, *documentation*, dan *depth interview*. Secara sistematis adalah dengan memperhatikan para peziarah di kawasan makam Sunan Giri dalam memanfaatkan ruang ziarah, baik secara individual, kelompok besar ataupun kecil (Zeisel 1981: 111).

Populasi pada studi ini adalah yang menggunakan ruang ritual, sosial di makam Sunan Giri yang ditentukan dengan menggunakan teknik *sampling*, yaitu dari satu atau beberapa sampel tersebut semakin lama dapat menjadi lebih banyak, kemudian sampel dipilih kembali atas dasar fokus penelitian (Moleong, 2007: 224).

Deskripsi Kawasan Penelitian

Secara geografis, lokasi makam Sunan Giri berada di dusun Giri Gajah, Desa Giri Kecamatan Kebomas. Objek wisata religi makam Sunan Giri

terletak sekitar 4 km dari pusat Kota Gresik. Wisata religi kompleks makam Sunan Giri berada di depan Jl. Sunan Prapen, Kebomas, Gresik, Jawa Timur. Lokasi Makam Sunan Giri dapat dijangkau dengan mudah oleh transportasi umum, dengan menggunakan kendaraan bermotor ditempuh dengan jarak 2 km. menuju arah selatan dari Kota Gresik yang berada di puncak Bukit Giri. Komplek makam ini tepatnya berada di puncak Bukit Giri dan berada di tengah-tengah makam keluarga



Gambar 1. Lokasi Makam Sunan Giri di Desa Giri, Kecamatan Kebomas, Kabupaten Gresik Sumber: maps.google.com



Ruang di dalam Makam Sunan Giri

Ruang di dalam area Makam Sunan Giri terdiri dari:

a. Parkir Mobil dan motor

Parkir mobil terletak di depan, dekat dengan pintu gerbang. Parkir mobil bersebelahan dengan parkir sepeda motor. Terdapat penjaga parkir yaitu 3-5 orang.

b. Toilet, tempat wudhu dan cuci kaki

Di dekat pintu gerbang juga terdapat toilet, tempat wudhu dan cuci kaki.

Toilet di area makam Sunan Giri ada dua, yaitu di dekat pintu gerbang dan di dalam kompleks masjid. Pada umumnya, para peziarah lebih banyak menggunakan toilet di dekat pintu gerbang.

c. Stand PKL



Pada makam Sunan Giri terdapat stand PKL yang lokasinya dekat dengan kompleks Makam. Pada tahun 2013, PKL banyak yang menempati kanan dan kiri tangga jalan. Untuk tahun 2014, sudah dilakukan penataan stand PKL. Stand PKL di Makam Sunan Giri berjualan beraneka jenis kebutuhan umat muslim.

Mulai dari pakaian muslim, perlengkapan salat, buku-buku Islam, kitab suci, kurma, alat-alat kesenian Islam dan makanan khas Kota Gresik seperti jenang ayas, pudak, nasi krawu serta minuman legen.

a. Jalur menuju Kompleks Makam

Selain makam utama Sunan Giri, pada kompleks makam Sunan Giri juga terdapat beberapa makam lainnya yang berada di sisi kanan dan kiri jalan menuju situs utama. Peziarah hanya dapat melihat makam dari luar pagar. Pada jalur menuju Makam utama terdapat pengemis yang memintaminta.

b. Kantor Yayasan Makam Sunan Giri

Di sebelah timur makam Sunan Giri terdapat Kantor Yayasan Makam Sunan Giri yang bertugas sebagai pengelola kompleks Makam Sunan Giri. Ruang Kantor Yayasan Makam Sunan Giri ditempati oleh pengelola dan jarang peziarah menuju ruang tersebut.

c. Makam Utama Sunan Giri

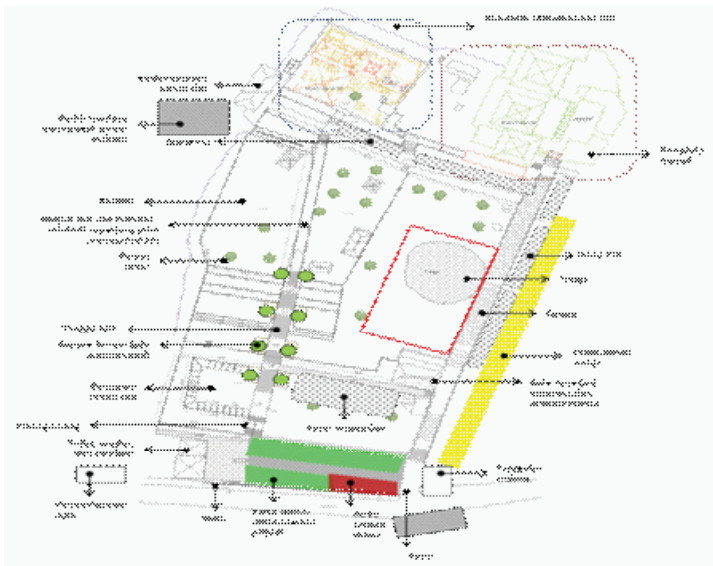
Lokasi Makam utama Sunan Giri terletak di areal sebelah kiri masjid Giri Kedaton, dengan jumlah makam \pm 300 makam. Bentuknya terbuat dari batu hitam yang biasanya banyak digunakan untuk membuat candi atau

arca di zaman kejayaan Hindu dan Budha.

Kondisi Makam Sunan Giri sendiri berada di dalam bangunan yang dihiasi banyak ornamen dengan motif sulur tanaman. Pintu masuk makam dibuat rendah sehingga pengunjung harus merunduk agar tidak terbentur. Hal ini disengaja sebagai penghormatan kepada Sunan Giri. Lokasi Makam Sunan Giri berada pada teras paling tinggi dan dikelilingi banyak makam lainnya.

d. Kompleks Masjid Jamik Sunan Giri

Luas lahan tanah Masjid Jamik Giri Kedaton adalah 3.000 m² dengan luas bangunan 1.750 m². Pada kompleks masjid terdapat ruang utama, mimbar, serambi, teras, tempat wudhu dan toilet.



Gambar 2: Layout Makam Sunan Giri

Jumlah dan waktu berziarah ke Makam Sunan Giri

Jumlah peziarah di makam Sunan Giri pada Tahun 2013, yaitu sebesar 1.754.224 pengunjung, yang setiap bulannya rata-rata 146.185 pengunjung. Hasil rekapitulasi jumlah peziarah makam Sunan Giri, terbagi atas 4 (empat) kategori peziarah yaitu peziarah dari mancanegara, peziarah umum, peziarah pelajar dan peneliti/studi. Sejak periode tahun 2010 s/d tahun 2013 dapat dilihat nilai terbesar adalah peziarah umum, yaitu 98,20%, peziarah dari mancanegara sebesar 0,02%, peziarah pelajar 1,77% dan peziarah yang melakukan studi/

penelitian sebanyak 0,01% (sumber: Yayasan Makam Sunan Giri).

Makam Sunan Giri dipadati pengunjung pada hari biasa dan juga pada hari Sabtu-Minggu. Selain hari itu, makam Sunan Giri dipadati peziarah pada malam *selawe* (malam ke-25 bulan Ramadhan) dan saat *haul* Sunan Giri (tiap Jumat terakhir bulan Robiul Awwal). Jumlah pengunjung hari biasa yaitu 50-100 orang per hari. Jumlah pengunjung saat hari libur (Sabtu dan Minggu) yaitu 500-1000 orang per hari. Jumlah pengunjung saat malam *selawe* untuk pagi sampai sore harinya mencapai 500 hingga 1000 orang perhari, pada saat Malam *Selawe* naik hingga 2.500 pengunjung perhari untuk beri'tikaf. Jumlah pengunjung saat *haul* Sunan Giri yakni mencapai lebih dari 2000 orang.

Identifikasi dan Analisis Pola Aktivitas di Dalam Ruang Makam Sunan Giri

Pola aktivitas pengguna di makam Sunan Giri dipengaruhi oleh:

a. Aksesibilitas

Aksesibilitas menjadi faktor penentu dalam ketergunaan ruang di makam Sunan Giri. Ruang-ruang dengan aksesibilitas tinggi juga memiliki intensitas penggunaan publik yang tinggi. Aksesibilitas tidak terbatas pada akses fisik kepada ruang yang dimaksud, akan tetapi termasuk akses visual, misalnya adalah ruang pejalan kaki, pendopo dan makam utama Sunan Giri. Pada kasus ini terjadi konflik dalam pemanfaatan ruang pejalan kaki menuju makam yaitu ruang pejalan kaki lebih didominasi oleh pengemis dan mengganggu kenyamanan peziarah yang menuju makam utama.

b. Pendukung Aktivitas

Pendukung aktivitas yang mendorong penggunaan ruang adalah ketersediaan PKL, ketersediaan parkir dan peneduhan. Pada kasus penelitian, terjadi perubahan pengaturan pendukung aktivitas pada beberapa tahun terakhir yakni pemindahan PKL dari PKL yang berada di gerbang masuk di alokasikan di satu tempat yaitu Pasar Wisata Giri dan stand PKL di dekat makam.

c. Event-event Temporer

Pada saat temporer, terjadi peningkatan penggunaan ruang di Makam Sunan Giri, yaitu pada hari Sabtu dan Minggu dan acara khusus (*Haul* Sunan Giri, Malam *Selawe*). Terjadi perubahan aktivitas yang tinggi pada acara tersebut. Kadangkala terjadi *peluberan* sampai ruangan tidak dapat menampung banyaknya peziarah.

Pola aktivitas publik di Makam Sunan Giri adalah sebagai berikut:

Tabel 1. Pola Aktivitas Publik di dalam ruang Makam Sunan Giri

Tipologi Ruang	Aktivitas Publik di Makam Sunan Giri	
Tempat Parkir Motor dan Mobil	Waktu penggunaan	Harian, acara agama
	Aktivitas yang berlangsung	Parkir kendaraan dan tempat pemberhentian
	Pengguna	Peziarah, tukang parkir, tukang ojek, tukang andong
	Aspek kualitas ruang	Akses terbuka, peneduhan terbatas Pada acara agama: Daya tampung parkir tidak memadai
Gerbang Masuk	Waktu penggunaan	Harian, acara agama
	Aktivitas yang berlangsung	Lalu lintas pejalan kaki
	Pengguna	Peziarah, masyarakat sekitar, pedagang, pengelola
	Aspek kualitas ruang	Akses terbuka, menggunakan arsitektur tradisional Jawa
Toilet dan Tempat Wudhu	Waktu penggunaan	Harian, acara agama
	Aktivitas yang berlangsung	Mandi, wudhu, buang air kecil, cuci muka
	Pengguna	Peziarah, masyarakat sekitar, pedagang, pengelola
	Aspek kualitas ruang	Bersih, akses untuk umum, strategis
Jalan menuju makam	Waktu penggunaan	Harian, acara agama
	Aktivitas yang berlangsung	Lalu lintas pejalan kaki
	Pengguna	Peziarah, pengemis, masyarakat sekitar, pedagang, pengelola
	Aspek kualitas ruang	Akses terbuka, banyak pohon peneduh, perkerasan Semakin banyak pengemis jika Hari Sabtu-Minggu dan acara agama

Pasar Wisata Giri	Waktu penggunaan	Harian, acara agama
	Aktivitas yang berlangsung	Belanja, berdagang
	Pengguna	Peziarah, pedagang
	Aspek kualitas ruang	Akses terbuka, cukup teratur, peneduh sebagian Harian: cukup sepi Hari Sabtu-Minggu: cukup ramai Acara agama: sangat ramai
Kantor Yayasan Sunan Giri	Waktu penggunaan	Harian
	Aktivitas yang berlangsung	Pengawasan dan pengelolaan
	Pengguna	Pengelola
	Aspek kualitas ruang	Akses terbatas
Pendopo	Waktu penggunaan	Harian, acara agama
	Aktivitas yang berlangsung	Wudhu, berdoa, membaca al Quran, shalawatan
	Pengguna	Peziarah, penjaga makam
	Aspek kualitas ruang	Ruangan terbuka, akses terbatas Hari Biasa: Mampu menampung Peziarah Hari Sabtu-Minggu, acara agama: Belum sepenuhnya menampung peziarah
Makam Utama Sunan Giri	Waktu penggunaan	Harian, acara agama
	Aktivitas yang berlangsung	Berdoa
	Pengguna	Peziarah
	Aspek kualitas ruang	Akses terbatas

Makam Sunan Prapen	Waktu penggunaan	Harian, Acara Agama
	Aktivitas yang berlangsung	Berdoa
	Pengguna	Peziarah
	Aspek kualitas ruang	Akses terbatas
Masjid	Waktu penggunaan	Harian, Acara Agama
	Aktivitas yang berlangsung	Sholat, Wudhu, Istirahat
	Pengguna	Peziarah, Masyarakat Sekitar, Pengelola
	Aspek kualitas ruang	Akses terbatas, ruangan terbuka
Stand PKL	Waktu penggunaan	Harian, Acara Agama
	Aktivitas yang berlangsung	Belanja,berdagang
	Pengguna	Peziarah,pedagang
	Aspek kualitas ruang	Akses terbuka, cukup teratur, peneduh sebagian Hari biasa: cukup ramai Hari Sabtu-Minggu, Acara keagamaan: sangat ramai
Stand PKL menuju Pintu Keluar	Waktu penggunaan	Harian, Acara Agama
	Aktivitas yang berlangsung	Belanja, berdagang
	Pengguna	Peziarah, pedagang
	Aspek kualitas ruang	Akses terbuka, cukup teratur, peneduh sebagian, ramai Hari biasa: cukup ramai Hari Sabtu-Minggu, Acara keagamaan: sangat ramai dan meluber di luar parkir

Sumber: Dokumentasi Pribadi (2014)

Identifikasi dan Analisis Penggunaan Ruang di Makam Sunan Giri pada Saat Hari Libur (Sabtu dan Minggu)

Pada hari libur (Sabtu dan Minggu), makam Sunan Giri dipadati peziarah mulai dari pagi hari sampai dengan sore hari. Pada hari Sabtu dan Minggu, pada malam hari peziarah sudah banyak yang pulang dan tidak menginap. Aktivitas tinggi terjadi pada parkir mobil dan motor, dikarenakan untuk hari libur mayoritas peziarah menggunakan mobil dan motor. Aktivitas tinggi lainnya adalah pada ruang pendopo, makam utama serta masjid.

Tabel 2. Penggunaan Ruang pada Makam Sunan Giri saat hari libur (Sabtu dan Minggu)

Ruang	Kegiatan	Hari biasa	Aktivitas pada hari libur
Parkir	Parkir kendaraan dan pemberhentian kendaraan	Tidak dipenuhi oleh kendaraan	Parkiran motor dan mobil dipadati oleh peziarah
Jalur menuju Makam	Lalu Lintas pejalan kaki, ruang publik	Pada hari biasa juga terdapat pengemis, namun hanya beberapa	Terdapat banyak pengemis dan penjual makanan di sepanjang jalur menuju makam utama
Pendopo dan Makam Utama Sunan Giri	Wudhu, berdoa, membaca al Quran, shalawatan	Pada hari biasa, jumlah pengunjung antara 50-an orang per hari	Jumlah peziarah 500-1000 orang per hari. Di dalam pendopo dan makam penuh sesak dan harus antri untuk ke makam utama

Ruang	Kegiatan	Hari biasa	Aktivitas pada hari libur
Stand PKL	Berjualan dan membeli	Pada hari biasa, stand PKL sepi hanya terdapat beberapa peziarah yang membeli	Pada Sabtu dan Minggu, aktivitas peziarah di stand PKL cukup ramai. Beberapa peziarah membeli oleh-oleh.
Masjid	Sholat, wudhu, istirahat	Pada hari biasa, hanya digunakan untuk sholat	Pada hari libur Sabtu dan Minggu, selain digunakan untuk sholat juga digunakan peziarah untuk istirahat

Sumber: Dokumentasi Pribadi (2014)



Gambar 3. Penggunaan Ruang saat Hari Biasa dan Hari Libur

Identifikasi dan Analisis Penggunaan Ruang Pada Saat Acara Malam Selawe

Pada saat acara keagamaan (malam *selawe*), makam Sunan Giri dipadati peziarah mulai dari pagi hari sampai dengan esok harinya. Para peziarah kebanyakan menginap. Tujuan utama malam 25 Ramadhan di Sunan Giri ini, selain untuk berziarah ke makam Sunan Giri juga melakukan i'tikaf di Masjid Jami' Sunan Giri.

Tabel 3. Penggunaan Ruang pada Makam Sunan Giri saat Malam *Selawe*

Ruang	Kegiatan	Hari Biasa	Aktivitas saat Malam <i>Selawe</i>
Parkir	Parkir kendaraan dan pemberhentian kendaraan	Tidak dipenuhi oleh kendaraan	Parkir kendaraan dipenuhi oleh peziarah yang datang hingga ribuan orang. Pada saat Malam <i>Selawe</i> , masyarakat sekitar juga menyediakan parkir swadaya untuk menampung para peziarah
Jalur menuju Makam	Lalu Lintas pejalan kaki, ruang publik	Pada hari biasa juga terdapat pengemis, namun hanya beberapa	Pada saat Malam <i>Selawe</i> , pengemis tidak hanya di jalan menuju makam utama. Namun juga pada pintu masuk dan pintu keluar. Bahkan terdapat pengemis yang datang ke masjid untuk memintaminta.
Pendopo dan Makam Utama Sunan Giri	Wudhu, berdoa, membaca al Quran, shalawatan	Pada hari biasa, jumlah pengunjung antara 50-an orang per hari	Pada saat Malam <i>Selawe</i> , pendopo dan makam utama dipenuhi oleh para peziarah dan masyarakat sekitar yang berdoa di Malam <i>Selawe</i> . Bahkan ada yang berada di Masjid untuk mengantri dan berada di luar pendopo.

Ruang	Kegiatan	Hari Biasa	Aktivitas saat Malam <i>Selawe</i>
Stand PKL	Berjalan dan membeli	Pada hari biasa, stand PKL sepi hanya terdapat beberapa peziarah yang membeli	Pada saat Malam <i>Selawe</i> , stand dipenuhi oleh penjual dan peziarah. Para PKL tidak hanya terdapat pada tempat yang disediakan namun di depan parkiran, di depan pintu masuk dan di jalanan menuju makam Sunan Giri.
Masjid	Sholat, wudhu, istirahat	Pada hari biasa, hanya digunakan untuk sholat	Pada saat Malam <i>Selawe</i> , masjid digunakan sebagai tempat i'tikaf.

Sumber: Dokumentasi Pribadi (2014)



Gambar 4. Penggunaan Ruang saat Malam *Selawe*

Identifikasi dan Analisis Penggunaan Ruang Makam Sunan Giri Pada Saat Acara Haul Sunan Giri

Haul Sunan Giri diadakan setiap Jumat terakhir bulan Robiul Awwal. *Haul* biasanya berlangsung selama 3 (tiga) hari. Pada saat *Haul* Sunan Giri, terjadi perubahan aktivitas pengguna. Aktivitas pengguna biasanya selain mengunjungi makam juga mengikuti pengajian dan tahlil akbar yang diselenggarakan di tempat parkir. Untuk tadarus al Quran yang diikuti khusus jamaah putri kemudian dilanjutkan jamaah putra yang dilakukan di kompleks masjid. Aktivitas tinggi pada saat *Haul* Sunan Giri adalah aktivitas peziarah di makam utama, aktivitas peziarah di stand PKL, aktivitas peziarah di parkir untuk melakukan kegiatan pengajian akbar.

Tabel 4. Penggunaan Ruang pada Makam Sunan Giri saat Malam *Haul* Sunan Giri

Tempat	Kegiatan	Kondisi Sehari-hari	Saat Haul Sunan Giri
Parkir	Parkir kendaraan dan pemberhentian kendaraan	Tidak dipenuhi oleh kendaraan	Tempat parkir digunakan untuk pengajian dan tahlil akbar Terdapat panggung di parkir Parkir sementara disediakan masyarakat secara swadaya
Jalur menuju Makam	Lalu lintas pejalan kaki, ruang publik	Pada hari biasa juga terdapat pengemis, namun hanya beberapa	Pada saat <i>Haul</i> Sunan Giri, pengemis berada di jalur menuju makam dan di dekat tempat pengajian akbar

Tempat	Kegiatan	Kondisi Sehari-hari	Saat Haul Sunan Giri
Pendopo dan Makam Utama Sunan Giri	Wudhu, berdoa, membaca al Quran, shalawatan	Pada hari biasa, jumlah pengunjung antara 50-an orang per hari	Pada saat <i>Haul</i> Sunan Giri, dipenuhi oleh ribuan pengunjung terutama rombongan untuk melakukan pengajian akbar dan berziarah
Stand PKL	Berjualan dan membeli	Pada hari biasa, stand PKL sepi hanya terdapat beberapa peziarah yang membeli	Pada saat <i>Haul</i> Sunan Giri, stand dipenuhi oleh penjual dan peziarah. Para PKL tidak hanya terdapat pada tempat yang disediakan namun juga terdapat di jalanan menuju Makam Sunan Giri.
Masjid	Sholat, wudhu, istirahat	Pada hari biasa, hanya digunakan untuk sholat	Pada saat <i>Haul</i> Sunan Giri, masjid digunakan untuk tadarus al Quran

Sumber: Dokumentasi Pribadi (2014)



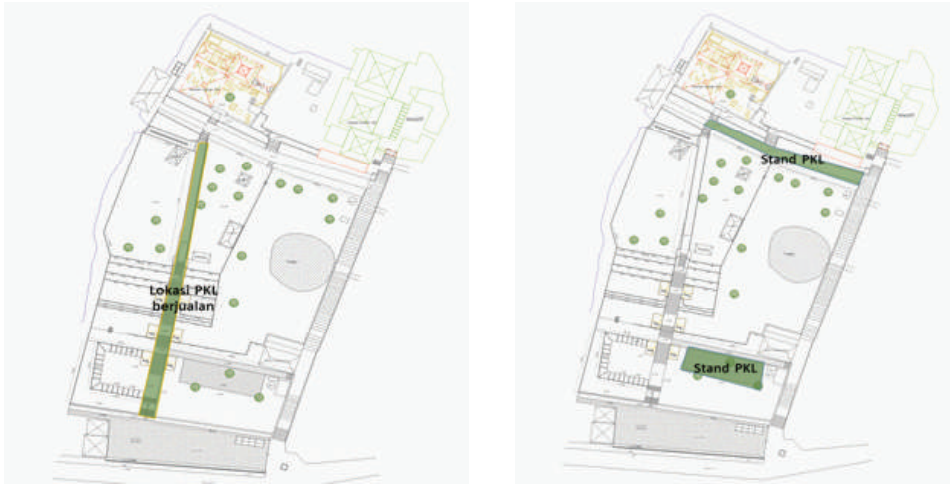
Gambar 5. Penggunaan Ruang saat Malam *Haul*

Identifikasi dan Analisis Dinamika/Perubahan Ruang Makam Sunan Giri

Perubahan ruang Makam Sunan Giri dapat ditinjau dari perubahan massa bangunan dan aktivitas pengguna dalam Makam Sunan Giri serta batasan ruang.

a. Perubahan Massa Bangunan

Berdasarkan luasan dari tahun 2010-2013, perubahan ruang berdasarkan luasan dan jumlah ruang di dalam makam Sunan Giri tidak mengalami perubahan yang signifikan. Perubahan ruang hanya terjadi pada pembangunan Kantor Yayasan Makam Sunan Giri seluas 75 m² dan pembangunan lahan kosong yang dikembangkan menjadi bangunan pendukung makam. Perubahan ruang di Makam Sunan Giri juga terjadi pada Tahun 2013 yaitu pembuatan taman dan pembangunan kios PKL dan lahan paving terbuka. Penambahan jenis dan jumlah ruang itu dipengaruhi oleh estetika dan aktivitas PKL yang mengganggu kenyamanan peziarah.



Gambar 6. Perubahan Ruang PKL

b. Perubahan Identitas Bangunan

Terdapat perubahan yang dilakukan oleh Pemerintah Kabupaten Gresik terhadap Makam Sunan Giri yaitu pembangunan dinding penahan pada area halaman gerbang pintu masuk dan pembangunan gapura utama. Meskipun telah mengalami beberapa pemugaran pada gerbang masuk dan fisik bangunan masjid, namun identitas bangunan berlanggam arsitektural tradisional tetap tercermin pada bangunan gerbang dan masjid.



Gambar 7. Identitas Gerbang Masuk Makam Sunan Giri tetap sama dari waktu ke waktu

Identifikasi dan Analisis Perubahan Fungsi Ruang di Makam Sunan Giri

Perubahan fungsi ruang di Makam Sunan Giri terjadi secara dinamis yang berproses karena perubahan jenis aktivitas. Aktivitas yang bersifat sakral seperti ziarah, sholat menggunakan ruang yang sakral yaitu Kompleks Makam

dan masjid. Sedangkan untuk aktivitas yang profane seperti kegiatan membeli oleh-oleh dilakukan pada ruang yang bersifat publik. Aktivitas sakral lainnya namun menggunakan ruang publik adalah aktivitas pengajian akbar yang menggunakan ruang parkir dan halaman depan gerbang masuk, Suatu ruang sebagai wadah karena suatu aktivitas yang ada di dalamnya dapat berubah lebih sakral dengan didukung adanya atribut ruang dan aktivitas itu sendiri. Teritori ruang mempunyai dinamika ketika aktivitas yang dilakukan berbeda.

Ruang Parkir dan Ruang Depan Gerbang

Aktivitas di ruang parkir dan ruang depan gerbang masuk pada saat hari biasa, hari libur dan saat acara tertentu mengalami perubahan yang dikarenakan jenis aktivitas. Tipologi ruang saat hari biasa, hari libur dan Malam Selawe yaitu ruang publik dan sifatnya *profan*. Namun pada saat *haul* bersifat sakral.

Tabel 5. Analisis perubahan fungsi ruang di area parkir dan depan gerbang

Aspek	Hari Biasa dan Hari Libur	Malam Selawe	<i>Haul</i> Sunan Giri	Ket.
Aktivitas	Peziarah datang, memarkir kendaraan dan menuju gerbang masuk Tidak terdapat PKL	Digunakan PKL untuk berjualan Parkir peziarah di rumah warga Banyak terdapat pengemis di depan pintu gerbang	Digunakan untuk pengajian akbar parkir peziarah di rumah warga	Terjadi perubahan fungsi ruang yang dikarenakan jenis aktivitas Perubahan bersifat dinamis terjadi pada saat acara tertentu
Pelaku Kegiatan	Peziarah, Tukang Ojeg, Tukang Parkir	Peziarah, pedagang, warga sekitar, pengemis	Warga sekitar, peziarah	

Aspek	Hari Biasa dan Hari Libur	Malam Selawe	Haul Sunan Giri	Ket.
Tipologi Ruang	Ruang Publik, ruang bersama	Ruang Publik, ruang bersama	Ruang Publik, ruang bersama	
Fisik Ruang	Elemen fix: lahan parkir mobil dan motor Elemen semi fix: Atap penutup parkir Elemen non fix: peziarah yang memarkirkan kendaraannya	Elemen fix: lahan parkir mobil dan motor Elemen semi fix: lahan untuk berjualan para pedagang Elemen non fix: peziarah dan warga sekitar melakukan aktivitas jual beli	Elemen fix: lahan parkir mobil dan motor Elemen semi fix : Atap penutup parkir Elemen non fix : peziarah yang memarkirkan kendaraannya	
Setting Ruang	Kenyamanan: kelapangan, keleluasaan Aksesibilitas: mudah diakses Ruang personal/sosial: ruang sosial	Kenyamanan: kelapangan, keleluasaan Aksesibilitas: mudah diakses Ruang personal/sosial: ruang sosial	Kenyamanan: sakral Aksesibilitas: mudah diakses Ruang personal/sosial: ruang sosial	

Sumber: Dokumentasi Pribadi (2014)

Ruang Pejalan Kaki Menuju Makam

Aktivitas di pejalan kaki menuju makam pada saat hari biasa, hari libur dan saat acara tertentu tidak mengalami perubahan yang signifikan, hanya terjadi peningkatan aktivitas yaitu aktivitas pengemis.

Tabel 6. Analisis perubahan fungsi ruang di area pejalan kaki menuju makam

Aspek	Hari Biasa dan Hari Libur	Malam Selawe	<i>Haul</i> Sunan Giri	Ket.
Aktivitas	Peziarah melakukan aktivitas berjalan kaki menuju Kompleks Makam dan melihat makam di sisi kanan kiri Terdapat pengemis namun tidak banyak	Peziarah melakukan aktivitas berjalan kaki menuju Kompleks Makam dan melihat makam di sisi kanan kiri Banyak terdapat pengemis dan mengganggu kenyamanan pejalan kaki	Peziarah melakukan aktivitas berjalan kaki menuju Kompleks Makam dan melihat makam di sisi kanan kiri Banyak terdapat pengemis dan mengganggu kenyamanan pejalan kaki	Tidak terjadi perubahan fungsi hanya terjadi peningkatan aktivitas pengemis
Pelaku Kegiatan	Peziarah, pengemis	Peziarah, pengemis	Peziarah, pengemis	
Tipologi Ruang	Ruang Publik, ruang peralihan	Ruang Publik, ruang peralihan	Ruang Publik, ruang peralihan	

Aspek	Hari Biasa dan Hari Libur	Malam Selawe	<i>Haul</i> Sunan Giri	Ket.
Fisik Ruang	Elemen fix: bangunan makam di kanan kiri ruang pejalan kaki Elemen semi fix: ruang pejalan kaki Elemen non fix: peziarah berjalan kaki	Elemen fix: bangunan makam di kanan kiri ruang pejalan kaki Elemen semi fix: ruang pejalan kaki Elemen non fix: peziarah berjalan kaki	Elemen fix: bangunan makam di kanan kiri ruang pejalan kaki Elemen semi fix: ruang pejalan kaki Elemen non fix: peziarah berjalan kaki	Tidak terjadi perubahan fungsi hanya terjadi peningkatan aktivitas pengemis
Setting Ruang	Kenyamanan: kelapangan, keleluasaan Aksesibilitas: mudah diakses Ruang personal/sosial: ruang sosial	Kenyamanan: kenyamanan terganggu Aksesibilitas: mudah diakses Ruang personal/sosial: ruang sosial	Kenyamanan: kenyamanan terganggu Aksesibilitas: mudah diakses Ruang personal/sosial: ruang sosial	Tidak terjadi perubahan fungsi hanya terjadi peningkatan aktivitas pengemis

Sumber: Dokumentasi Pribadi (2014)

Ruang Kompleks Makam

Aktivitas di Kompleks Makam Sunan Giri pada saat hari biasa, hari libur dan saat acara tertentu tidak mengalami perubahan yang signifikan, namun hanya terjadi peningkatan jumlah peziarah sehingga harus membutuhkan alternatif ruang untuk menampung para peziarah pada saat Malam Selawe dan *Haul*. Tipologi ruang di area kompleks makam adalah bersifat sakral.

Tabel 7. Analisis perubahan fungsi ruang di Kompleks Makam

Aspek	Hari Biasa dan Hari Libur	Malam Selawe	<i>Haul</i> Sunan Giri	Ket.
Aktivitas	Peziarah melakukan ritual religi (berdoa, berziarah) Peziarah beristirahat di pendopo	Peziarah melakukan ritual religi (berdoa, berziarah) Peziarah beristirahat dan menunggu di pendopo	Peziarah melakukan ritual religi (berdoa, berziarah) Peziarah beristirahat dan menunggu di pendopo	Tidak terjadi perubahan fungsi ruang namun hanya terjadi peningkatan jumlah peziarah sehingga harus membutuhkan alternatif ruang untuk menampung para peziarah pada saat Malam Selawe dan <i>Haul</i> .
Pelaku Kegiatan	Peziarah, penjaga makam	Peziarah, warga sekitar, penjaga makam	Peziarah, warga sekitar penjaga makam,	
Tipologi Ruang	Ruang privat	Ruang privat	Ruang privat	
Fisik Ruang	Elemen fix: bangunan makam dan pendopo Elemen semi fix: tiang, atap Elemen non fix: peziarah melakukan ritual ziarah	Elemen fix: bangunan makam dan pendopo Elemen semi fix: tiang, atap Elemen non fix: peziarah melakukan ritual ziarah	Elemen fix: bangunan makam dan pendopo Elemen semi fix : tiang, atap Elemen non fix: peziarah melakukan ritual ziarah	
Setting Ruang	Kenyamanan: sakral Aksesibilitas: mudah diakses Ruang personal/ sosial: ruang personal	Kenyamanan: sakral Aksesibilitas: mudah diakses Ruang personal/ sosial: ruang personal	Kenyamanan: sakral Aksesibilitas: mudah diakses Ruang personal/ sosial: ruang personal	

Sumber: Dokumentasi Pribadi (2014)

Tabel 8. Analisis perubahan fungsi ruang di Kompleks Masjid Sunan Giri

Aspek	Hari Biasa dan Hari Libur	Malam Selawe	Haul Sunan Giri	Ket.
Aktivitas	Peziarah melakukan sholat Peziarah beristirahat di masjid	Peziarah melakukan sholat Peziarah melakukan I'tikaf	Peziarah melakukan sholat Digunakan untuk kegiatan MTQ dan Khataman Qur'an	Terjadi perubahan fungsi ruang yang dikarenakan jenis aktivitas Perubahan bersifat dinamis terjadi pada saat acara tertentu
Pelaku Kegiatan	Peziarah	Peziarah, warga sekitar	Peziarah, warga sekitar	
Tipologi Ruang	Ruang privat	Ruang privat	Ruang bersama	
Fisik Ruang	Elemen fix: bangunan masjid Elemen semi fix : atap, mimbar, serambi, teras Elemen non fix: peziarah melakukan sholat	Elemen fix: bangunan masjid Elemen semi fix: atap, mimbar, serambi, teras Elemen non fix: peziarah melakukan sholat dan I'tikaf	Elemen fix: bangunan masjid Elemen semi fix: atap, mimbar, serambi, teras Elemen non fix: peziarah melakukan sholat dan terdapat kegiatan MTQ dan khataman Qur'an	

Aspek	Hari Biasa dan Hari Libur	Malam Selawe	Haul Sunan Giri	Ket.
Setting Ruang	Kenyamanan: sakral Aksesibilitas: mudah diakses Ruang personal/sosial: ruang personal	Kenyamanan: sakral Aksesibilitas: mudah diakses Ruang personal/sosial: ruang personal	Kenyamanan: sakral Aksesibilitas: mudah diakses Ruang personal/sosial: ruang sosial	

Sumber: Dokumentasi Pribadi (2014)

Ruang Kompleks Masjid

Aktivitas di Kompleks Masjid Sunan Giri pada saat hari biasa, hari libur dan saat acara tertentu mengalami perubahan yang dikarenakan jenis aktivitas. Tipologi ruang saat hari biasa, hari libur dan Malam Selawe yaitu ruang privat dan sifatnya sakral. Namun pada saat *haul*, tipologi ruangnya adalah ruang bersama dan ruang publik.

Ruang Pejalan kaki menuju gerbang keluar

Aktivitas di Kompleks Masjid Sunan Giri pada saat hari biasa, hari libur dan saat acara tertentu mengalami perubahan yang dikarenakan jenis aktivitas. Pada saat acara agama, kenyamanan pejalan kaki melakukan aktivitas membeli terganggu oleh keberadaan pengemis untuk itu perlu ada regulasi dan pengaturan pada pengemis di ruang pejalan kaki.

Tabel 9. Analisis perubahan fungsi ruang di area pejalan kaki menuju gerbang keluar

Aspek	Hari Biasa dan Hari Libur	Malam Selawe	Haul Sunan Giri	Ket.
Aktivitas	Peziarah membeli oleh-oleh di stand PKL	Peziarah membeli oleh-oleh di stand PKL Terdapat banyak pengemis di ruang pejalan kaki menuju gerbang	Peziarah membeli oleh-oleh di stand PKL Terdapat banyak pengemis di ruang pejalan kaki menuju gerbang	Terjadi perubahan fungsi ruang yang dikarenakan jenis aktivitas Perubahan bersifat dinamis terjadi pada saat acara tertentu Perlu ada regulasi dan pengaturan pada pengemis di ruang pejalan kaki
Pelaku Kegiatan	Peziarah, pedagang	Peziarah, pedagang, pengemis	Peziarah, pedagang, pengemis	
Tipologi Ruang	Ruang publik dan ruang bersama	Ruang publik dan ruang bersama	Ruang publik dan ruang bersama	
Fisik Ruang	Elemen fix: bangunan stand PKL Elemen semi fix : ruang pejalan kaki Elemen non fix: peziarah membeli oleh-oleh	Elemen fix: bangunan stand PKL Elemen semi fix: ruang pejalan kaki Elemen non fix : peziarah membeli oleh-oleh dan memberi sedekah pada pengemis	Elemen fix: bangunan stand PKL Elemen semi fix: ruang pejalan kaki Elemen non fix: peziarah membeli oleh-oleh dan memberi sedekah pada pengemis	
Setting Ruang	Kenyamanan: keleluasan, kelapangan Aksesibilitas: mudah diakses Ruang personal/sosial: ruang sosial	Kenyamanan: keleluasan, kelapangan namun terganggu oleh keberadaan pengemis Aksesibilitas: mudah diakses Ruang personal/sosial: ruang sosial	Kenyamanan: keleluasan, kelapangan namun terganggu oleh keberadaan pengemis Aksesibilitas: mudah diakses Ruang personal/sosial: ruang sosial	

Sumber: Dokumentasi Pribadi (2014)

Simpulan

Dari hasil dan pembahasan terkait dengan dinamika ruang di Makam Sunan Giri, maka dapat disimpulkan hal-hal sebagai berikut:

a. Pola Aktivitas Publik di makam Sunan Giri

Pola aktivitas publik di makam Sunan Giri tidak terbatas dan bersifat heterogen. Karakteristik pola aktivitas publik di makam Sunan Giri dapat dilihat dari waktu penggunaan, aktivitas yang berlangsung, pengguna dan aspek kualitas ruang. Pola aktivitas di makam Sunan Giri dipengaruhi oleh:

1. Aksesibilitas yaitu ruang pejalan kaki, pendopo dan makam utama Sunan Giri
2. Pendukung aktivitas yaitu ketersediaan PKL, ketersediaan parkir dan peneduhan
3. Even-acara temporer yaitu hari Sabtu-Minggu dan acara *haul* Sunan Giri dan Malam Selawe.

b. Dinamika Ruang di Makam Sunan Giri

Dari hasil penelahaan, dapat disimpulkan bahwa dinamika ruang di Makam Sunan Giri terjadi dikarenakan adanya konteks waktu dan aktivitas. Disamping itu faktor perilaku keruangan, kepadatan ruang dan intensitas kegiatan dalam ruang turut mempengaruhi kedinamikaan ruang Makam Sunan Giri. Hasil akhir dari penelitian dinamika ruang adalah menunjukkan pola aktivitas yang sangat berbeda pada konteks waktu tertentu. Aktivitas ritual keagamaan di Makam Sunan Giri bersifat temporer atau fleksibal. Ruang yang mengalami perubahan adalah area parkir, kompleks masjid dan ruang pejalan kaki menuju pintu keluar.

Daftar Pustaka

- Al Murtadho, Sayid Husein, dan Abdullah Zaky Al Kaaf, Maman Abd. Djaliel, 1999. *Keteladanan dan Perjuangan Wali Songo Dalam Menyiarkan Islam Di Tanah Jawa*. CV Pustaka Setia: Bandung.
- Ari Wibowo. 2014. *Arsitektur e-Journal Penataan Wisata Religi Kompleks Makam Sunan Giri Di Gresik*.
- Drewes, G. W. J. 1968. *New Light on the Coming of Islam to Indonesia*. Bijdragen tot de Taal: Land en Volkenkunde.
- Dyah, Ivana Sari. 2010. *Arsitektur e-Journal Objek Wisata Religi Makam Sunan muria*.

- Groeneveldt, W.P. 1960. *Historical Notes on Indonesia and Malaya Compiled from Chinese Sources*. Jakarta: Bhratara,
- Hasyim, Umar. 1981. *Riwayat Maulana Malik Ibrahim*. Kudus: Menara Kudus.
- Hasyim, Umar. 2006. *Jejak Para Wali dan Ziarah Spiritual*, Penerbit Buku Kompas
- Meinsma, J.J., 1903. *Serat Babad Tanah Jawi, Wiwit Saking Nabi Adam Dumugi ing Tahun 1647*. S'Gravenhage.
- Moquette, J.P., 1912. "De oudste Mohammedaansche inscriptie op Java end Madura de graafsteen te Leran".
- Muliadi. 2004. *Arsitektur e-Journal Pola Spasial Objek Wisata Ziarah Wali Masjid Menara dan Makam Sunan Kudus Dikaitkan dengan Persepsi Peziarah*.
- Munif, Drs. Moh.Hasyim. 1995. *Pioner & Pendekar Syiar Islam Tanah Jawa*. Gresik: Yayasan Abdi Putra Al Munthasimi.
- Raffles, Sir Thomas Stamford, F.R.S. 1830. *The History of Java, from the earliest Traditions till the establismnt of Mahomedanism*. Albemarle-Street: John Murray Vol II, 2nd Ed.
- Salam, Solichin, 1960. *Sekitar Walisanga*. Kudus: Menara Kudus.
- Tjandrasasmita, Uka (Ed.). 1984. *Sejarah Nasional Indonesia III*. Jakarta: PN Balai Pustaka,
- Van Bruinessen, Martin, 1994. *Najmuddin al Kubra, Jumadil Kubra and Jamaluddin al-Akbar: Traces of Kubrawiyya influence in early Indonesian Islam*, Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde.

PERUBAHAN RUANG PADA TRADISI SEDEKAH LAUT DI KAMPUNG NELAYAN KARANGSARI KABUPATEN TUBAN

Helena Ramantika, Agung Murti Nugroho, dan Jenny Ernawati
Arsitektur Lingkungan Binaan, Universitas Brawijaya Malang
E-mail: helen.antika@yahoo.com; sasimurti@yahoo.co.id;
jny23ern@gmail.com

Abstract

Tradition "Sedekah Laut" often done by fishing communities is one of Indonesian culture. Karang Sari village is one of the villages that still maintain this tradition. It becomes a form of gratitude in daily life, after their needs can be fulfilled well, the health of local residents guaranteed, and they got abundant catches. This study aimed to identify space changes in either micro, meso and macro scales of the tradition. The method used in this research is qualitative descriptive exploring the space and activities in it. The result showed that there was a change in the space in the tradition activity which occurs either in micro, meso and macro scales. The space changes followed the needs of the process in the tradition.

Tradisi sedekah laut yang sering dilakukan masyarakat nelayan merupakan salah satu kebudayaan Indonesia. Kampung Karang Sari merupakan salah satu kampung yang masih mempertahankan tradisi sedekah laut. Kegiatan sedekah laut ini adalah suatu bentuk ungkapan syukur dalam kehidupan sehari-hari, dimana kebutuhan hidup dapat tercukupi dengan baik, kesehatan warga setempat terjamin, dan hasil laut dapat menghasilkan tangkapan yang melimpah. Penelitian ini bertujuan untuk mengidentifikasi perubahan ruang baik skala mikro, meso dan makro dalam tradisi sedekah laut. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah deskriptif kualitatif, dengan mengeksplorasi ruang dan aktivitas yang terdapat di dalamnya. Hasil penelitian menunjukkan bahwa ada perubahan ruang ketika aktivitas tradisi sedekah laut terjadi baik skala mikro, meso dan makro. Perubahan ruang tersebut mengikuti kebutuhan proses kegiatan sedekah laut.

Keywords : culture, tradition, sedekah laut, change in space

Pendahuluan

Tradisi merupakan suatu kebudayaan yang menjadi ciri lokalitas masyarakat Indonesia. Salah satunya kebudayaan Jawa yang sedikit banyak bermuatan nilai-nilai animisme dan dinamisme yang mendapat pengaruh Hindu-Budha, sesuai dengan kepercayaan dan keyakinan para pendahulu masyarakat Jawa. Kepercayaan animisme dan dinamisme ini sebenarnya telah dikenal oleh bangsa Indonesia sebelum masuknya pengaruh Hindu-Budha ke Indonesia. Setelah masuk dan berkembangnya pengaruh Hindu-Budha ke Indonesia mengakibatkan akulturasi, yaitu percampuran antara kedua kepercayaan. Pada setiap kebudayaan biasanya terdapat nilai-nilai tertentu yang mendominasi ide yang berkembang. Dominasi ide tertentu dalam masyarakat akan membentuk dan mempengaruhi aturan-aturan bertindak masyarakatnya (*the rules of conduct*) dan aturan-aturan bertingkah laku (*the rules of behavior*) yang kemudian secara bersama-sama membentuk pola kultural masyarakat. Berdasarkan hal tersebut, tradisi sedekah laut yang sering dilakukan masyarakat nelayan merupakan salah satu kebudayaan di Indonesia yang masih dipertahankan sampai sekarang. Tradisi sedekah laut yang salah satunya pada kampung nelayan Karang Sari Kabupaten Tuban yang dilaksanakan setiap tahun. Hal inilah yang menyebabkan keunikan tersendiri, dimana dengan ruang yang terbatas tetapi masih bisa melaksanakan tradisi.

Ruang tidak dapat dipisahkan dari kehidupan manusia baik secara psikologi emosional (persepsi), maupun dimensional. Ruang terjadi secara visual dan non visual (bau, sinar, angin, bayangan) dan keberadaannya lebih bertumpu pada rasa. Ruangan dalam suatu lingkungan binaan tidak hanya sekedar *the sense of exposure*, namun hendaknya menghadirkan suasana (*atmosphere*). Suasana dimunculkan oleh ruang dipengaruhi oleh ekspresi dari unsur pembentuk ruang, serta respon dari pengamat atau pemakai ruang (Hermanto, 2008: 26).

Tradisi sedekah laut yang ada pada kampung nelayan Karang Sari memiliki makna tersendiri bagi masyarakat dan sesepuh dilokasi tersebut. Kebudayaan Jawa ini juga memiliki makna adanya toleransi dan rasa persaudaraan bagi masyarakat yang melaksanakannya. Arti dari tradisi sedekah laut itu adalah suatu bentuk persembahan kepada penguasa laut, yang mempunyai makna untuk menghindari dari musibah yang terjadi pada saat melaut dan sebagai perwujudan rasa bersyukur untuk hasil melaut. Sedekah laut dilakukan setelah hari lebaran atau pada waktu bulan tertentu yang telah ditentukan oleh sesepuh kampung. Pada tradisi ini sejumlah ritual digelar menurut tradisi

dan adat di setiap masing-masing daerah atau pedukuhan. Menurut kampung nelayan Karangsari tradisi sedekah laut yang dilaksanakan adalah larungan laut, tetapi sebelum melakukan larung sesaji dilakukan dulu sesaji kepala sapi yang dipancang pada tonggak yang menghadap ke laut.

Dengan adanya tradisi sedekah laut di kampung nelayan Karangsari akan terjadi pergeseran ruang, yang pembentukan ruangnya beradaptasi dengan kegiatan tradisi tersebut. Perubahan teritori itu bisa berdasarkan perluasan ruang atas kebutuhan ruang akan interaksi masyarakat, sehingga perubahan teritori ruang membentuk suatu ruang-ruang bersama. Penelitian ini bertujuan untuk mengidentifikasi perubahan ruang yang terjadi akibat tradisi sedekah laut baik skala mikro, meso dan makro, sehingga dapat diketahui perubahan ruang yang terbentuk.

Landasan Teori

Sedekah laut merupakan sebuah tradisi yang dilaksanakan oleh masyarakat pesisir atau nelayan. Dalam sedekah laut ini menghadirkan kembali suatu proses atau peristiwa yang pernah dilakukan dahulu oleh leluhur. Maka usaha serupa pun akan terjadi lagi, karena hadirnya prosesi sedekah laut di masyarakat nelayan telah lama dan menjadi bagian didalam kehidupannya. Simbol-simbol yang ada didalam prosesi ini dapat berubah namun fungsinya akan tetap sama. Tata cara tradisi tiap daerah juga berbeda-beda sesuai keyakinan yang dipercaya oleh para nelayan sekitar. Tetapi pada dasarnya tradisi ini mempunyai makna yang sama, yaitu persembahan kepada Sang Penguasa yang diperuntukkan lewat penguasa laut. Masyarakat nelayan sendiri percaya akan sedekah laut, jika tidak melakukan sedekah laut bisa terjadi musibah pada perahu dan diri sendiri, serta hasil laut tidak bisa didapat secara maksimal.

Ragam dan makna sesaji Tradisi sedekah laut adalah sebagai berikut:

1. Kepala Sapi, sebagai persembahan kepada laut yang bermakna nelayan harus guyub (rukun) dan selalu mempererat tali silaturahmi antar nelayan.
2. Pisang sanggan, sebagai lambang bahwa raja atau ratu adalah yang tertinggi.
3. Pisang raja pulut, sebagai lambang pengikut, supaya tetep, lengket, kelet, sehingga hubungan antara raja dengan rakyat itu tetap abadi dan melekat.
4. Jenang palang (merah putih) dengan palang, sebagai lambang supaya masyarakat Ngentak dalam mencari nafkah tidak ada yang menghalang-halangi,

5. Jenang merah putih, sebagai lambang ibu yang melahirkan manusia,
6. Jenang hitam, sebagai lambang persembahan kepada saudara atau kakang kawah adi ari-ari
7. Nasi ameng, sebagai lambang permohonan keselamatan dari Yang Maha Agung,
8. Nasi rasulan/udhuk, sebagai lambang junjungan Nabi Muhammad SAW,
9. Ayam ingkung, sebagai lambang junjungan Nabi Besar Muhammad SAW.
10. Air tawar, sebagai lambang keselamatan (Dion, 2013: 2).

Dengan adanya tradisi sedekah laut akan membentuk ruang-ruang baru dimana tradisi tersebut dilaksanakan. Ada beberapa pendapat yang mencoba untuk mendefinisikan ruang:

1. Ruang adalah sebuah, bahkan sejumlah tempat, sebuah lahan yang dinamis dengan benda-benda yang berhubungan langsung dan kualitatif pada penggunaannya.
2. Ruang dalam kaitannya dengan tingkah laku yakni ruang tersebut adalah tempat berinteraksi antar manusia yang beraktivitas dan bertingkah laku
3. Ruang tercipta dengan bahan dan struktur agar terdapat rongga untuk kegiatan manusia
4. Ruang dalam kaitannya dengan psikologi, yakni ruang berkaitan dengan persepsi dari egosentris pelakunya, bahwa ruang akan tergantung pada keragaman pengalamannya, dimana tempat yang sama mungkin saja ditanggapi berbeda-beda antara masing-masing orang (Agustrapaja, 2011: 82).

Perubahan ruang akibat adanya adaptasi lingkungan sekitar dapat mempengaruhi ruang personal individu atau kelompok sehingga tingkat privasi akan dapat beradaptasi secara fleksibel (Putri, 2012: 66). Ruang pribadi seolah-olah merupakan sebuah balon atau tabung yang menyelubungi kita, membatasi jarak dengan orang lain, dan tabung itu membesar atau mengecil bergantung dengan siapa kita sedang berhadapan (Laurens, 2004: 108).

Perubahan ruang adalah perpindahan lokasi kepadatan dan faktor pengubah yang menyebabkan terjadinya perubahan fungsi ruang tersebut dalam suatu kepadatan kegiatan. Hubungan antar ruang mikro, meso dan

makro dapat menunjukkan hierarki ruang dari tiap-tiap ruang (Yuwanti, 2012: 207). Dalam penggunaan ruang dalam skala mikro, meso dan makro akan menunjukkan suatu hirarki tertentu baik dari hirarki privat-publik. Dalam pengamatan terhadap aspek fisik ruang akan dapat diperoleh pemahaman utuh apabila pengamatan tidak secara parsial karena keterkaitan hirarki dalam penggunaan ruang (Ayuninggar, 2013: 35).

Dalam mengidentifikasi tatanan ruang permukiman, mengungkapkan dua elemen penting yaitu yaitu skala ruang dan struktur ruang. Skala ruang menguraikan hubungan antar ruang, yang terbagi dalam ruang mikro, meso dan makro. Analisa mikro menunjukkan pola penggunaan ruang dalam skala kecil, seperti rumah, gubug, serta fasilitas-fasilitas tertentu yang memiliki bagian-bagian yang berfungsi dalam setiap aktivitas tradisi. Analisa skala meso dilakukan untuk mengetahui hubungan antar ruang dalam batasan tertentu, misalnya ruang yang digunakan bersama-sama dalam satu permukiman. Analisa skala makro, dilaksanakan untuk menilai hubungan antar ruang secara menyeluruh yang dikaitkan dengan fungsi dan aktivitas individu (Tallo, 2013: 21)

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan jenis metode penelitian deskriptif kualitatif, dikarenakan penelitian ini ada kaitannya dengan ruang dan aktivitas yang terdapat di dalamnya maka digunakan pendekatan *environment behaviour study*. Metode ini bertujuan untuk mencari informasi bagaimana suatu perubahan ruang terhadap tradisi sedekah laut yang ada pada Kampung Nelayan, sehingga dapat dihasilkan penilaian secara subjektif berdasarkan objek yang ada dalam penelitian yang kemudian didapatkan kesimpulan data.

Pengumpulan data dilakukan dengan cara dokumentasi dalam foto dan wawancara kepada orang-orang yang mengetahui secara jelas tentang tradisi yang akan mempengaruhi perubahan ruang.

Gambaran Umum Lokasi Studi

Tuban merupakan kota tua yang letaknya berada di pantai Utara Jawa. Tuban juga merupakan salah satu kota pelabuhan utama pada masa Kerajaan Majapahit. Pada masa penyebaran agama Islam, Tuban menjadi pintu dan merupakan salah satu pusat penyebaran agama Islam di Jawa, khususnya Jawa Timur. Hal ini terbukti dengan adanya makam Sunan Bonang yang berada pada sebelah Masjid Agung. Sekarang ini Tuban lebih terkenal dengan julukan Kota Wali.

Salah satu daerah pesisir yang ada di Tuban adalah Kelurahan Karang Sari, dimana kelurahan ini berada pada sepanjang pantai dan jalur pantura. Laut Jawa yang terletak di sepanjang Utara Kelurahan Karang Sari menyebabkan kawasan ini sangat potensial dalam bidang perikanan dan kelautan. Laut merupakan sumber kehidupan bagi warga Karang Sari sehingga kawasan ini perlu dilengkapi dengan sarana pengolahan hasil laut yang layak. Sarana dan prasarana pengolahan hasil laut yang layak dapat meningkatkan penghasilan para nelayan. Terlihat pada kondisi *eksisting* Kelurahan Karang Sari bahwa kawasan ini sudah memanfaatkan lahan disekitar rumahnya untuk mengolah hasil tangkapan laut, tetapi kurang tertata sehingga terkesan kumuh.

Kelurahan Karang Sari berbentuk memanjang di sepanjang pantai Laut Jawa. Dari segi geografis lokasi ini sangat cocok untuk mengembangkan sektor pariwisatanya. Dari segi adat istiadat, kampung ini memiliki kegiatan rutin tiap tahunnya dengan sedekah laut sehingga cocok untuk mengembangkan wisata adat atau religi. Proses ritual seperti tradisi sedekah laut ini dipengaruhi konsep Hindu yang menganggap raja adalah dewa atau yang dikenal sebagai konsep Dewa-Raja. Konsep ini menganggap raja-raja Jawa sebagai titisan Dewa atau bahkan dewa itu sendiri.

Masyarakat Kelurahan Karang Sari hampir seluruhnya memeluk agama Islam, dengan kehidupan kesehariannya yang masih cukup menempel karakter budaya *kejawan* yang juga terdapat di dalam agama Islam. Banyak tradisi-tradisi yang dilakukan warga Kelurahan Karang Sari berdasarkan dengan kepercayaan Jawa, diantaranya yaitu tradisi sedekah laut, ruwah, dan sebagainya. Di dalam pelaksanaan tradisi tersebut dilakukan untuk ucap syukur kepada Tuhan atas kenikmatan yang telah tercapai dalam pencarian nafkah.

Tradisi Sedekah Laut

Tradisi sedekah laut merupakan salah satu kegiatan ritual yang terus menerus dilakukan oleh warga Kampung Karang Sari. Kegiatan sedekah laut ini adalah suatu bentuk ungkapan syukur dalam kehidupan sehari-hari, dimana kebutuhan hidup dapat tercukupi dengan baik, kesehatan dari warga setempat terjamin, dan hasil laut dapat menghasilkan tangkapan yang melimpah. Tradisi ini juga berdasarkan pada kepercayaan adanya Dewi Lanjar, dimana Dewi ini merupakan wujud dari penghuni Laut Utara. Oleh karenanya, pada acara ritual ini warga setempat juga mewujudkan Dewi Lanjar dalam acara arak-arakan.



Gambar 1. Perwujudan dari Dewi Lanjar

Dalam tradisi sedekah laut juga harus ada sesajen sebagai bentuk rasa terima kasih karena hasil melaut. Sesajen yang wajib ada adalah *Bekakak* dan Kepala Sapi. *Bekakak* sendiri merupakan perahu kecil sebagai simbol dari perahu-perahu nelayan, yang didalamnya terdapat sesajen dan simbol dari Raja Ratu Pantai utara, yang diwujudkan dalam sepasang boneka Barbie. *Bekakak* akan dilarung sebagai simbol persembahan dari para nelayan agar laut memberikan hasil ikan yang melimpah.



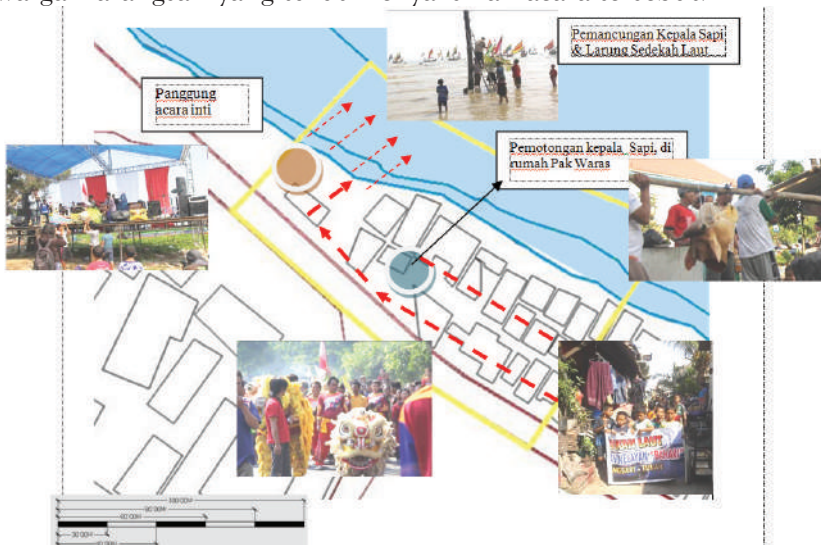
Gambar 2. Sesaji *Bekakak*

Untuk kepala sapi juga wajib ada dalam kegiatan tradisi sedekah laut ini, karena merupakan persembahan agar nelayan selalu diberi keselamatan dalam melaut. Kepala sapi ini diberi doa dulu yang kemudian akan dipancang di laut pada batang pohon kelapa yang sudah ditancapkan.



Gambar 3. Sesaji Kepala Sapi

Pada tahun 2014 kegiatan sedekah laut dilaksanakan pada tanggal 1 Oktober. Aktivitas pada kegiatan sedekah laut dibagi menjadi dua tahapan yaitu tahap persiapan dan tahap pelaksanaan atau acara sedekah laut itu sendiri. Tahap persiapan sedekah laut dilakukan pada tanggal 30 September 2014. Pada tahap persiapan acara antara lain untuk menyiapkan sesaji, arak-arakan, masak-memasak dan dekorasi lainnya. Pelaksanaannya dimulai pada pagi hari dengan pemotongan kepala Sapi yang dilaksanakan di sekitar rumah Pak Waras. Lalu kemudian dilakukan arak-arakan mengelilingi Kampung Karang Sari sampai ke acara inti yaitu sedekah laut dengan melarungkan sesaji. Berikut adalah peta kegiatan selama acara sedekah laut. Pelaku adalah Paguyuban Nelayan Bahari Karang Sari Tuban, para juragan perahu dan seluruh warga Karang Sari yang turut menyaksikan acara tersebut.



Gambar 4. Alur Kegiatan Sedekah Laut

Perubahan Ruang yang Terjadi di Kampung Karangsari akibat Sedekah Laut

Aktivitas yang dilakukan masyarakat akan mempengaruhi bentuk ruang yang tercipta baik dari sisi sosial antar individu dari masyarakat nelayan tersebut. Pola pemukiman di Kampung Karangsari berbentuk linear memanjang mengikuti garis pantai. Rumah-rumah di Karangsari berkumpul dan memanjang. Masing-masing rumah memiliki jarak yang berdekatan. Dengan adanya tradisi sedekah laut akhirnya terbentuk ruang-ruang secara sosial yang digunakan bersama-sama oleh masyarakat Karangsari.

Berikut adalah sampel-sampel yang didapat berdasarkan pengambilan sampel dengan cara *purposive* sampling. *Purposive* sampling ini bertujuan untuk mewakili kriteria yang dicari untuk mendapatkan hasil perubahan ruang pada sedekah laut.

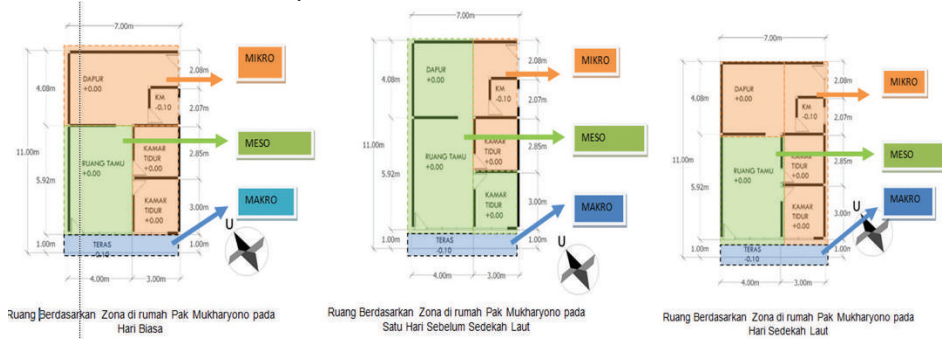
1. Sampel rumah dari Pak Mukharyono yang berprofesi sebagai Juragan Perahu merupakan salah satu rumah yang digunakan untuk persiapan sampai acara sedekah laut.
2. Sampel rumah dari Pak Waras yang berprofesi sebagai Juragan Perahu sekaligus ketua panitia dari acara sedekah laut yang juga merupakan salah satu rumah yang digunakan untuk persiapan sampai acara sedekah laut berlangsung.
3. Sampel Kampung Karangsari itu sendiri berdasarkan ruang makro, meso dan mikro yang terjadi pada saat persiapan sampai acara sedekah laut berlangsung.

Berikut adalah peta Kampung Karangsari dan sampel-sampel yang telah ditunjuk.



Gambar 5. Keyplan Sampel Perubahan Ruang Sedekah laut di Kampung Karangsari

a. Rumah Pak Mukharyono



Gambar 6. Perubahan ruang pada Rumah Pak Mukharyono

Tabel 1. Perubahan ruang pada Rumah Pak Mukharyono

Hari	Mikro	Meso	Makro
Biasa	2 Kamar Tidur 1 Kamar Mandi 1 Dapur	1 Ruang Tamu	1 Teras
H-1 Acara	1 Kamar Tidur 1 Kamar Mandi	1 Ruang Tamu 1 Kamar Tidur 1 Dapur	1 Teras
Saat Acara	2 Kamar Tidur 1 Kamar Mandi 1 Dapur	1 Ruang Tamu	1 Teras

b. Rumah Pak Waras

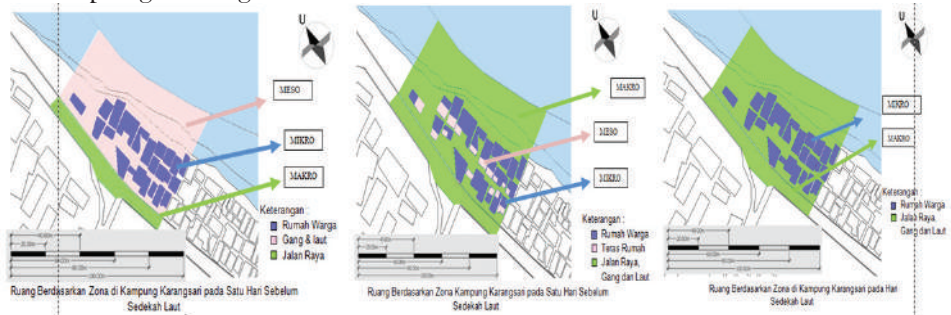


Gambar 7. Perubahan ruang pada Rumah Pak Waras

Tabel 2. Perubahan ruang pada Rumah Pak Waras

Hari	Mikro	Makro	Meso
Biasa	1 Kamar Tidur Depan 1 Kamar Tidur Belakang 1 Kamar Mandi 1 Dapur	1 Ruang Tamu	1 Teras
H-1 Acara	1 Kamar Tidur Belakang 1 Kamar Mandi	1 Ruang Tamu 1 Kamar Tidur Depan 1 Dapur	1 Teras
Saat Acara	2 Kamar Tidur 1 Kamar Mandi	1 Ruang Tamu 1 Dapur	1 Teras

c. Kampung Karangsari



Gambar 8. Perubahan ruang pada Kampung Karangsari

Tabel 3. Perubahan ruang pada Kampung Karangsari

Hari	Mikro	Meso	Makro
Biasa	Unit Rumah Tinggal Juragan Perahu	Jalan dan gang-gang kecil/lorong di Kampung Karangsari dan Laut	Jalan Raya dan Fasilitas Umum

H-1 Acara	Sebagian besar ruangan di Unit Rumah Tinggal Juragan Perahu	Ruang pada Rumah Tinggal Juragan Perahu yang digunakan untuk melakukan persiapan acara	Jalan dan gang-gang kecil/lorong di Kampung Karangsari, Laut, Jalan Raya, dan Fasilitas Umum
Saat Acara	Unit Rumah Tinggal Juragan Perahu	-	Jalan dan gang-gang kecil/lorong di Kampung Karangsari, Laut, Jalan Raya, dan Fasilitas Umum

Simpulan

Kampung Karangsari merupakan salah satu kampung yang masih mempertahankan tradisi. Tradisi tersebut adalah tradisi sedekah laut, yaitu persembahan sesaji untuk laut yang telah memberi hasil ikan melimpah yang dilaksanakan tiap tahun sekali. Dengan adanya aktivitas tradisi sedekah laut maka terjadi perubahan ruang baik secara mikro, meso dan makro. Perubahan ruang tersebut mengikuti kebutuhan dari proses kegiatan sedekah laut. Perubahan ruang tersebut menjadikan suatu ruang menjadi sangat berkualitas yang digunakan dalam tradisi sedekah laut.

Daftar Pustaka

- Agustrapaja, Hammam Rofiqi. 2011. Ruang Budaya Pada Upacara Karo Di Desa Ngadas, Tengger. *Prosiding Seminar Nasional (The Local Tripod)*. Malang: Jurusan Arsitektur Fakultas Teknik Universitas Brawijaya.
- Ayuninggar D.P., Antariksa, Wardhani D.K. 2013. *Sosial Budaya Pembentuk Permukiman Masyarakat Tengger Desa Wonokitri Kabupaten Pasuruan*. 5:(1) 1-11 (<http://tatakota.ub.ac.id/index.php/tatakota/article/view/155/152>, diakses tanggal 20 Juni 2014).
- Fajar, Dion. 2013. <http://news.detik.com/read/2013/10/16/142417/2387036/475/3/nelayan-tuban-larung-sesaji-dan-pancang-kepala-kerbau> diakses pada tanggal 02 Juni 2014.

- Hermanto, Heri. 2008. Faktor-Faktor Yang Berpengaruh Terhadap Perubahan Fungsi Ruang Di Serambi Pasar Induk Wonosobo. *Tesis Program Pasca Sarjana Universitas Diponegoro, Semarang.*
- Laurens, Joyce Marcella. 2004. *Arsitektur dan Perilaku Manusia.* Jakarta: PT Grasindo.
- Putri, Rr., Pangarsa, Galih Widjil., Ernawati, Jenny. 2012. Pendekatan Teritori Pada Fleksibilitas Ruang dalam Tradisi Sinoman Dan Biyada Di Dusun Karang Ampel Malang. *Dimensi (Journal of Architecture and Built Environment)* Vol. 39, No. 2 : 65-76.
- Tallo, Amandus Jong. 2013. Struktur Ruang Permukiman Suku Atoni Berbasis Budaya, Studi Kasus: Kampung Adat Tamkesi, Kabupaten Timor Tengah Utara. *Jurnal Tesa Arsitektur.*
- Yuwanti, Sri. 2012. *Perubahan Struktur Ruang Pusat Kota Akibat Kegiatan Ekonomi Rakyat.* Semarang : CV Tunggal Sakti.

TRADISI MEUGANG DALAM MASYARAKAT ACEH: Sebuah Tafsir Agama dalam Budaya

Marzuki

UIN Ar Raniry Banda Aceh

Email: marzukiabubakar84@gmail.com

Abstract

Meugang is a tradition preserved by the people of Aceh to date. It is hold to welcome Ramadan, Idul Fitri and Eid al-Adha. It is a manifestation of a religious interpretation practiced in a form of Acehnese culture. How is meugang tradition in the society? Why this culture is believed to be part of the religion and operates as religious interpretation in people's life? This study answers them by analyzing the tradition shape through direct observation, because the researcher is an active participant as native Acehnese and live among them. Furthermore, document review is done on the tradition. The results showed that meugang is one of the practices of values existing in Islam. This tradition is used as a means of religious teaching practice, such as anyone who likes to welcome Ramadan will be prevented from the fire of hell. This is indicated by eating meat as a form of pleasure of Acehnese people, as well as holding a feast expecting reward from food or alms. This tradition has been inherent in Aceh, so this tradition is like recommended in religion, it operates as a part of religion, and as if it is a compulsory ordered by religion.

Meugang adalah tradisi yang dilestarikan masyarakat Aceh sampai saat ini. Meugang diadakan pada saat menyambut bulan Ramadhan, hari raya Idul Fitri dan Idul Adha. Meugang merupakan wujud dari sebuah tafsir agama yang diamalkan dalam bentuk budaya masyarakat Aceh. Bagaimana tradisi meugang dalam masyarakat Aceh? Mengapa budaya meugang diyakini sebagai bagian dari agama dan beroperasi sebagai tafsir agama dalam kehidupan masyarakat Aceh? Penelitian ini menjawabnya dengan menganalisis bentuk tradisi meugang, melalui observasi langsung, karena peneliti adalah partisipan aktif sebagai orang

Aceh asli dan hidup ditengah-tengah masyarakat. Selanjutnya juga dilakukan telaah dokumen yang berhubungan dengan tradisi meugang. Hasil penelitian menunjukkan bahwa meugang merupakan salah satu praktek dari nilai-nilai dalam agama Islam. Tradisi ini dijadikan sarana pengamalan ajaran agama, seperti barang siapa yang senang menyambut bulan Ramadhan, maka Allah akan mengharamkan tubuhnya dari api neraka. Hal ini ditunjukkan dengan makan daging sebagai bentuk senangnya orang Aceh, serta mengadakan kenduri mengharapkan pahala dari kenduri atau sedekah makanannya. Tradisi ini telah melekat dalam diri masyarakat Aceh, sehingga tradisi ini seolah-olah adalah ajaran agama yang sangat dianjurkan, beroperasi menjadi bagian dari agama, dan seakan-akan menjadi kewajiban yang diperintahkan oleh agama.

Keywords: meugang, religious interpretations, culture

Pendahuluan

Meugang (bahasa Aceh) merupakan salah satu tradisi yang masih dilestarikan di Aceh. Meugang atau sebagian menyebutnya *ma'meugang* adalah sebuah tradisi makan daging pada saat sebelum memulai puasa Ramadhan, lebaran Idul Fitri dan lebaran Idul Adha. Tradisi ini diyakini sebagai suatu hal yang sangat penting dan tidak boleh ditinggalkan bagi masyarakat Aceh. Praktek perayaan *meugang* ini dirayakan oleh semua lapisan masyarakat, baik di desa maupun di kota. Sehingga momen ini tidak ingin dilewatkan oleh siapapun. Di Jawa, khususnya Jawa Timur dan Jawa Tengah, *meugang* ini serupa dengan tradisi *megengan* (bahasa Jawa), yaitu upacara slametan sederhana, untuk menandai akan masuknya bulan puasa yang diyakini sebagai bulan yang suci dan khusus (Nursyam, 2014: <http://nursyam.uinsby.ac.id>). *Megengan* ini juga dikenal dengan *ruwah*, asal kata dari arwah. Umat Islam di Jawa pada hari tersebut biasanya mengunjungi kuburan dan mengadakan tahlilan dan doa bersama untuk para arwah. Makanan yang terkenal dan mesti disediakan ketika *megengan* adalah apem (Geertz, 1976: 78).

Selain dianggap sebagai salah satu bagian agama yang mesti dilaksanakan, Perayaan *meugang* ini juga menjadi momen penting bagi keluarga, khususnya orang tua untuk berkumpul dengan keluarga. Biasanya pada hari *meugang* tersebut, anak dan sanak saudara yang merantau atau telah berkeluarga dan tinggal ditempat yang jauh, mereka akan pulang dan berkumpul pada hari *meugang* tersebut. Tidak ada perayaan yang sangat spesial dalam perayaan *Meugang* tersebut. Acara intinya adalah makan daging yang telah dimasak dengan bermacam masakan secara bersama-sama. Di beberapa tempat, masakan daging ini berbeda-beda sesuai dengan khas daerahnya sendiri. Di Pidie,

Bireun, Aceh Utara dan beberapa daerah lain mereka lebih suka memasak kari atau sop daging, di Aceh Besar, mereka lebih terkesan apabila pada hari *meugang* tersebut memasak *daging asam keueung* dan *sie reuboh* (daging yang dimasak dengan cuka), walaupun nantinya juga ditambah dengan sop daging atau *reundang* (masakan daging rendang).

Selain daging, juga terdapat beberapa makanan yang sering disediakan kusus pada hari *meugang*, seperti *tape* (makanan dari ketan yang telah dipremmentasikan), *leumang* (makanan dari ketan yang dimasukkan dalam bambu, kemudian dimasak dengan cara dipanggang menggunakan api yang besar), serta *timpan* (makanan khas Aceh, dibuat dari tepung dan dibalut dengan daun pisang muda).

Pada perayaan *meugang* ini, juga diundang beberapa anak yatim ke rumah untuk makan. Hal ini tidak dilakukan oleh semua orang, hanya beberapa orang saja. Diperkirakan mereka adalah orang yang mampu dan memiliki pengetahuan agama yang baik. Sebagian besar masyarakat melakukan perayaan *meugang* hanya dengan memakan daging bersama keluarga dan sanak saudaranya sendiri.

Tradisi ini ditentang oleh kaum *puritan* dan dianggap sebagai budaya sinkretis. *Puritan* adalah kelompok yang berusaha melakukan pemurnian syariat, melarang aktivitas agama yang berbentuk suatu penyimpangan keyakinan Islam, dengan cara menegakkan gerakan menolak *takhayul*, *bid'ah*, dan *khurafat*. Kelompok yang lebih identik dengan ajaran ini di Indonesia adalah Muhammadiyah. Sedangkan *sinkretis* adalah gambaran untuk kelompok Islam yang menerima budaya lokal menjadi budaya Islam, atau keduanya mengalami percampuran, budaya *sinkretis* masih melestarikan slametan, tahlilan, yasinan, dan lain-lain (Sutiyono, 2010: 5).

Akan tetapi, tidak sedikit mereka yang berpaham *puritan* juga merayakan *meugang*. Bagi mereka ini sudah menjadi suatu hal yang boleh dikerjakan, tanpa mengurangi kemurnian syariat. Sebagian mereka menganggap bahwa ini dilakukan untuk menghindari ketidakharmonisan dalam masyarakat. Oleh masyarakat Aceh, perayaan *meugang* ini dianggap penting karena dianggap merupakan bagian dari agama, akan tetapi sebagian masyarakat yang lain menganggapnya hanya sebagai adat istiadat yang boleh ditinggalkan. Dari kedua jenis alasan pentingnya perayaan *meugang* tersebut, alasan yang pertama lebih banyak diyakini oleh masyarakat. Dari sisi lain, dalam adat istiadat atau budaya Aceh, nilai-nilai Islam senantiasa menyatu dengan berbagai budaya di Aceh, seperti *peusijek*, perkawinan, dan lain-lain (Marzuki, 2011: 133).

Oleh karena itu, penelitian ini hendak mengetahui bagaimana tradisi *meugang* dalam masyarakat Aceh? mengapa budaya *meugang* ini diyakini sebagai bagian dari agama dan beroperasi sebagai tafsir agama dalam kehidupan masyarakat Aceh? Pertanyaan tersebut akan dijawab dengan menggunakan metode observasi langsung, karena peneliti adalah partisipan aktif sebagai orang Aceh asli dan hidup ditengah-tengah masyarakat, selanjutnya juga dilakukan telaah dokumen yang berhubungan dengan tradisi *meugang* di Aceh. Sebuah tradisi yang telah menjadi kebudayaan Islam pada dasarnya merupakan wujud dari tafsir agama yang telah diimplementasikan dalam masyarakat. Hal tersebut, selain memudahkan masyarakat dalam memahami agama, juga bertujuan mengeratkan ikatan agama dan masyarakat dalam kehidupan.

Tafsir Agama dalam Budaya

Agama dan budaya memiliki hubungan yang sangat dekat, bahkan sebagian agama merupakan hasil budaya. Agama yang bukan hasil budaya disebut dengan agama *samawi* (langit), sedangkan agama budaya disebut agama *ardhi* (bumi). Oleh karena itu agama *samawi* bukan merupakan produk budaya. Semua agama *samawi* tumbuh dan berkembang dalam masyarakat yang memiliki kebudayaan yang berbeda-beda. Sehingga tidak jarang agama *samawi* membaaur ke dalam budaya suatu masyarakat.

Agama Islam sebagai salah satu agama *samawi*, merupakan agama yang sangat elastis dan mudah berkembang dimanapun. Oleh karena itu dengan mudah dapat ditemukan adanya Islam India, Islam Maroko, Islam Afrika dan Islam Indonesia, karena Islam ketika masuk dalam suatu masyarakat maka Islam menjadi bagian dari kehidupan masyarakat tersebut (Wood word, 2006: hlm).

Terdapat 2 (dua) hal yang perlu diketahui apabila Islam dikaitkan dengan budaya, yaitu Islam sebagai konsepsi sosial budaya, dan Islam sebagai realitas budaya. Islam sebagai konsepsi budaya disebut *great tradition* (tradisi besar), sedangkan Islam sebagai realitas budaya disebut *little tradition* (tradisi kecil) atau *local tradition*. (Koentjaraningrat, 1980: 170).

Tradisi besar merupakan dokrin-dokrin Islam yang permanen, atau dapat berupa interpretasi yang melekat pada ajaran dasar. Dokrin-dokrin ini tercakup dalam wilayah keimanan dan hukum syariah yang menjadi pola pikir dan dasar bertindak bagi umat Islam. Tradisi kecil merupakan kawasan-kawasan yang berada dalam Islam (*great tradition*). Tradisi lokal ini mencakup unsur-unsur yang terkandung di dalam pengertian budaya yang meliputi konsep

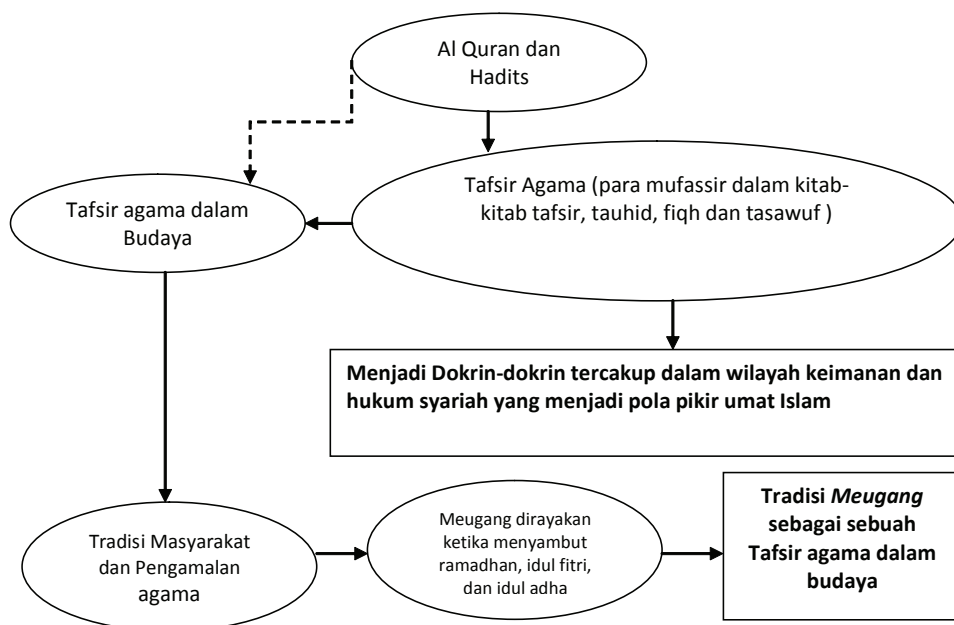
atau norma, aktivitas serta tindakan manusia, dan berupa karya-karya yang dihasilkan masyarakat.

Islam sebagai agama samawi bukanlah produk dari budaya, akan tetapi Islam justru membawa budaya baru dalam masyarakat, sehingga muncul apa yang disebut dengan budaya Islam. Proses terciptanya budaya Islam dapat terjadi melalui beberapa macam, diantaranya adalah melalui asimilasi dan akulturasi. Asimilasi dan Akulturasi budaya terjadi sangat lambat dan sangat pelan, membutuhkan waktu yang lama untuk menghasilkan sebuah budaya baru. Terciptanya budaya baru dari proses asimilasi dan akulturasi ini juga dipengaruhi oleh tafsir agama yang melibatkan budaya. Banyak sekali ditemukan inti dari budaya sebuah daerah atau bangsa merupakan tafsir dari agama dalam budaya. Seperti maraknya budaya di Indonesia dalam bentuk kenduri dan hajatan, ini merupakan tafsir agama yang diwujudkan dalam kehidupan masyarakat melalui praktek budaya.

Tafsir agama merupakan interpretasi dari ajaran agama yang diwujudkan dalam praktek keagamaan. Tafsir agama dalam budaya dapat dikatakan merupakan jenis tafsir *bil hal* yang merupakan hasil dari pemahaman atau interpretasi ajaran agama, baik yang berasal dari al Quran maupun Hadits. Sejak awal masa penyebaran Islam, jenis tafsir agama ini sangat efektif dalam menyebarkan ajaran Islam, terutama di Nusantara yang sulit memahami langsung tafsir dari al Quran dan Hadits. Keadaan ini menyebabkan para penyiar Islam, Ulama pada masa itu mengajarkan ajaran Islam menggunakan tafsir dalam kerangka budaya.

Kerangka Teori

Melalui bagan di atas, dapat dipahami bahwa tafsir dalam agama dapat dikelompokkan juga kepada tafsir bil hal, yaitu bagaimana tafsir agama diterjemahkan atau diinterpretasikan dalam bentuk budaya atau perilaku dalam kehidupan sehari-hari. Hal tersebut untuk memudahkan masyarakat yang awam dalam memahami ajaran Islam. Fenomena budaya tidak dapat dilihat melalui pendekatan normatif, akan tetapi membutuhkan bantuan dari pendekatan budaya atau antropologi dalam memahaminya.



Tradisi Meugang dalam Masyarakat Aceh

Sebagai salah satu daerah yang mayoritas muslim, Aceh memiliki banyak ragam budaya Islam yang masih dilestarikan sampai saat ini. Banyak di antara budaya-budaya tersebut merupakan implementasi dari nilai-nilai agama normatif, kemudian diwujudkan dalam bentuk budaya atau tradisi yang melekat dalam kehidupan masyarakat. Hal tersebut merupakan salah satu upaya dari para ulama dalam melestarikan nilai-nilai agama dalam kehidupan masyarakat, agar masyarakat selalu dalam ikatan agama meskipun dalam urusan duniawi. Tindakan ini merupakan salah satu langkah para ulama dalam menghindarkan masyarakatnya agar tidak terjerumus kedalam pemahaman sekuler.

Meugang merupakan salah satu tradisi dalam masyarakat Aceh yang masih dilestarikan oleh berbagai lapisan masyarakat, baik di pedesaan maupun di perkotaan. Kata *meugang* juga sering disebut dengan kata *mameumang*, *ma'meugang* ketiga istilah sering diucapkan oleh masyarakat Aceh (Iskandar, 2010: 47). Tradisi *meugang* ini dilaksanakan oleh berbagai kalangan, baik fakir, miskin, apalagi orang kaya. Tentunya bentuk dari pelaksanaan *meugang* ini berbeda-beda antara orang yang mampu dengan orang yang tidak mampu. Walaupun demikian, yang diinginkan oleh mereka yang melaksanakan *meugang* ini adalah ikut serta merayakan *meugang* walaupun semampunya saja.

Tidak ditemukan referensi yang sangat menyakinkan dalam lintasan sejarah, siapa dan kapan pertama sekali tradisi *meugang* ini dilakukan. Ali Hasjimy menyebutkan bahwa tradisi ini sudah dimulai sejak masa kerajaan Aceh Darussalam. Tradisi *meugang* ini dilaksanakan oleh kerajaan di istana yang dihadiri oleh para sultan, menteri, para pembesar kerajaan serta Ulama (Iskandar, 2010: 48). Pada hari itu, raja memerintahkan kepada Balai Fakir, yaitu badan yang menangani fakir miskin dan dhuafa untuk membagikan daging, pakian dan beras kepada fakir miskin dan kaum dhuafa. Biaya ini semuanya ditanggung oleh bendahara Silatu Rahim, yaitu lembaga yang menangani hubungan negara dan rakyat di Kerajaan Aceh Darussalam (Hasjimy, 1983: 151). Denys Lombard dalam bukunya “Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda” juga menyebutkan adanya upacara *meugang* di Kerajaan Aceh Darussalam, bahkan menurutnya, di sana ada semacam peletakan karangan bunga di makam para sultan (Lombard, 2007: 204-205)

Ada yang menyebutkan bahwa perayaan *meugang* ini dilaksanakan oleh Sultan Iskandar Muda sebagai wujud rasa syukur raja serta menyambut datangnya bulan Ramadhan, sehingga dipotonglah lembu atau kerbau, kemudian dagingnya dibagi-bagikan kepada rakyat. Setelah Perang dan masuk penjajah Belanda, tradisi tersebut juga masih dilakukan, akan tetapi dikoordinir oleh para hulubalang sebagai penguasa wilayah. Begitulah, sampai saat ini tradisi *meugang* terus dilestarikan dan dilaksanakan oleh berbagai kalangan masyarakat dalam kondisi apapun (Iskandar, 2010: 49).

Dalam karya monumentalnya, “Aceh di Mata Kolonial”, C. Snouck Hurgronje menyebutkan bahwa,

“Maksud persiapan selama tiga hari itu terutama supaya tersedia cukup bekal untuk setiap kali berbuka puasa di waktu matahari terbenam dan makan pagi (sahur) sebelum matahari terbit. Juga untuk menjaga supaya orang berpuasa sedapat mungkin tidak perlu pergi berbelanja. Bukankah mereka yang berpuasa terlalu letih untuk memberikan cukup perhatian berdagang di siang hari, sehingga pasar-pasar hampir sepi selama 30 hari berpuasa”

Makan dua kali yang dibolehkan dalam bulan puasa, yakni malam dan sebelum subuh, sebanyak mungkin mengandung gizi sehingga memberikan cukup tenaga untuk menunaikan perintah agama dengan baik. Disamping itu dipilih makanan lezat yang tidak setiap hari disajikan, kalau tidak nafsu makan akan hilang dan malah dapat mendatangkan penyakit. Ikan kering yang merupakan makanan sehari-hari di Aceh, selama bulan puasa diganti dengan daging, yang biasanya jarang dimasak dan demikian dianggap makanan

yang lezat” (Hurgronje, 1985: 293).

Keterangan dari C. Snouck Hurgronje menunjukkan bahwa dahulunya *meugang* dikenal dengan tiga hari, akan tetapi setelah adanya kesepakatan dari para ulama di Aceh dan Indonesia pada umumnya untuk menggunakan metode rukyah dalam penentuan 1 Ramadhan, maka *meugang* hanya dikenal satu hari saja, yaitu satu hari sebelum 1 Ramadhan, hanya sebagian orang ada yang memilih merayakan *meugang* sejak dua hari sebelum Ramadhan. Dalam karyanya yang lain, C. Snouck Hugronje menyebutkan bahwa daging *meugang* juga digunakan untuk persediaan makanan pada saat perang, tentunya dengan menggunakan metode pengawetan terhadap daging yang dipotong pada saat *meugang* (Hurgronje, 1997: 175)

Tradisi *meugang* yang dilaksanakan sekarang adalah pada saat H-1 atau H-2 Ramadhan, serta H-1 dan H-2 Hari raya Idul Fitri dan Idul Adha. Pada dasarnya *meugang* hanya dilaksanakan pada satu hari sebelum tanggal Ramadhan, Idul Fitri dan Idul Adha. Mengapa kemudian ada perayaan *meugang* pada H-2? Hal ini dikarenakan banyak dari kalangan pegawai negeri Sipil (PNS) atau pegawai kantor lainnya yang membagikan daging atau sepakat untuk memotong hewan seperti lembu dan kerbau untuk *meugang* pada satu hari sebelumnya. Di tingkat pedesaan, yang merayakan *meugang* pada dua hari sebelum adalah para guru dan beberapa PNS lainnya, namun demikian mereka juga ikut membeli daging juga pada hari berikutnya bersama masyarakat umumnya. Alasan lain adalah karena sering terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama di Aceh dan Indonesia pada umumnya, terutama antara muhammadiyah dan NU. Menurut C. Snouck Horogje hal seperti ini telah terjadi sejak lama dalam masyarakat Aceh, ia menyebutkan bahwa sebagian orang mengikuti model perhitungan yang telah menjadi kebiasaan di ibu kota (Koetaraja atau Banda Aceh), dan sebagian lagi mengikuti cara rukyah. Hal ini mempengaruhi jumlah dari yang dinamakan hari *meugang*, yang seharusnya hanya satu atau dua hari sebelum *meugang*, menjadi tiga hari sebelum *meugang*, yaitu pada 27, 28, dan 29 Sya'ban atau pada 28, 29, 30 Sya'ban (Hurgronje, 1985: 293).

Dalam memaknai *meugang* ini, masyarakat Aceh dapat dikategorikan ke dalam beberapa macam, pertama tingkatan para orang 'alim atau para Tengku, *meugang* dalam pandangan mereka adalah hari dimana umat Islam harus merasa senang dengan akan masuknya bulan Ramadhan, bulan umat Islam diwajibkan berpuasa. Mereka ini akan memperbanyak bersedekah, saling maaf memaafkan antara sesama, demi membersihkan diri ketika memasuki bulan Ramadhan.

Sebelum memasuki bulan puasa, umat Islam harus mempersiapkan diri mereka, baik lahir maupun batin. Secara lahir, mereka membersihkan rumah dan *meunasah* atau masjid, serta memanfaatkan daging *meugang* sebagai makanan untuk sahur dan berbuka selama berpuasa. Secara batin, mereka menyiapkan diri agar mampu untuk beribadah pada bulan puasa, karena bulan ramadhan adalah bulan yang lebih baik dari pada seribu bulan. Orang yang beribadah di dalamnya akan dibalas berkali lipat. Pada tingkat kedua, *meugang* merupakan hari mempersiapkan diri secara lahir saja, seperti menyediakan makanan untuk sahur dan berbuka dalam bulan puasa, membeli pakaian muslim yang baru, sajadah, rumah dan *meunasah* dibersihkan.

Intinya, menurut mereka, pada bulan Ramadhan harus nampak bersih dan siap secara lahir, sehingga mereka lebih merasa puas apabila hal-hal tersebut telah terpenuhi, tanpa memahami makna dan pahala dari puasa. Pada tingkatan ketiga adalah mereka yang memaknai *meugang* sebagai hari berpuas-puasan, yaitu pada hari itu mereka makan se enak-enaknya dan sekenyang-kenyangnya, bagi perokok akan merokok sepuas-puasnya pada hari tersebut. Daging *meugang* yang disediakan dimaknai sebagai makanan yang harus dihabiskan pada hari itu, karena besok ketika puasa tidak dibolehkan lagi untuk makan pada siang hari.

Tata cara masyarakat dalam merayakan *meugang* berbeda-beda, terutama dalam upaya menyediakan daging untuk *meugang*. Setidaknya ada 4 (empat) model yang dipraktikkan oleh masyarakat Aceh dalam mengadakan daging untuk *meugang*. *Pertama*, acara *meuripee*, yaitu masyarakat sepakat untuk mengumpulkan sejumlah uang dan membeli hewan sembelihan (lembu atau kerbau), kemudian nantinya daging akan dibagikan sesuai dengan jumlah orang yang ikut mengumpulkan uang atau *meuripee* tersebut. Cara seperti ini banyak dilakukan oleh masyarakat yang kebanyakan sudah mapan dan berpenghasilan tetap, sehingga diantara mereka bisa melunasinya dalam beberapa kali. Model seperti ini juga dilakukan oleh para guru dan karyawan di perkantoran, baik negeri maupun swasta, serta beberapa organisasi dan perkumpulan juga mengambil model ini.

Kedua, membeli pada agen yang akan menyembelih pada hari *meugang*, mereka ini beberapa minggu sebelum *meugang* melakukan peninjakan ke rumah-rumah untuk menawarkan daging yang nanti akan disembelih pada hari *meugang*. Setelah dapat berapa orang yang mengambil daging, maka ditentukanlah berapa lembu yang akan disembelih. Pada hari *meugang* orang yang telah dicatat namanya datang ke tempat yang telah ditentukan dimana

penyembelihan dilakukan, mereka mengambil daging sesuai pesanan. Daging yang diberikan bukan dalam ukuran kilogram, akan tetapi dalam ukuran *tumpok*, istilah *tumpok* dalam bahasa Aceh adalah daging yang ditumpuk dan dicampur muai dari daging, tulang, serta kulit. Semua mendapatkan jatah yang sama, walaupun ada sebagian yang lebih dan kurang dalam pembagiannya, tetapi hal tersebut tidak dipermasalahkan, karena memang daging tersebut dikatakan *sie tumpok* (daging tumpuk).

Ketiga, membeli di pasar, karena dua hari sebelum Ramadhan, Idul Fitri, dan Idul Adha, pedagang daging akan membanjiri pasar-pasar. Dimana mana daging dijual, kebanyakan adalah daging lembu dan kerbau. Di kota, satu pedagang dapat menghabiskan dua sampai tiga lembu dalam satu hari, tetapi kebanyakan mereka menghabiskan hanya satu lembu untuk satu hari, terutama di pasar-pasar pedesaan, karena masyarakat masih banyak yang mengambil daging *tumpok*. Harga daging di pasar pada saat *meugang* naik dari biasanya hingga mencapai 50% dari harga hari biasa, biarpun demikian masyarakat tetap membelinya demi untuk *meugang* di hari tersebut.

Ada beberapa kalangan yang membeli daging di pasar daging musiman ini, yaitu golongan tua, dewasa, pemuda, dan pengantian baru (Iskandar, 2010: 50). Setiap golongan ini memiliki latar belakang yang berbeda ketika membeli daging, golongan tua membuktikan dirinya sebagai orang tua yang bertanggung Jawab terhadap keluarganya. Golongan dewasa yang sebagian mereka masih menempati rumah mertua adalah kesempatan untuk membuktikan diri sebagai kepala keluarga yang bertanggung Jawab serta memiliki harga diri. Golongan pemuda biasanya mereka yang telah memiliki pekerjaan atau mereka yang pulang dari rantau, hari *meugang* mereka membuktikan dan mengabdikan diri mereka kepada orang tua dengan membeli daging *meugang* untuk keluarganya.

Golongan terakhir adalah pengantian baru yaitu laki-laki yang baru menikah dan tinggal di rumah istrinya, biasanya mereka akan membeli daging *meugang* dengan jumlah yang banyak, bahkan pada era 80-an sampai 90-an, membeli kepala kerbau dan membawa pulang ke rumah mertua merupakan suatu kehebatan tersendiri bagi pengantin baru ini. Oleh karena itu, tidak heran apabila di suatu rumah kelebihan daging, apalagi di rumah orang tua yang memiliki anak yang banyak dan mampu, merupakan suatu kehormatan apabila pada hari *meugang* dapat membawa pulang satu kilo daging untuk orang tuanya.

Keempat, sebagian masyarakat tidak memilih daging lembu atau kerbau untuk *meugang*, akan tetapi mereka hanya menyembelih ayam atau bebek yang dipelihara sendiri. Terkadang ada juga yang membelinya dari tetangga yang memelihara ayam atau bebek. Mereka ini kebanyakan termasuk masyarakat kurang mampu, akan tetapi mereka tetap merayakan *meugang*, walaupun tidak makan daging merah. Di sisi lain, memiliki dan menyembelih ayam dan bebek bagi orang kampung di Aceh bukanlah suatu kebanggaan, bahkan menyembelih ayam atau bebek adalah alternatif apabila tidak ada ikan. Ayam dan bebek kebanyakan merupakan peliharaan tetap di setiap rumah penduduk kampung, sehingga mereka yang kurang mampu memilih menyembelih ayam atau bebek saja, karena tidak ada uang untuk membeli daging merah. Kalangan ini adalah mereka yang merayakan *meugang* dengan sangat sederhana, model seperti ini dilakukan hingga mereka yang tergolong fakir miskin sekalipun, mereka akan berusaha untuk menyembelih satu ayam atau bebek pada hari *meugang* tersebut.

Pemerintah Aceh ikut serta dalam mengawasi tradisi *meugang* ini, terutama dalam memastikan ketersediaan daging *meugang* di pasar dan harganya tidak melonjak naik terlalu tinggi dari harga biasanya. Momen *meugang* ini juga kesempatan bagi para pimpinan di daerah, seperti gubernur dan bupati untuk melakukan *blusukan* ke pasar-pasar. Pada hari *meugang* ini, barang-barang mengalami kenaikan harga dari hari-hari biasanya. Selain memang dipengaruhi oleh bulan puasa dan lebaran, adanya tradisi *meugang* juga mempengaruhi konsumsi masyarakat menjadi tinggi. Kebutuhan barang yang tinggi dan ketersediaan yang terbatas menyebabkan kenaikan harga barang di hari *meugang*.

Pada dua hari sebelum Ramadhan, Idul Fitri, dan Idul Adha orang-orang sudah mulai memasak daging, terutama kalangan pegawai karena mereka sudah terlebih dahulu mendapatkan daging. Hari pertama *meugang* ini disebut *meugang phon* (*meugang* pertama), selanjutnya esok hari adalah *meugang* kedua. Inti *meugang* adalah *meugang* pada satu hari sebelum Ramadhan, Idul Fitri dan Idul Adha. *Meugang* pertama sedikit yang merayakannya, biasanya adalah mereka-mereka yang ikut *meuripee* di kantor atau mereka yang mendapat jatah/hadiah daging dari kantor atau sekolah bagi guru, baik negeri maupun swasta.

Jenis atau menu masakan berbeda-beda antara satu daerah dengan daerah lainnya. Bahkan antara satu rumah dengan rumah lainnya, akan tetapi ini kebanyakan terjadi di kota-kota karena mereka adalah pendatang dari

berbagai daerah, sehingga mereka memasak sesuai kebiasaan dari daerahnya masing-masing. Sekarang banyak juga yang memasak masakan modern yang sebelumnya tidak dikenal di Aceh, seperti stik, semur, rendang, sate, dan lain-lain. Di perkotaan, jenis masakan tidak lagi menjadi perhatian, intinya mereka memuaskan diri dengan makan daging pada hari *meugang* tersebut. Sebaliknya di daerah-daerah, masakan memiliki khas masing-masing, apabila terjadi pergeseran dapat dikatakan hanya sedikit karena mengikuti zaman modern.

Lain lubuk lain ikannya, mungkin pepatah ini juga dapat digunakan untuk menganalogikan jenis dan rasa masakan yang berbeda-beda sesuai dengan daerahnya. Kabupaten Aceh Besar dan sebagian kota madya Banda Aceh sangat terkenal dengan masakan *kuah beulangong*, yaitu masakan daging yang ditambah buah nangka muda yang telah dicincang dimasak dalam kuah besar, menggunakan api yang besar. *Kuah beulangong* ini menjadi lambang masakan di Aceh Besar dalam berbagai acara resmi, seperti pesta perkawinan, khitanan, kenduri Maulid, dan lain-lain, akan tetapi tidak dimasak pada hari *meugang*. Pada hari *meugang*, masakan yang terkenal di Aceh Besar adalah *Asam Keueung* dan *Sie Ruboh*. *Asam keueung* adalah masakan daging yang menggunakan bumbu menyerupai masakan daging cincang padang, akan tetapi khasnya masakan asam *keueung* ini adalah diberi cuka untuk rasa asam, terkadang bagi yang kurang menyukai asamnya cuka, *ditarok* jeruk perut sebagai bahan untuk rasa asamnya. *Sie reuboh* adalah daging yang direbus dengan bumbu-bumbu rempah,

Di Kabupaten Pidie, Bireun, Aceh Utara, Lhokseumawe, dan Langsa pada hari *meugang*, daging dimasak dengan masakan khas daerah dan telah dikenal luas di Indonesia bahkan internasional, yaitu masakan kari. Jenis kari ini berbeda-beda antara satu daerah dengan daerah lain. Kari di Aceh memiliki perbedaan dengan kari India, walaupun rasanya sama-sama enak. Di samping masakan kari, mereka juga menambah beberapa masakan lain, itupun tergantung sedikit banyaknya daging yang ada, seperti masak merah, masak putih, sop, rendang, dan lain-lain, sesuai dengan selera masing-masing.

Di kabupaten Pidie ada kebiasaan *touet leumang* (bakar leumang), yaitu jenis makanan dari beras ketan yang dicampur dengan santan, kemudian dimasukkan ke dalam bambu bulat, dan dibakar menggunakan api yang besar dengan disandarkan berbaris di pinggir api. *Touet leumang* ini biasanya dilakukan bersama tetangga dekat juga saudara dekat. Persiapan dilakukan dari pagi, mulai dari menyiapkan bambu sampai dengan memasukkan

beras ke dalam bambu. Proses pembakarana memerlukan waktu yang lama, biasanya sampai larut malam baru matang dan dapat diangkat dari tempat pembakaran. *Leumang* ini merupakan salah satu masakan khas Aceh yang bisa didapatkan hampir di semua daerah di Aceh, di bulan puasa sangat mudah mendapatkannya.

Di kabupaten Nagan Raya, Aceh Barat (Meulaboh), Aceh Barat Daya, dan Aceh Selatan juga memiliki masakan yang berbeda dengan daerah lainnya. Masakan daging *meugang* biasanya dibuat gulai merah, disamping masakan-masakan lainnya. Ciri khas masakan dari wilayah barat-selatan ini adalah rasa pedas, menyerupai masakan Padang, Sumatra Barat. Hal ini tidak mengherankan, karena memang sebageian besar orang dari Aceh selatan adalah berketurunan Padang, sehingga bahasa mereka yang dikenal dengan bahasa Jamee (tamu) sangat mirip dengan bahasa Padang. Sudah menjadi kebiasaan disana, selain masakan daging, mereka juga menyediakan *tapee* dan *leupeek* atau *timpan* adalah sebuah kewajiban ketika hari *meugang*, sebagai pelengkap setelah menyantap daging.

Selain itu, ada sebuah tradisi yang unik yang masih dilestarikan oleh masyarakat barat-selatan ini, yaitu tradisi *meuramien* (rekreasi) ke tempat-tempat rekreasi pada saat *meugang*, seperti sungai dan ke laut dengan membawa masakan yang telah dimasak. Pada umumnya yang ikut rekreasi ini adalah para sanak saudara berkumpul untuk makan bersama. Di sisi lain ketika *meugang* bulan puasa, hal ini merupakan kegiatan menyegarkan diri untuk memasuki bulan puasa, yang tidak dibolehkan untuk berekreasi, riya dan bersenang-senang seperti hari *meugang* tersebut.

Pada hari *meugang* ini, anak-anak yatim biasanya mendapat beberapa undangan untuk makan di beberapa rumah. Selain anak yatim, orang fakir miskin juga biasanya mendapatkan undangan dari orang-orang yang memiliki kemudahan. Mengundang anak yatim ini merupakan inisiatif dari masing-masing orang apabila ia mampu. Tidak jarang, setelah makan, para anak yatim ini juga diberikan sedekah uang, sekedarnya.

Meugang di Aceh merupakan tradisi yang sudah melekat dalam kehidupan masyarakat Aceh. Setiap masyarakat Aceh pasti mengetahui istilah *meugang* ini. Di samping sebagai tradisi, *meugang* ini merupakan kesempatan untuk berkumpul seperti istilah makan besar dalam tradisi masyarakat Tionghoa. Pada kesempatan ini, anggota keluarga yang tinggal jauh akan pulang ke rumah orang tuanya, dan anak-anak yang merantau juga pulang kerumah. *Meugang* mempererat hubungan kekeluargaan dan mengokohkan silaturahmi

keluarga. Tradisi *meugang* adalah pengamalan nilai-nilai Islam dalam kehidupan sehari-hari. Oleh karena itu, tradisi *meugang* ini dapat dikatakan merupakan sebuah bentuk dari tafsir agama yang diaplikasikan dalam bentuk budaya atau tradisi.

Tafsir Agama dalam Tradisi Meugang

Tradisi *meugang* bukanlah murni ajaran Islam, akan tetapi ia merupakan sebuah aplikasi pengamalan Islam dalam bentuk budaya. Ruh dari tradisi *meugang* ini adalah nilai-nilai keislaman yang ditanamkan didalamnya. Melaksanakan tradisi *meugang* bukanlah sebuah kewajiban, akan tetapi merupakan sebuah keharusan bagi orang Aceh, yang mesti dilaksanakan. Untuk meyakinkan bahwa tradisi *meugang* ini adalah sebuah tafsir agama, kita dapat melihat beberapa hal yang melatar belakangi adanya tradisi *meugang* ini, yaitu (1) *Meugang* dilaksanakan menyambut bulan puasa, Idul Fitri dan Idul Adha. (2) *Meugang* dijadikan momentum untuk bersedekah.

Latar belakang pertama dilaksanakannya *meugang* adalah untuk meyambut masuknya bulan puasa, Idul Fitri dan Idul Adha. Melihat ketiga momen penting tersebut, sudah dapat diketahui secara pasti bahwa agama sangat kuat melatarbelakangi perayaan *meugang*. Ketiga momen penting tersebut tidak akan dilewatkan oleh siapapun yang beragama Islam, walaupun mereka yang beragama “Islam KTP”.

Bulan Ramadhan merupakan satu bulan yang istimewa bagi umat Islam dalam dua belas bulan setahun. Banyak sekali Hadits yang menunjukkan tentang keistimewaan bulan ramadhan. Allah berfirman:

“Katakanlah: “Dengan kurnia Allah dan rahmat-Nya, hendaklah dengan itu mereka bergembira. Kurnia Allah dan rahmat-Nya itu adalah lebih baik dari apa yang mereka kumpulkan”. (QS. Yunus ayat 58).

Dalam kitab *Durratun Nashihin* disebutkan bahwa Rasulullah saw bersabda, “*man fariha bi dukhuli ramadhan, harramallahu jasadahu ‘alan nirani*”, yang artinya, “barang siapa yang senang dengan masuknya bulan ramadhan, Allah akan mengharamkan tubuhnya dari api neraka”. Hadits ini dipahami bahwa siapa saja yang senang dengan masuknya bulan Ramadhan, maka ia akan mendapat jaminan dari Allah, tidak akan dimasukkan ke dalam neraka. Senang dapat diartikan dengan berbagai macam, tergantung orang yang menikmatinya. Makan daging merupakan salah satu bentuk kesenangan. Karena daging merupakan makanan yang terhitung mahal dan tidak mudah untuk dibeli oleh setiap orang. Sehingga makan daging dapat dikatakan

merupakan salah satu ekspresi dari bentuk kesenangan suatu masyarakat. Makan daging pada satu hari sebelum Ramadhan merupakan bentuk rasa senang dari masyarakat Aceh dengan datangnya bulan Ramadhan. Bisa jadi, seseorang hanya makan daging pada hari *meugang* saja atau setahun hanya tiga kali makan daging, yaitu pada hari-hari *meugang* (Ramadhan, Idul Fitri dan Idul Adha).

Menyambut idul fitri dengan *meugang* juga menjadi tradisi masyarakat Aceh. *Meugang* idul fitri dapat dimaknai sebagai wujud rasa syukur umat Islam karena telah berhasil melaksanakan ibadah puasa sebulan penuh, selanjutnya pada saat berbuka hari terakhir puasa mereka berbuka dengan menu daging *meugang*. Sehingga *meugang* Idul Fitri menjadi salah satu bentuk rasa syukur masyarakat Aceh atas keberhasilan melaksanakan puasa sebulan penuh. Sebagian masyarakat yang memiliki keimanan dan ilmu agama yang rendah, kebanyakan mereka adalah dari kalangan pemuda, mereka tidak lagi berpuasa pada hari terakhir (hari *meugang*), atau mereka berpuasa, akan tetapi ketika daging sudah matang dan siap untuk dimakan, puasa langsung dibuka, padahal belum masuk waktu untuk berbuka puasa. Hal ini merupakan kebiasaan yang tidak bagus, tetapi sekarang hal tersebut sudah mulai hilang, seiring banyak ceramah-ceramah Teungku (ustadz) yang menyinggung masalah tersebut.

Dalam menyambut hari raya Idul Adha atau hari raya Kurban, masyarakat Aceh juga melaksanakan *meugang*. *Meugang* dilaksanakan ketika satu atau dua hari sebelum hari raya Idul Adha merupakan ekspresi rasa gembira masyarakat Aceh dalam merayakan Idul Adha. Masyarakat Aceh menyambut hari raya Idul Adha dengan sangat senang, karena idul adha merupakan salah satu hari raya besar dalam Islam. Pada dasarnya lebaran Idul Adha adalah lebaran bagi mereka yang telah melaksanakan ibadah haji, namun umat Islam diseluruh belahan dunia juga ikut bergembira dengan keberhasilan para jamaah haji setelah perjuangan panjang menyelesaikan rangkaian ibadah haji.

Adanya *meugang* pada saat memasuki bulan Ramadhan, hari raya Idul Fitri dan Idul Adha juga memiliki berbagai tujuan lain, selain hanya makan daging pada hari *meugang* tersebut. *Meugang* memasuki puasa misalnya, merupakan sebuah persiapan bagi orang-orang yang akan berpuasa untuk memasak daging dan disiapkan pada saat berpuasa, terutama untuk menu sahur, karena pada awal-awal puasa biasanya orang butuh gizi yang cukup, salah satunya adalah dengan cara makan daging. *Meugang* hari raya juga bertujuan untuk menyiapkan makanan dari daging *meugang* untuk menu hari lebaran, karena pada umumnya hari lebaran sanak saudara berkumpul

untuk bersilaturahmi. Setiap tamu yang datang, akan dipersilahkan untuk mencicipi makanan yang tersedia.

Latar belakang kedua adalah *meugang* dijadikan momentum untuk beramal saleh melalui sedekah. Bentuk sedekah dibagi ke dalam 2 (dua) macam, pertama yang bersedekah dengan daging untuk fakir miskin pada hari *meugang* tersebut. Fakir miskin, orang tua jompo, janda dan anak yatim diberikan daging atau datang ke tempat yang telah ditentukan untuk mengambilnya. Daging yang disedekahkan berkisar dari setengah kilogram sampai satu kilogram. Kedua adalah mereka yang bersedekah dengan memberi makan kepada fakir miskin, anak yatim, janda dan orang tua jompo. Daging yang sudah dimasak, serta ditambah dengan menu-menu lainnya dihidangkan untuk tamu yang diundang. Waktu undangan biasanya ketika makan siang atau makan malam. Tidak banyak jumlah undangan yang diundang, biasanya adalah anak-anak yatim terdekat di kampung masing-masing.

Melihat kedua latar belakang perayaan *meugang* oleh masyarakat Aceh, dapat diketahui bahwa *meugang* sangat berkaitan dengan agama Islam. Nilai-nilai Islam tertanam dalam perayaan *meugang* di Aceh. Apabila dilihat dalam kacamata budaya, *meugang* hanyalah sebuah tradisi yang tidak ada hubungannya dengan agama, akan tetapi apabila dikaitkan dengan konteks dan latar belakang perayaan *meugang* ini, maka tradisi *meugang* di Aceh dapat dikatakan adalah bagian dari pengamalan ajaran Islam. Hal tersebut dilatarbelakangi oleh kenyataan bahwa syariat Islam merupakan *living of live* bagi masyarakat Aceh yang diaplikasikan dalam aktivitas keseharian serta adat istiadatnya (Bustamam-Ahmad, 2013: 151).

Tidak terdapat dalil khusus yang berbentuk perintah dari agama untuk mengadakan *meugang* seperti yang dirayakan oleh orang Aceh. Inilah yang kemudian dibutuhkan tafsir agama dalam budaya untuk menganalisis fenomena *meugang* tersebut. Memahami fenomena budaya dalam masyarakat Islam perlu menggunakan tafsir agama dalam budaya. Sehingga ketika melihat sebuah budaya dalam Islam, tidak langsung melakukan klaim sesat atau *bid'ah* terhadap budaya tersebut.

Tafsir agama yang dimaksudkan dalam budaya *meugang* adalah pengamalan Hadits Nabi tentang menyambut bulan Ramadhan yang diaplikasikan dalam bentuk mengadakan tradisi *meugang* ketika memasuki bulan Ramadhan, Idul Fitri dan Idul Adha. Begitu juga, melalui tafsir agama dalam budaya dapat kita ketahui dari perayaan *meugang* bahwa nilai Islam yang menyuruh untuk berbuat baik dan bersedekah kepada yang membutuhkan dapat diaplikasikan melalui *meugang*.

Kedua hal tersebut tidak akan kita ketahui, apabila hanya menggunakan kacamata normatif saja. Secara kacamata normatif, tradisi *meugang* adalah sebuah *bid'ah* atau hal yang sia-sia, karena tidak pernah dilakukan oleh Rasulullah saw, sehingga haram dikerjakan. Oleh karena itu, kontribusi tafsir agama dalam budaya sangat dibutuhkan untuk memahami berbagai budaya Islam yang ada di Indonesia. Hal ini sangat penting untuk menciptakan harmonisasi antara umat Islam, sehingga tidak terjadi saling salah menyalahkan, menganggap kelompoknya yang paling benar.

Simpulan

Meugang merupakan salah satu tradisi masyarakat Aceh yang dilaksanakan ketika menyambut bulan puasa, idul fitri dan idul adha. *Meugang* telah menjadi tradisi yang melekat dan menyatu dengan berbagai kalangan masyarakat di Aceh. *Meugang* sebagai sebuah tafsir agama dapat diketahui melalui hal-hal yang melatarbelakangi diadakannya tradisi tersebut dalam masyarakat Aceh. Ada 2 (dua) hal yang melatar belakangi adanya perayaan *meugang* di Aceh. Pertama, *meugang* dilaksanakan menyambut bulan puasa, Idul Fitri dan Idul Adha. Kedua, *meugang* dijadikan momentum untuk bersedekah.

Adanya latar belakang menyambut bulan puasa, Idul Fitri dan Idul Adha dalam perayaan *meugang* merupakan bentuk dari eratnya kaitan antara *meugang* dan ajaran agama Islam. Hendaklah seorang muslim senang dengan masuknya bulan Ramadhan, karena pada bulan tersebut Allah melipat gandakan semua amalan, bulan yang lebih baik dari seribu bulan. Bersedekah yang melatarbelakangi *meugang* juga menjadi fakta penting dibalik tradisi *meugang*, karena ajaran Islam sangat menganjurkan untuk bersedekah dan berbuat baik kepada orang lain.

Sehingga dapat diketahui dengan jelas, bawa *meugang* adalah bagian dari ajaran agama yang dijalankan atau diamalkan oleh masyarakat Aceh dalam bentuk budaya atau tradisi yang telah melekat. *Meugang* merupakan tafsir agama yang diwujudkan dalam budaya.

Daftar Pustaka

- Ali Hasjmy, 1983. *Kebudayaan Aceh dalam sejarah*. Jakarta: Beuna
- Horgronje, C. Snouck. 1985. *Aceh di Mata Kolonialis. Jilid I*, Jakarta: Suko Guru.
- Hurgronje, C. Snouck. 1997. *Aceh: Rakyat dan Adat Istiadatnya Jilid I*. Jakarta:

INIS.

- Lombard, Denys. 2007. *Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Iskandar. 2010. *Perayaan Mameugang dalam Perspektif Hukum Islam. Laporan Penelitian Dosen*. Lhokseumawe-Aceh: STAIN Malikussaleh.
- Marzuki. 2011. Tradisi Peusijuek dalam Masyarakat Aceh, *Jurnal El-Harakah* Vol. 13 No.2: 133-149.
- Sutiyono. 2010. *Benturan Budaya Islam: Puritan dan Sinkretisme*. Jakarta: Kompas Media Nusantara.
- Woodward, Mark K. 2006. *Islam Jawa: Kesalehan normatif versus Kebatinan*. Yogyakarta: LKiS.
- Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman. 2013. Syariat Islam sebagai Living Tradition, *Finiqas*, Vol 2, No. 1: 152.
- Nur Syam. <http://nursyam.uinsby.ac.id>.

AKULTURASI DAN KEARIFAN LOKAL DALAM TRADISI BAAYUN MAULID PADA MASYARAKAT BANJAR

Zulfa Jamalie

Fakultas Dakwah dan Komunikasi IAIN Antasari
e-mail: zuljamalie@gmail.com

Abstract

This research examines the acculturation and transformation of traditional values of Banjarese Baayun Maulud . It used religious anthropology approach as an effort to understand the deepest meaning of the research object. The result shows that this tradition was historically started from swinging child ceremony of Dayakese Tribe in Kalimantan, in order to give blessing, give name, pray for safety, and to thank for the child birth. A long with the incoming and development of Islam in this region, the ceremony which was inherited by the ancestors experienced changes. The Islamic preachers have changed and acculturated this ceremony so it is full of Islamic values. The ceremony once called swinging child ceremony, then after the acculturation it became Baayun Maulud. The venue is centralized at the mosque and is combined with the celebration of Muhammad's birthday. The children are swung with qur'an recitation, rhyme quatrains of maulud, and prayers. The local wisdoms and the religious thoughts has been unified in harmony in the tradition, which becomes the sign of gratitude expressions for the child birth, as well as for celebrating and honoring the birth of the Greatest Prophet Muhammad SAW.

Penelitian ini mengkaji akulturasi dan transformasi nilai dalam tradisi Baayun Maulid masyarakat Banjar. Penelitian ini menggunakan pendekatan antropologis keagamaan sebagai upaya memahami makna mendalam dari objek penelitian. Hasil penelitian menunjukkan bahwa sejarah munculnya tradisi ini bermula dari upacara maayun anak masyarakat Dayak Kalimantan untuk memberikan keberkahan, memberi nama, menyampaikan doa keselamatan, dan tanda syukur atas kelahiran anak. Seiring dengan masuk dan berkembangnya Islam di

kawasan ini, upacara yang diwariskan oleh nenek moyang ini pun mengalami perubahan. Ulama penyebar Islam telah merubah dan mengakulturasi upacara ini menjadi sarat dengan nilai-nilai keislaman. Apabila semula upacara ini dinamakan Baayun Anak, maka sesudah diakulturasi berubah menjadi Baayun Maulid. Tempat pelaksanaan dipusatkan di masjid dan disandingkan dengan peringatan maulid Nabi. Anak diayun dan dibacakan al Quran, syair-syair maulid, serta doa. Tradisi lokal dan ajaran agama telah bersatu secara harmonis dalam kegiatan Baayun Maulid, yang menjadi penanda kesyukuran atas kelahiran anak sekaligus peringatan dan penghormatan atas kelahiran Nabi Muhammad SAW.

Keywords: Baayun Maulid, acculturation, culture, tradition, local wisdom

Pendahuluan

Agama dan budaya adalah dua hal yang saling berinteraksi dan saling mempengaruhi. Pertama, agama mempengaruhi kebudayaan dalam pembentukannya. Nilainya adalah agama, tetapi simbolnya adalah kebudayaan. Kedua, budaya dapat mempengaruhi simbol agama. Ketiga, kebudayaan dapat menggantikan sistem nilai dan simbol agama (Kuntowijoyo, 2001: 196).

Agama dan kebudayaan mempunyai dua persamaan, yaitu keduanya adalah sistem nilai dan sistem simbol dan keduanya mudah sekali terancam setiap kali ada perubahan. Agama dalam perspektif ilmu-ilmu sosial adalah sebuah sistem nilai yang memuat sejumlah konsepsi mengenai konstruksi realitas, yang berperan besar dalam menjelaskan struktur tata normatif dan tata sosial serta memahami dan menafsirkan dunia sekitar. Sementara budaya merupakan ekspresi cipta, karya, dan karsa manusia yang berisi nilai-nilai dan pesan-pesan religiusitas, wawasan filosofis dan kearifan lokal (*local wisdom*).

Agama maupun kebudayaan, pada prinsipnya sama-sama memberikan wawasan dan cara pandang dalam menyikapi kehidupan agar sesuai dengan kehendak Tuhan dan kemanusiaannya. Misalnya, dalam menyambut anak yang baru lahir, Islam memberikan wawasan untuk melaksanakan tasmiyah (pemberian nama) dan akikah (penyembelihan hewan) bagi anak tersebut. Sementara kebudayaan lokal masyarakat Banjar yang dikemas dalam bentuk Tradisi *Maayun* atau *Baayun Anak* yang kemudian disandingkan dengan peringatan kelahiran Nabi Muhammad SAW atau *Maulud Rasul* (sehingga kemudian berubah menjadi *Baayun Maulid*) memberikan wawasan dan cara pandang lain, tetapi memiliki tujuan yang sama, yaitu mendoakan agar anak yang diayun menjadi anak yang berbakti, anak yang saleh, dan anak yang mengikuti Nabi Muhammad SAW sebagai uswah hasanah dalam kehidupannya kelak.

Menurut catatan sejarah, *Baayun Anak* semula merupakan upacara peninggalan nenek moyang orang Banjar ketika masih beragama Kaharingan. Tradisi ini semula hanya ada di Kabupaten Tapin (khususnya di Desa Banua Halat Kecamatan Tapin Utara) kemudian berkembang dan dilaksanakan di berbagai daerah di Kalimantan Selatan (Usman, 2000: 4).

Sebelum Islam masuk, orang-orang Dayak Kaharingan yang berdiam di Kampung Banua Halat biasanya melaksanakan upacara *aruh ganal* yang diikuti dengan prosesi *Baayun Anak*. Upacara ini dilaksanakan secara meriah dan besar-besaran ketika sawah menghasilkan banyak padi. *Aruh ganal* yang diisi oleh pembacaan mantra atau mamangan dari para balian dan dilaksanakan di balai. Setelah Islam masuk dan berkembang serta berkat perjuangan dakwah para ulama, akhirnya upacara tersebut dapat diislamisasikan. Akulturasi terhadap tradisi ini terjadi secara damai dan harmonis serta menjadi substansi yang berbeda dengan sebelumnya, yaitu menjadi tradisi baru yang bernafaskan Islam (Usman, 2000: 5).

Nilai utama yang hendak ditanamkan oleh para ulama dalam upacara *Baayun Anak* dan mengisinya dengan pembacaan syair-syair maulid di Desa Banua Halat tersebut tidak lain sebagai bagian dari strategi dakwah kultural, yakni bentuk dakwah yang dilakukan melalui pendekatan budaya. Kehadiran tradisi *Baayun Maulid* pada akhirnya juga dijadikan sebagai salah satu sarana atau media untuk menyampaikan dakwah ke tengah-tengah masyarakat. Kegiatan yang dikemas secara khusus ini menjadi peristiwa penting bagi masyarakat Desa Banua Halat dan sekitarnya (bahkan diikuti pula oleh berbagai kelompok masyarakat Banjar lainnya).

Berdasarkan kenyataan di atas, *Baayun Maulid* atau *Baayun Anak* adalah proses budaya yang menjadi salah satu simbol kearifan dakwah ulama Banjar dalam mendialogkan makna hakiki ajaran agama dengan budaya masyarakat Banjar. Maulid adalah simbol agama dan menjadi salah satu manifestasi untuk menanamkan, memupuk, dan menambah kecintaan sekaligus pembumian sosok manusia pilihan, manusia teladan, Nabi pembawa Islam. Sedangkan *Baayun Anak* penerjemahan dari manifestasi tersebut, karena dalam *Baayun Anak* terangkum deskripsi biografi Nabi Muhammad SAW sekaligus doa, upaya, dan harapan untuk meneladaninya.

Tradisi *Baayun Anak* atau *Baayun Maulid* yang setiap tahun digelar oleh masyarakat Banjar, yakni setiap tanggal 12 Rabiul Awal, memiliki kemiripan sejarah dengan berbagai budaya Banjar lainnya yang telah berhasil diislamisasikan (diakulturasi atau ditransformasi). *Baayun Maulid* sarat dengan sejarah,

muatan nilai, filosofis, akulturasi, dan prosesi budaya yang berharga untuk dikaji secara komprehensif, sehingga nilai-nilai filosofis yang terkandung di dalamnya penting untuk disosialisasi dan terinternalisasi dengan baik dalam kehidupan masyarakat. Penelitian ini diharapkan pula akan menghasilkan pemahaman-pemahaman yang terhadap proses perkembangan Islam yang telah berakulturasi dan berdialektika dengan budaya dan kepercayaan masyarakat lokal yang telah hadir sebelumnya, sebagaimana yang tampak dalam pelaksanaan tradisi *Baayun Anak* dalam masyarakat Banjar.

Konsep Akulturasi dan Transformasi

Secara bahasa akulturasi berarti percampuran dua kebudayaan atau lebih yang saling bertemu dan saling mempengaruhi. Dilihat dari sudut antropologi akulturasi adalah proses masuknya pengaruh kebudayaan asing dalam suatu masyarakat yang sebagian menyerap secara selektif sedikit atau banyak unsur kebudayaan asing itu dan sebagian berusaha menolak pengaruh itu. Sedangkan dari sudut linguistik akulturasi adalah proses atau hasil pertemuan kebudayaan atau bahasa di antara anggota dua masyarakat bahasa yang ditandai oleh peminjaman bahasa atau *bilingualism* (Tim Penyusun, 2008: 31-32).

Akulturasi adalah perpaduan kebudayaan yang terjadi bila suatu kelompok manusia dengan suatu kebudayaan tertentu dihadapkan dengan unsur-unsur dari suatu kebudayaan asing yang berbeda, sehingga unsur-unsur kebudayaan asing tersebut lambat laun diterima dan diolah dalam kebudayaan sendiri tanpa menghilangkan kepribadian budaya sendiri (Koentjaraningrat, 2002: 248).

Pengertian lain akulturasi merujuk pada tiga hal penting. Pertama, akulturasi menunjuk kepada suatu jenis perubahan budaya yang terjadi apabila dua sistem budaya bertemu; kedua, akulturasi menunjuk kepada suatu proses perubahan yang dibedakan dari proses difusi, inovasi, invensi maupun penemuan; dan ketiga, akulturasi dipahami sebagai suatu konsep yang dapat digunakan sebagai kata sifat untuk menunjuk suatu kondisi, misalnya kondisi kelompok budaya yang satu lebih terakulturasi dari budaya lain (Hadi, 2006: 35).

Apabila dilihat dari definisi di atas tentang akulturasi maka dapat disimpulkan bahwa akulturasi adalah proses penggabungan antara dua kebudayaan atau lebih untuk mencari jalan tengah di mana pada kebudayaan baru yang terbentuk tersebut masih dapat ditemukan karakter asli dari unsur-unsur kebudayaan penyusunnya.

Istilah lain yang memiliki kemiripan dengan kata akulturasi dan terkadang juga dipakai untuk menggambarkan hubungan antara Islam dan budaya adalah dialektika dan transformasi. Dialektika berasal dari bahasa Yunani pada mulanya menunjuk pada debat utama menolak argumentasi lawan (Bagus, 1996: 161). Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, dialektika bermakna sebagai hal berbahasa dan bernalar dengan menggunakan dialog sebagai cara untuk menyelidiki suatu masalah. Ajaran Hegel yang menyatakan bahwa segala sesuatu yang terdapat di alam semesta itu terjadi dari hasil pertentangan antara dua hal dan yang menimbulkan hal lain lagi (Tim Penyusun, 1999: 231). Sedangkan istilah transformasi bermakna perubahan rupa (bentuk, sifat, fungsi dan sebagainya) dengan cara menambah, mengurangi, atau menata kembali unsur-unsur dari yang ditransformasikan tersebut (Tim Penyusun, 2008: 1728).

Islam datang untuk mengatur dan membimbing masyarakat menuju kepada kehidupan yang baik dan seimbang. Islam adalah agama yang berkarakteristik universal dengan pandangan hidup mengenai persamaan, keadilan, takaful, kebebasan dan kehormatan serta memiliki konsep yang humanistik (kemanusiaan) sebagai nilai inti (*core value*) dari seluruh ajaran Islam. Islam mempunyai karakter dinamis, elastis dan akomodatif dengan budaya lokal selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam itu sendiri.

Budaya Sebagai Basis Dakwah

Islam yang hadir di Indonesia tidak bisa dilepaskan dengan tradisi atau budaya Indonesia. Agama dan budaya adalah dua hal yang saling berinteraksi dan saling mempengaruhi (Kuntowijoyo, 2001: 196). Agama dalam perspektif ilmu-ilmu sosial adalah sebuah sistem nilai yang memuat sejumlah konsepsi mengenai konstruksi realitas. Agama berperan besar dalam menjelaskan struktur tata normatif dan tata sosial serta memahami dan menafsirkan dunia sekitar. Sementara, tradisi merupakan ekspresi cipta, karya, dan karsa manusia (dalam masyarakat tertentu) yang berisi nilai-nilai dan pesan-pesan religiusitas, wawasan filosofis dan kearifan lokal (*local wisdom, local genius*). *Local wisdom* dapat dipahami sebagai gagasan-gagasan setempat (lokal) yang bersifat bijaksana, penuh kearifan, bernilai baik yang tertanam dan diikuti oleh anggota masyarakatnya dan terwariskan dari generasi ke generasi. Sedangkan *local genius* adalah *cultural identity*, identitas dan kepribadian budaya bangsa yang menyebabkan bangsa tersebut mampu menyerap dan mengolah kebudayaan asing sesuai watak dan kemampuan sendiri (Sartini, 2004: 111).

Kebudayaan dan agama masing-masing mempunyai simbol-simbol dan

nilai tersendiri. Agama adalah simbol yang melambangkan nilai ketaatan kepada Tuhan. Kebudayaan juga mengandung nilai dan simbol supaya manusia bisa hidup di dalamnya. Agama memerlukan sistem simbol, dengan kata lain agama memerlukan kebudayaan agama, tetapi keduanya perlu dibedakan. Agama adalah sesuatu yang final, universal, abadi (perennial) dan tidak mengenal perubahan (absolut). Sedangkan kebudayaan bersifat partikular, relatif dan temporer. Agama tanpa kebudayaan memang dapat berkembang sebagai agama pribadi, tetapi tanpa kebudayaan agama sebagai kolektivitas tidak akan mendapat tempat (Kuntowijoyo, 2001: 196). Dengan demikian, dialektika antara agama dan kebudayaan merupakan sebuah keniscayaan. Agama memberikan warna (spirit) pada kebudayaan, sedangkan kebudayaan memberi kekayaan terhadap pelaksanaan ajaran agama. Hal inilah yang terjadi dalam dinamika keislaman di Indonesia (Paisun, 2010: 234).

Islam dalam aplikasinya ternyata memiliki ragam-variasi sesuai dengan masa dan tempat. Maksudnya, manifestasi keberagaman mengambil tempat dalam pelataran budaya yang beragama. Manusia adalah makhluk berbudaya yang tidak luput dari pengaruh jaring-jaring kebudayaan dalam perilakunya (Hidayat, 1992: 35). Ini bermakna bahwa dakwah Islam dalam sejarahnya telah disampaikan melalui proses interaksi yang melibatkan unsur budaya sebagai media sekaligus objeknya. Berdasarkan kenyataan demikian, maka dapat disimpulkan bahwa wajah Islam di Indonesia merupakan hasil dialog dan dialektika antara Islam dan budaya lokal yang kemudiannya menampilkan wajah Islam Indonesia yang khas pula (Madjid, 1992: 35).

Para ahli sepakat bahwa Islam di kawasan kepulauan Nusantara sesungguhnya telah berkembang dengan pesat karena melalui proses akulturasi budaya lokal. Integrasi pemikiran Islam selalu disesuaikan dengan kekhasan budaya lokal. Wajar apabila dikatakan Islam Nusantara atau Islam Indonesia sebagai sesuatu yang unik; memiliki karakter yang khas; berbeda dengan Islam di kawasan lain, karena perbedaan sejarah dan perbedaan latar belakang geografis dan latar belakang budaya yang dipijaknya.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan antropologis keagamaan sebagai upaya untuk memahami makna mendalam dari objek penelitian. Pendekatan antropologis adalah pendekatan kebudayaan, artinya agama dipandang sebagai bagian dari kebudayaan, baik wujud ide atau gagasan yang dianggap sebagai sistem norma maupun dan nilai yang dimiliki oleh anggota masyarakat, yang

mengikat seluruh anggota masyarakat (Kahmad, 2000: 53).

Dalam konteks di atas, pendekatan antropologis atau kebudayaan dimaksud difungsikan dalam dua hal. Pertama, sebagai alat metodologi untuk memahami corak keagamaan masyarakat Banjar melalui tradisi *Baayun Anak* atau *Baayun Maulid*. Kedua, untuk menumbuhkan sikap toleran pemeluk agama (masyarakat Islam Banjar) terhadap perbedaan-perbedaan lokal yang terjadi karena suatu keyakinan agama yang damai kerap bisa berbeda dalam aspek-aspek lokalnya.

Lokasi penelitian dilaksanakan di Desa Banua Halat kecamatan Tapin Utara Kabupaten Tapin Rantau (Kalimantan Selatan) sebagai pusat dan asal muasal dilaksanakannya tradisi *Baayun Anak* atau *Baayun Maulid*.

Analisis dalam penelitian ini menggunakan pendekatan fenomenologi atau kualitatif yang bersifat deskriptif. Pendekatan kualitatif digunakan untuk memahami dan mendeskripsikan berbagai perilaku, sistem, dan makna yang terkandung dalam tradisi *Baayun Anak* dan segala faktor yang berhubungan dengan tradisi tersebut.

Asal-usul Tradisi *Baayun Anak*-*Baayun Maulid*

Tradisi *Baayun Anak* atau *Baayun Maulid* mulai populer dalam masyarakat Banjar. Dilaksanakan secara seremonial (paling tidak oleh masyarakat di Banua Halat) dan menyebar secara luas ke berbagai daerah di Kalimantan Selatan sejak tahun 1990-an. Sebagaimana penuturan H. Darmawi Abbas (salah seorang penduduk sepuh dan penyumbang tiang utama-soko guru masjid keramat Banua Halat), tradisi *Baayun Maulid* sudah dikenal oleh masyarakat Banua Halat sejak lama seiring dengan masuk dan tersebarnya Islam ke wilayah ini dan sekitarnya. Pada tahun 1900-an, tradisi ini telah diselenggarakan oleh masyarakat setiap kali datang bulan Rabiul Awal.

Menurut tutur lisan masyarakat Desa Banua Halat yang mengetahui secara langsung sejarah dan riwayat tradisi *Baayun Maulid* diketahui ada tiga hal penting yang menjadi latar belakang asal mula dilaksanakannya tradisi ini.

a. Upacara *Aruh Ganal*

Berdasarkan catatan sejarah yang ada, Islam diterima dan dinyatakan sebagai agama resmi kerajaan oleh pendiri kerajaan Islam Banjar, Sultan Suriansyah, pada tanggal 24 september 1526. Maka sejak itulah Islam berkembang cepat ke seluruh daerah di Kalimantan Selatan, terutama daerah-daerah aliran pinggir sungai (DAS) sebagai jalur utama transformasi dan perdagangan ketika itu,

termasuk ke Banua Halat.

Jalur masuknya Islam ke Banua Halat adalah melalui jalur lalu lintas sungai dari Banjarmasin ke Marabahan, Margasari, terus ke Muara Muning hingga Muara Tabirai sampai ke Banua Gadang; kemudian dari Banua Gadang dengan melewati Sungai Tapin sampailah ke kampung Banua Halat. Diperkirakan Islam sudah masuk ke daerah ini sekitar abad ke-16.

Sebelum Islam masuk, orang-orang Dayak Kaharingan yang berdiam di kampung Banua Halat biasanya melaksanakan upacara *aruh ganal*. *Aruh* artinya kenduri atau selamatan dan *ganal* artinya besar; *aruh ganal* bermakna kenduri besar. Upacara ini dilaksanakan secara meriah dan besar-besaran ketika *pahumaan* (huma, ladang, tugal atau sawah kering di daerah perbukitan) menghasilkan banyak padi, sebagai ungkapan rasa syukur atas karunia yang diberikan Tuhan. Kegiatan utama dalam upacara *aruh ganal* yang bisa dilaksanakan selama sepekan ini adalah pembacaan mantra dari para balian disertai dengan *maayun* atau *Baayun Anak*. Anak-anak yang masih kecil diayun dalam ayunan yang secara khusus dibuat dan disediakan serta dihias dengan berbagai perlengkapan yang seakan ingin mengajarkan kepada anak-anak untuk bersyukur atas karunia yang didapat. Selain itu agar anak-anak yang diayun tersebut mendapat keselamatan dan keberkatan dari 'penguasa alam gaib' setelah melalui proses pembacaan mantra-mantra tertentu.

Setelah Islam masuk dan berkembang, upacara tersebut tetap dilaksanakan dengan format yang sama, tetapi dengan substansi yang berbeda. Pada mulanya upacara ini diisi dengan bacaan-bacaan *balian* (tetuha/tokoh agama orang Dayak), mantra-mantra, doa dan persembahan-persembahan yang ditujukan kepada para dewa serta para leluhur ataupun roh nenek moyang orang Dayak Banua Halat dan dilaksanakan di balai. Kini bacaan tersebut digantikan dengan pembacaan syair-syair maulid Nabi yang berisi sejarah, perjuangan, dan pujian terhadap Nabi Muhammad SAW. Tempat pelaksanaannya pun kemudian dipusatkan di Masjid al Mukarramah yang merupakan peninggalan dan didirikan oleh intingan atau *datu ujung* selaku tokoh Islam yang dihormati oleh orang-orang Banua Halat.

Pelaksanaannya dirangkaikan dengan peringatan maulid Nabi Muhammad SAW tanggal 12 Rabiul Awal. Acara diisi dengan pembacaan syair-syair maulid, pembacaan al Quran, doa, ceramah agama, sekaligus pula diikutsertakannya atau diayunnya anak-anak yang masih kecil maka akhirnya tradisi ini populer dan dinamakan upacara *Baayun Maulid*.

Tradisi *Baayun Maulid* ini sendiri bagi sejarawan dianggap sebagai penanda penting konversi atau masuk Islamnya orang-orang Dayak Banua Halat. Diawali dengan masuk Islamnya Intingan (*palui anum*), sedangkan kakaknya yang bernama Dayuhan (*palui tuha*) tetap beragama Kaharingan. Dayuhan kemudian memisahkan diri dengan adiknya, namun sebelumnya mereka sempat membuat kesepakatan. Batas wilayah yang disepakati adalah Banua Halat bagian atas atau pedalaman menjadi wilayah dayuhan dan bagian luar adalah wilayah intingan. Meskipun mereka telah berbeda keyakinan, namun mereka tetap sepakat untuk terus menjaga tali persaudaraan dan saling hormat-menghormati, sehingga jika keturunan dayuhan bertemu dengan keturunan intingan maka mereka akan menyapa dengan ucapan *dangsanak*. Dalam Bahasa Banjar *dangsanak* artinya saudara kandung. *Badingsanak* berarti bersaudara karena itu, apabila kata sapaan ini ditujukan kepada seseorang maka maksudnya orang tersebut dianggap sebagai saudara kandung dari orang yang menyapa (Hapip, 2008: 30).

Selanjutnya untuk menjaga silaturahmi dan persaudaraan dengan kakaknya dan tetap melestarikan tradisi nenek moyang maka intingan dan orang-orang Dayak Banua Halat yang telah memeluk agama Islam tetap melaksanakan upacara *Baayun Anak* yang kemudian berubah nama dan disebut dengan tradisi *Baayun Maulid*.

b. Penghormatan terhadap *Datu Ujung*

Berdasarkan *folklore* (cerita rakyat) yang berkembang, tradisi *Baayun Maulid* juga dilatarbelakangi oleh anggapan masyarakat Banua Halat sebagai salah satu bentuk silaturahmi, penghormatan atau persahabatan dengan makhluk gaib, yaitu *datu ujung*. *Datu ujung* merupakan tokoh Islam dan nenek moyang orang Dayak yang pertama kali memeluk agama Islam. Sejarah hidup *datu ujung* sendiri terkait dengan riwayat pendirian masjid keramat Al Mukarramah.

Mitologi orang-orang Dayak Bukit di pegunungan Meratus daerah Tapin menyebutkan bahwa masjid tersebut didirikan oleh nenek moyang mereka yang bernama Intingan (*palui anum*). Menurut mitos tersebut, dahulu kala ada dua orang bersaudara kakak beradik, yang tua namanya Dayuhan (*palui tuha*) dan yang adik nama Intingan (*palui Anum*). Setelah Intingan memeluk agama Islam, ia kemudian dipanggil oleh pengikutnya dengan nama *datu ujung*, sedangkan Dayuhan tetap mempertahankan kepercayaan lamanya, yakni animisme. Dayuhan dengan sikapnya yang tidak setuju dengan adiknya yang telah beragama Islam kemudian memisahkan diri

dan masuk ke pedalaman daerah pergunungan yang sulit dijangkau oleh manusia lainnya. *Datu ujung* inilah yang menurut tradisi lisan masyarakat Banua Halat dianggap sebagai penduduk asal dan yang memelopori pendirian masjid keramat Al Mukarramah Desa Banua Halat.

Menurut Gazali Usman, kekeramatan Masjid al Mukarramah Desa Banua Halat tergambar dari perlakuan masyarakat yang ditandai dengan adanya (Usman, 2010: 15):

1. sewaktu-waktu masyarakat setempat atau tutus (keturunan atau penduduk asal) Banua Halat dari daerah lain datang dan mengadakan selamatan di dalam masjid tersebut untuk meminta berkah dan keselamatan.
2. adanya orang-orang yang menaruh atau menempatkan botol-botol berisi air putih ada bagian tertentu masjid, terutama pada tangga mimbar selama beberapa hari agar air tersebut memiliki berkah sehingga dapat menyembuhkan penyakit atau melancarkan usaha dan terpenuhinya (*kabul*) hajat.
3. salah satu tiang masjid (tiang soko guru) yang terletak di sudut barat merupakan tiang peninggalan *datu ujung*. Tiang ini dianggap luar biasa karena dibuat oleh *datu ujung* dari tatalan atau potongan kayu yang diikat dan dikumpulkan (seperti halnya cerita Sunan Kalijaga ketika membuat tiang salah satu Masjid Demak dari tatalan kayu). Tiang ini selalu dilumuri dengan minyak kental (minyak kelapa) hingga berwarna hitam. Minyak kental pada tiang tersebut sering dioleskan pada anak-anak bahkan orang dewasa yang sakit dengan harapan supaya lekas sembuh.
4. di Masjid al Mukarramah Banua Halat ini setiap tanggal 12 Rabiul awal selalu dilaksanakan upacara besar, yakni upacara *Baayun Maulid*, sebuah upacara peringatan maulid Nabi sekaligus *maayun anak*.

Masyarakat juga meyakini juga bahwa *datu ujung* bukan hanya sebagai penunggu masjid, tetapi juga menjaga *zuriat*, tutus atau keturunan orang-orang Desa Banua Halat dari segala musibah. Itulah sebabnya, di mana pun orang-orang berasal dari Desa Banua Halat berada, mereka tetap merasa memiliki keterikatan dengan *datu ujung* dan memiliki keharusan untuk selalu mengikutsertakan setiap anggota keluarga mereka dalam prosesi *Baayun Maulid*.

c. Kepercayaan Warisan Nenek Moyang

Orang-orang Banua Halat yang semula memiliki keyakinan animisme mempercayai bahwa setiap anak yang dilahirkan ke dunia tidaklah sendiri, akan tetapi mereka disertai pula oleh empat saudara gaibnya. Keempat saudaranya yang gaib tersebut adalah *tambuniah*, *tubaniah*, *uriah*, dan *kamariah*. Mereka menjadi teman sepermainan anak yang baru lahir. Kemudian, agar keempatnya tidak mengganggu yang berakibat pada sakitnya anak maka oleh orangtuanya ketika anak berumur 40 hari ia harus ditapung tawari, sekaligus diayun. Semua prosesi itu biasanya dilakukan oleh seorang bidan yang telah membantu proses kelahiran anak disertai dengan segala macam bacaan tertentu, seperti mamangan atau mantra yang diucapkan bidan tersebut ketika *manapung tawari* dan *maayun anak*.

Masyarakat Banjar sendiri kemudian menamakan acara ini dengan sebutan *bapalas bidan*. Seorang bayi yang baru lahir dinyatakan sebagai anak bidan sampai dilaksanakannya upacara *bapalas bidan*, yakni suatu upacara pemberkatan yang dilakukan oleh bidan terhadap si bayi dan ibunya. Maksud pelaksanaannya sebagai balas jasa terhadap bidan dan sebagai penebus atas darah yang telah tumpah ketika melahirkan. Harapan diadakannya *bapalas bidan* ini agar tidak terjadi pertumpahan darah yang diakibatkan oleh kecelakaan atau perkelahian di lingkungan tetangga maupun atas keluarga sendiri karena darah yang tumpah telah ditebus oleh si anak pada waktu upacara *bapalas bidan* tersebut. Pada upacara *bapalas bidan* ini si anak dibuatkan ayunan yang diberi hiasan yang menarik, seperti udang-udangan, belalang, dan urung ketupat dengan berbagai bentuk, serta digantungkan bermacam-macam kue tradisional Banjar, seperti *cucur*, *cincin*, *apam*, pisang, dan lain-lain. Kepada bidan yang telah berjasa menolong persalinan itu diberikan hadiah (*piduduk*); segantang beras, jarum, benang, seekor ayam (untuk anak laki-laki ayam jantan dan untuk anak perempuan diberikan ayam betina), sebiji kelapa, rempah-rempah dan bahan untuk menginang seperti sirih, kapur, buah pinang, gambir, tembakau, dan uang ala kadarnya (Daud, 1997: 240).

Setelah Islam masuk ke Banua Halat dan sebagian besar penduduknya telah memeluk agama Islam, maka kepercayaan-kepercayaan yang berbau animisme tersebut sedikit demi sedikit dihilangkan dan diganti dengan keyakinan terhadap Islam. Tradisi *Baayun Anak* yang semula merupakan tradisi yang berbau animisme kemudian diislamisasikan melalui proses akulturasi dan transformasi.

Proses akulturasi tersebut telah memberikan pemahaman baru dan makna penting bagi masyarakat Banua Halat. Sejak kecil anak-anak telah dikenalkan dengan masjid, sehingga diharapkan sepanjang hidupnya selalu ingat dan menjadikan masjid sebagai pusat peribadatan. Kemudian, sejak dini anak juga sudah dikenalkan dan diikutsertakan dengan perayaan maulid Nabi sebagai ungkapan rasa syukur atas kegembiraan atau kelahiran Nabi Muhammad SAW yang telah membawa petunjuk bagi seluruh umat manusia, dengan harapan anak akan selalu ajaran yang disampaikan oleh beliau dan menjadikan beliau sebagai ikutan, contoh ataupun suri teladan yang paling baik dan utama.

Prosesi *Baayun Anak-Baayun Maulid*

Prosesi pelaksanaan dari kegiatan *Baayun Maulid* dapat dilihat dari: a. waktu dan tempat kegiatan; b. alat dan perlengkapan kegiatan; dan c. makna simbolik perlengkapan.

Waktu dan tempat kegiatan. Sebagai upacara yang dilaksanakan untuk mengungkapkan rasa syukur atas kelahiran Nabi Muhammad SAW, maka waktu pelaksanaan untuk upacara *Baayun Maulid* di Desa Banua Halat ini hanya dilaksanakan satu kali dalam setahun, yakni pada bulan maulid, bertepatan dengan tanggal kelahiran Nabi Muhammad SAW, yakni 12 Rabiul Awal. Apabila pada tanggal 12 Rabiul Awal tersebut jatuh pada hari Jumat, maka waktu pelaksanaannya bisa dimajukan pada hari Kamis atau diundur pada hari Sabtu, supaya tidak mengganggu pelaksanaan shalat Jumat.



Gambar 1 : Masjid al Mukarramah di Desa Banua Halat Rantau

Tempat pelaksanaan upacara *Baayun Maulid* di Desa Banua Halat ini dipusatkan di Masjid al Mukarramah, yakni di halaman luar masjid. Hal ini bertujuan agar anak-anak yang menjadi peserta *Baayun Maulid* selalu dekat dan terikat dengan masjid sebagai pusat peribadatan dan peradaban umat

Islam serta tidak melupakan ibadah shalat dan persatuan umat yang telah dilaksanakan di masjid. Selain itu, masjid juga dianggap sebagai tempat suci yang harus selalu dijaga kebersihannya, sehingga bermula dari sini diharapkan anak-anak yang mengikuti upacara *Baayun Maulid* memiliki dan selalu menjaga hatinya agar selalu suci dan bersih pula.

Alat dan perlengkapan kegiatan. Perlengkapan yang harus disediakan antara lain ayunan, hiasan atau kembang ayunan, wadai atau kue tradisional khas Banjar, *piduduk*, tangga manisan (tebu), dan lain-lain. Ayunan misalnya, biasanya terdiri dari tiga lembar kain panjang wanita (tapih bahalai); dua lembar terbuat dari kain sasirangan atau batik dan satu lembar kain kuning. Tapih bahalai tersebut kemudian diikat sisi kanan dan sisi kirinya dengan tali yang digantungkan pada sebatang pipa besi atau batang bambu yang telah dibentangkan dalam beberapa baris (yang disesuaikan dengan jumlah peserta) di halaman masjid. Kemudian, ayunan tersebut juga dihiasi dengan anyaman terbuat dari janur (daun kelapa muda yang berwarna kuning) dinamakan janur kumbuh yang berbentuk macam-macam, seperti payung singgasana, patah kangkung, rangkaian kembang sarai, pagar tigarun, tangga putri (maksudnya tangga Putri Junjung Buih), tangga pangeran (maksudnya tangga Pangeran Samudera atau Sultan Suriansyah), sapit udang, dan ular-ularan. Bagian tengahnya diikat dan dihiasi dengan kain selendang atau kerudung panjang yang berfungsi sebagai penutup.



Gambar 2: Ayunan yang telah dihias akan digunakan dalam *Baayun Maulid*

Kue atau wadai tradisional masyarakat Banjar sebagai pengiring kegiatan terdiri dari 41 jenis. Adapun *piduduk* atau biasa pula disebut dengan *sasarahan* adalah sejumlah barang yang menjadi perlambang (simbol) dan tanda kasih dari peserta *Baayun Maulid* ini. *Piduduk* untuk peserta *Baayun Maulid* dimaksudkan antara lain beras, benang, jarum, gula merah, kelapa, beras kuning, uang logam, nasi ketan (lakatan), telur bebek-itik, minyak kental atau biasa oleh orang

Banjar disebut dengan minyak baboreh, dan lain lain. Semua bahan *piduduk* ini diletakkan dalam baskom plastik kecil atau bakul.

Makna simbolik perlengkapan. Perlengkapan yang telah disediakan oleh setiap peserta kegiatan *Baayun Maulid* memiliki banyak makna dan nilai filosofis yang bisa menjadi pelajaran bagi masyarakat luas. Ayunan, melambangkan suatu tradisi khas kedaerahan (lokal) atau budaya khas dari kehidupan masyarakat (Dayak-Banjar); *piduduk* melambangkan berbagai hal yang berhubungan dengan kehidupan sehari-hari, seperti kecukupan bahan pangan, ikatan kekerabatan, lambing usaha atau etos bekerja, dan lain-lain.

Pada umumnya peserta *Baayun Maulid* ini terbagi dalam dua kelompok, yakni kelompok anak-anak (bayi) dan kelompok orang dewasa baik laki-laki maupun perempuan. Adapun yang dimaksud dengan pimpinan upacara adalah orang-orang yang memimpin pelaksanaan upacara *Baayun Maulid*, mereka adalah kelompok pembaca syair-syair maulid yang diketuai oleh salah satu di antara mereka dan kelompok itu sudah ditunjuk oleh ketua panitia.

Pelaksanaan: Pada bagian ini, tradisi *Baayun Maulid* dilakukan melalui dua tahapan penting, yakni tahap persiapan dan tahap pelaksanaan.

Tahap Persiapan. Persiapan untuk melaksanakan upacara *Baayun Maulid* secara umum dilakukan sampai sesaat menjelang upacara dilaksanakan. Adapun persiapan yang harus dilakukan antara lain adalah menentukan dan mempersiapkan tempat pelaksanaan upacara, menetapkan kelompok-kelompok pembaca syair-syair maulid, penyerahan *piduduk* kepada tokoh agama, pembuatan ayunan beserta hiasannya, membuat kue dan memasak makanan untuk dihidangkan, dan sebagainya.



Gambar 3: Para peserta sedang sibuk menghias ayunan

Tahap Pelaksanaan. Pelaksanaan kegiatan *Baayun Maulid* ditandai oleh dua kegiatan penting, yaitu: pembacaan syair-syair maulid yang berisi pujian kepada Nabi Muhammad SAW dan kegiatan mengayun anak.



Gambar 4: Prosesi mengayun anak

Kegiatan mengayun anak bersamaan dengan pembacaan syair-syair maulid, terutama pada saat pembacaan *asyraaqal* sampai berakhir. Selanjutnya diteruskan dengan ceramah atau uraian tentang Maulid Nabi Muhammad SAW oleh tokoh agama yang terkemuka. Sebagai penutup upacara diakhiri dengan pembacaan doa dan atau ceramah, nasihat, atau tausiyah keagamaan yang juga dibacakan oleh salah seorang tokoh ulama yang ditunjuk.

Maksud dan tujuan *Baayun Anak* selain didasari oleh motif-motif tertentu dalam mereka yang mengikuti tradisi ini juga memiliki tujuan-tujuan khusus, di antara tujuan-tujuan dimaksud adalah:

1. bagi orang tua yang mengikutkan anaknya dalam pelaksanaan baayun maulid ini, ia berharap agar anak (bayi) yang diikutkan dalam *Baayun Maulid* tersebut, kelak jika sudah dewasa akan meneladani perilaku dan akhlak Nabi Muhammad SAW, dimudahkan hidupnya, dan selalu melaksanakan ajaran agama dengan baik.
2. *Baayun Maulid* adalah bagian orang-orang yang berasal dari Desa Banua Halat yang tidak boleh ditinggalkan, jadi harus dilaksanakan di manapun mereka berada, sebab jika tidak dilaksanakan maka seorang anak (bayi) bisa sakit-sakitan.
3. dalam rangka untuk melaksanakan nazar, misalnya nazar apabila sembuh dari sakit (penyakit) atau terpenuhi apa yang diinginkan maka akan melaksanakan *Baayun Maulid*.
4. mohon perlindungan terhadap keturunan karena adanya rasa khawatir apabila tidak melaksanakan *Baayun Maulid* tersebut mereka akan mendapat musibah nanti.
5. untuk mempertahankan dan melestarikan data atau tradisi dari

nenek moyang agar tidak hilang begitu saja seiring dengan berlalunya waktu.

6. dalam rangka merayakan atau memeriahkan hari lahirnya Nabi Muhammad SAW dengan harapan agar masyarakat (lebih-lebih lagi mereka yang mengikuti atau menjadi peserta *Baayun Maulid*) dapat meneladani perilaku Nabi Muhammad SAW.
7. menciptakan rasa kekeluargaan dan silaturahmi, karena dengan melaksanakan upacara *Baayun Maulid*, maka seluruh keluarga dan masyarakat dapat berkumpul serta bersilaturahmi untuk memeriahkannya.
8. khusus bagi peserta *Baayun Maulid* dewasa, ada juga yang melakukan *Baayun Maulid* untuk mempermudah mereka dalam mencapai tujuan yang belum didapat, misalnya mencari pekerjaan, jodoh, atau memperlancar karir.

Pada kegiatan *Baayun Maulid* di Desa Banua Halat ada beberapa pantangan atau larangan-larangan yang harus dipatuhi oleh peserta upacara. Larangan tersebut bertujuan untuk lebih tertibnya pelaksanaan upacara dan untuk menghilangkan hal-hal yang memang dilarang dalam agama. Adapun larangan-larangan tersebut antara lain adalah:

1. pada saat *baayun*, peserta tidak boleh diwakilkan atau diganti oleh salah satu keluarga atau orang lain.
2. ayunan (tapih bahalai) yang digunakan untuk *baayun* harus tiga lapis, tidak boleh bermotifkan hewan, misalnya naga atau burung elang dan makhluk hidup lainnya. Islam melarang untuk melukis benda-benda bernyawa, sehingga motif hewan diganti dengan motif tumbuhan, bunga, atau gambar-gambar tertentu yang bukan makhluk hidup.
3. begitu pula halnya dengan model janur yang digunakan dan dibuat sebagai hiasan tidak boleh berupa benda hidup/menyerupai hewan, misalnya burung.
4. pada waktu berlangsungnya upacara, bagi perempuan baik peserta maupun mereka yang menghadiri tidak diperbolehkan masuk ke dalam masjid, agar masjid tetap bersih, tidak sesak, dan sebagainya.
5. para tamu atau undangan tidak diperkenankan mengganggu ayunan atau mengambil salah satu dari hiasan yang telah dipasang pada ayunan apalagi memperebutkannya, karena ayunan dan segala yang ada di dalamnya merupakan hak dari peserta. Oleh itu, makanan

atau hiasan ayunan boleh diambil apabila telah mendapatkan izin atau memang diberikan oleh peserta yang *baayun*.

Pembahasan

Latar belakang atau sejarah mulanya dilaksanakan upacara *Baayun Maulid* di Desa Banua Halat kiri pada prinsipnya tidak lepas dari prosesi *maayun* anak dalam acara *aruh ganal* yang biasa dilaksanakan oleh orang-orang Dayak sebelum mereka memeluk agama Islam. Setelah mereka memeluk agama Islam, maka acara ini kemudian mengalami proses akulturasi dan islamisasi oleh para juru dakwah yang menyampaikan Islam ke daerah ini.

Walaupun sudah mengalami proses akulturasi dan islamisasi, namun konsep awal dari kegiatan ini terkadang masih diyakini oleh sebagian masyarakat yang ada di Desa Banua Halat. Misalnya paham terhadap empat saudara kembar yang selalu menyertai setiap anak yang baru lahir, sehingga agar tidak mengganggu, seorang anak harus melalui ritual *baayun*.

Adapun alasan diadakannya kegiatan tersebut disertai dengan *Baayun Anak* atau *Baayun Maulid*, karena menurut keyakinan masyarakat mempunyai hubungan dengan kelahiran Nabi Muhammad SAW, yaitu dengan mendengarkan syair-syair dalam peringatan tersebut, sianak diharapkan nantinya dapat meneladani kepribadian, akhlak, dan perilaku Nabi Muhammad SAW.

Nilai utama yang hendak ditanamkan oleh para ulama dalam upacara *Baayun Anak* dan mengisinya dengan pembacaan syair-syair maulid di Desa Banua Halat tersebut tidak lain sebagai bagian dari strategi dakwah kultural, yakni bentuk dakwah yang dilakukan melalui pendekatan aspek penjelasan dan tindakan yang bersifat sosiokultural dan keagamaan, jadi bukan dengan pendekatan politik, salah satunya adalah dengan menggunakan medium seni budaya (Azra, 2003: 2). Atau dimaknai sebagai suatu upaya menyampaikan ajaran Islam dengan mengakomodir budaya lokal serta lebih menyatu dengan lingkungan hidup masyarakat setempat (Umar, 2003: 3). Karena pada akhirnya dakwah kultural menghendaki adanya kecerdikan dalam memahami kondisi masyarakat dan kemudian mengemasnya sesuai dengan pesan-pesan dakwah Islam (Mulkhan, 2003: 2).

Sehingga dengan model dakwah itu mereka tetap menjaga dan melestarikan sebuah tradisi dengan prinsip “setiap budaya yang tidak merusak akidah dapat dibiarkan hidup”, sekaligus mewariskan dan menjaga nilai-nilai dasar kecintaan umat kepada Nabi Muhammad SAW, untuk dijadikan panutan dan teladan dalam kehidupan berkeluarga, bermasyarakat, dan berpemerintahan.

Berdasarkan kenyataan di atas, *Baayun Anak* adalah salah satu simbol pertemuan antara tradisi dan ajaran agama. Mengayun anak, jelas sebuah tradisi lokal yang dilakukan oleh masyarakat Banjar dan Dayak secara turun-temurun dari dulu hingga sekarang untuk menidurkan anak-anak. Sedangkan memberi nama anak, berdoa, membaca shalawat, ataupun membaca al Quran, dan silaturrahi merupakan anjuran dan perintah agama. Kedua ritus, secara harmoni telah bersatu dalam kegiatan *Baayun Anak*, yang bahkan secara khusus dilaksanakan pada bulan Rabiul Awal sebagai peringatan sekaligus penghormatan atas kelahiran Nabi Muhammad SAW. Inilah dialetika agama dan budaya, budaya berjalan seiring dengan agama dan agama datang menuntun budaya.

Ditinjau dari segi filosofi atau nilai-nilai yang terkandung dalam tradisi ini, maka didapat beberapa hal yang menjadi nilai atau muatan-muatan dakwah yang terkandung dalam upacara tersebut (realitas ini merupakan hasil dari integrasi atau akulturasi nilai-nilai kearifan lokal dengan Islam) antara lain adalah: *Pertama*, ajakan untuk meneladani perilaku, akhlak, dan perjuangan Nabi Muhammad SAW, kemasyarakatan, maupun dalam kehidupan berkeluarga.

Kedua, ajakan untuk menjadikan masjid sebagai pusat kehidupan dan peribadatan, karena dari masjid bermuara dan hendak di masjid pula berakhir. *Ketiga*, ajakan untuk menjaga silaturrahi. Karena dari perayaan *Baayun Maulid* akan terjadi hubungan, interaksi dan komunikasi antara sesama umat Islam, baik mereka yang berasal dari Desa Banua Halat maupun berasal dari luar. *Keempat*, ajakan untuk menjaga persatuan, musyawarah, dan gotong-royong. Persatuan antar sesama umat Islam, terlebih dalam memperingati dan memuliakan Nabi Muhammad SAW melalui peringatan hari kelahirannya.

Itulah sebabnya setiap kali upacara *Baayun Maulid* dilaksanakan, panitia pelaksana sudah memberikan beberapa informasi penting berkenaan dengan pantangan-pantangan yang harus di jauhi (*pamali*) oleh peserta *Baayun Maulid* serta berbagai hal yang berhubungan dengan makna perlengkapan yang harus dipenuhi oleh setiap peserta. Misalnya, ketidakbolehan menggunakan perlengkapan yang bergambar hewan hidup, jumlah perlengkapan yang harus dalam hitungan ganjil, dan berbagai simbol lainnya yang memiliki makna maupun filosofis yang berguna untuk kehidupan anak nanti.

Tradisi *Baayun Maulid* ini tidak hanya mengandung nilai-nilai religius semata, tetapi seiring dengan perkembangan nilai-nilai agama yang terkandung di dalamnya telah bertransformasi dan berpadu dengan nilai-nilai yang lainnya,

seperti nilai sosial, budaya, dan ekonomi.

Pertama, nilai sosial. Nilai sosial dari pelaksanaan upacara *Baayun Maulid* dapat dilihat dari para pesertanya yang berasal dari segenap lapisan masyarakat dengan latar belakang ekonomi, sosial, politik dan umur yang berbeda-beda. Ketika modernitas telah berhasil membentuk manusia-manusia modern yang individualis, maka pelaksanaan upacara ini merupakan ajang silaturahmi untuk membangun nilai-nilai kemanusiaan yang humanis; saling menghargai, menghormati, dan tidak takut untuk berbagai.

Kedua, nilai budaya. Mengayun anak pada saat upacara *Baayun Maulid* merupakan salah satu bentuk ekspresi dari nilai-nilai lokal yang hidup dan berkembang dalam masyarakat. Dengan diayun, seorang anak akan mendapatkan ketenangan dan ketentraman karena berada dalam perlindungan dan limpahan kasih orangtuanya. Dengan cara ini nilai-nilai lokal diwariskan sehingga dimungkinkan untuk terus lestari.

Ketiga, nilai ekonomi. Seiring perkembangan zaman, pelaksanaan upacara *Baayun Maulid* tidak sekadar ritual, tetapi juga sebuah festival budaya yang mempunyai potensi untuk meningkatkan kemakmuran masyarakat. Dengan dikembangkan potensi ekonominya, maka pelaksanaan upacara *Baayun Maulid* tidak hanya akan memberikan kebahagiaan secara rohani kepada yang melaksanakan, tetapi juga akan meningkatkan kesejahteraan masyarakat.

Simpulan

Kegiatan *Baayun Maulid* pada prinsipnya adalah upacara keagamaan yang merupakan tradisi lokal yang bernafaskan atau mengandung unsur-unsur dakwah Islam. Pelaksanaannya dilakukan bertepatan dengan peringatan atau perayaan kelahiran Maulid Nabi tanggal 12 Rabiul Awal yang diperingati di Masjid al Mukarramah Banua Halat. Peserta yang mengikuti upacara ini terdiri dari anak-anak dan orang dewasa. Nilai-nilai dakwah Islam yang terkandung dalam *Baayun Maulid* ini dapat dilihat dari berbagai aspek, misalnya dilihat dari tempat pelaksanaannya yang dipusatkan di masjid yang tujuannya untuk mendekatkan dan menanamkan kecintaan kepada masjid. *Baayun Maulid* atau *Baayun Anak* adalah proses budaya yang menjadi salah satu simbol kearifan dakwah ulama Banjar dalam mendialogkan makna hakiki ajaran agama dengan budaya masyarakat Banjar. Maulid adalah simbol agama dan menjadi salah satu manifestasi untuk menanamkan, memupuk, dan menambah kecintaan sekaligus pembedaan sosok manusia pilihan, manusia teladan, Nabi pembawa Islam, untuk mengikuti ajaran dan petunjuknya. Sedangkan *Baayun Anak*

penerjemahan dari manifestasi tersebut, karena dalam *Baayun Anak* terangkum deskripsi biografi Nabi Muhammad SAW sekaligus doa, upaya, dan harapan untuk meneladaninya.

Agar supaya keyakinan dan pemahaman masyarakat tidak bercampur dengan pengaruh animisme atau dinamisme yang masih ada dalam kegiatan *Baayun Maulid*, maka sudah menjadi tugas juru dakwah, tokoh agama, tuan guru (ulama), dan tokoh masyarakat untuk meluruskan serta secara berkesinambungan menjaga nilai-nilai keIslamannya, dan memberi arahan, bimbingan, serta petunjuk kepada masyarakat tentang hal-hal yang tidak sesuai dengan ajaran Islam, agar mereka menjauhinya.

Daftar Pustaka

- Azra, Azyumardi. 2003. *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*. Bandung: Mizan.
- Daud, Alfani. 1997. *Islam dan Masyarakat Banjar: Deskripsi dan Analisis Kebudayaan Banjar*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Hadi, Sumandiyo. 2006. *Seni dalam Ritual Agama*. Yogyakarta: Pustaka.
- Hapip, Abdul Djebar. 2008. *Kamus Banjar Indonesia*. Banjarmasin: CV. Rahmat Hafiz Mubaraq.
- Hidayat, Komaruddin. 1992. *Agama-agama di Dunia: Masalah Interrelasi, Kontinuitas, dan Perkembangan*. Jakarta: Yayasan Paramadina.
- Kahmad, Dadang. 2000. *Metode Penelitian Agama*. Bandung: Pustaka Setia.
- Keesing, Roger. 1992. *Antropologi Budaya*. Jakarta: Erlangga.
- Koentjaraningrat. 2002. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: PT. Rineka Cipta.
- Kuntowijoyo. 2001. *Muslim Tanpa Masjid: Essai-essai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*. Bandung: Mizan.
- Madjid, Nurcholish. 1992. *Islam, Doktrin, dan Peradaban*. Jakarta: Yayasan Paramadina.
- Mulkhan, Abdul Munir. 2003. Dakwah Kultural: Citra Organisasi Pembasmi TBC di Masyarakat Transisi. *Tabloid Republika Dialog Jumat*, edisi 27 Juni 2003: 3 (1-2).

- Paisun. 2010. Dinamika Islam Kultural: Studi atas Dialektika Islam dan Budaya Lokal Madura. *Prosiding Annual Conference on Islamic Studies ke-10*. Banjarmasin: IAIN Antasari.
- Sartini. 2004. Menggali Kearifan Lokal Nusantara: Sebuah Kajian Filsafati. *Jurnal Filsafat*. Jilid 37, Nomor 2: 111-120.
- Tim Penyusun. 1999. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Tim Penyusun. 2008. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional.
- Umar, Husien. 2003. Dakwah Kultural Bagian dari Strategi Dakwah Islam. *Tabloid Republika Dialog Jumat*, edisi 27 Juni 2003: 5 (1-3).
- Usman, A Gazali. 2000. *Tradisi Baayun Mulud 12 Rabiul Awal di Mesjid Keramat Banua Halat Rantau Kabupaten Tapin*. Banjarmasin: Pemerintah Daerah Tingkat II Tapin.

POLA KOMUNIKASI DAN STRATIFIKASI DALAM BUDAYA TUTUR MASYARAKAT GAYO

Marhamah

STAIN Malikussaleh Lhokseumawe

Email: marhamah_rusdy@yahoo.com

Abstract

Speech is a system call or a form of greeting in Gayo society. The division is closely related to the form of speech or other forms of family kinship system in Gayo society. Because it is a path connecting said to strengthen the bond of kinship within a family and village. The use of said form is used, depending on the position or stratification in the path of an opponent said kinship facing speakers. Said also reflected in the manner and attitude of politeness of speakers against opponents he said, called the ethics of communication. This paper aims to describe patterns of communication in Gayo society called the speech and its relationship to stratification or hierarchy within the kinship system and ethical values contained in the communication of Islam said.

Tutur merupakan sistem panggilan atau bentuk sapaan yang ada dalam masyarakat Gayo. Pembagian bentuk tutur berkaitan erat dengan sistem kekerabatan atau bentuk keluarga dalam masyarakat Gayo. Karena itu tutur merupakan jalur penghubung untuk menguatkan ikatan kekerabatan dalam suatu keluarga dan kampung. Pemakaian bentuk tutur yang digunakan, bergantung kepada kedudukan atau stratifikasi dalam jalur kekerabatan dari lawan tutur yang dihadapi penutur. Dalam tutur juga tergambar cara dan sikap kesantunan berbahasa dari penutur terhadap lawan tuturnya, yang disebut dengan etika komunikasi. Tulisan ini bertujuan untuk mendiskripsikan pola komunikasi dalam masyarakat Gayo yang disebut dengan tutur dan hubungannya dengan stratifikasi atau hirarki dalam sistem kekerabatan serta nilai-nilai etika komunikasi Islam yang terkandung dalam tutur.

Keywords: speech, communication patterns, kinship systems, communication ethics islam.

Pendahuluan

Masyarakat terbentuk dari individu-individu yang terdiri dari berbagai latar belakang. Dalam suatu masyarakat yang heterogen terbentuk pula kelompok-kelompok sosial. Dengan terbentuknya kelompok sosial, maka terbentuklah suatu pelapisan masyarakat. Jika dilihat dari kenyataan, hubungan individu dan masyarakat bersifat komplementer. Hal ini terbukti bahwa manusia dipengaruhi oleh masyarakat demi pembentukan pribadinya dan individu mempengaruhi masyarakat, bahkan bisa menyebabkan perubahan besar masyarakatnya.

Pelapisan sosial atau stratifikasi merupakan gejala yang bersifat universal. Kapan pun dan di dalam masyarakat mana pun, pelapisan sosial selalu ada. Karena di dalam setiap masyarakat diamanapun pasti mempunyai sesuatu yang dihargai, baik berupa kekayaan, ilmu pengetahuan, keturunan ataupun berdasarkan tingkat ekonomi (Soekanto, 2012: 207). Selama dalam masyarakat ada sesuatu yang dihargai, maka dengan sendirinya pelapisan sosial dapat terjadi. Dengan demikian dalam budaya, manusia dipandang menurut kelas-kelas (stratifikasi) yang terbentuk dalam suatu masyarakat.

Suku Gayo adalah sebuah suku bangsa yang mendiami dataran tinggi Gayo di Aceh, yang secara mayoritas terdapat di Kabupaten Aceh Tengah, Bener Meriah, Gayo Lues dan Aceh Tenggara mayoritas masyarakatnya beragama Islam. Menurut Mahmud Ibrahim, masyarakat Gayo sangat fanatik terhadap agama Islam sehingga adat, budaya dan sistem pendidikan semua berlandaskan agama Islam. Suku Gayo menggunakan bahasa sehari-hari yang disebut bahasa Gayo yang berbeda dengan suku Aceh (Ibrahim, 2007: 19).

Masyarakat Gayo mempunyai sistem kekerabatan yang dikenal dengan budaya belah, merupakan gabungan dari beberapa keluarga inti. Dalam budaya belah, anggota-anggota suatu belah berasal dari satu nenek moyang, saling mengenal dan mengembangkan hubungan tetap dalam berbagai upacara adat. Stratifikasi dalam masyarakat Gayo terbentuk karena sistem kekerabatan. Artinya stratifikasi berkaitan dengan kelahiran, dimana mereka yang awal lahir mempunyai hirarki lebih tinggi dari yang kemudian lahir dan begitu seterusnya kebawah. Berdasarkan hirarki ini pula diatur bentuk sapaan atau panggilan yang disebut dengan tutur.

Dalam tutur penempatan panggilan atau sapaan terkait dengan kedudukan seseorang dalam jalur kekeluargaan atau persaudaraan. Artinya tutur merupakan jalur penghubung untuk menguatkan ikatan kekerabatan dalam suatu keluarga. Dalam budaya Gayo, masalah tutur merupakan hal

yang penting dan berada dalam posisi terhormat, sehingga orang-orang yang menggunakan tutur dalam budaya Gayo disebut *mu agama*, *mu edet* dan *mu peraturen*. Artinya orang yang menggunakan tutur berarti yang bersangkutan orang yang beragama, beradat dan berperaturan atau resam terutama dalam berkomunikasi.

Tutur dalam budaya Gayo dipengaruhi oleh nilai-nilai Islam, karena dalam tutur tergambar cara dan sikap kesopanan berbahasa dari penutur terhadap lawan tuturnya. Dalam pola komunikasi tutur disebut dengan etika komunikasi. Dalam tulisan ini penulis mencoba mendeskripsikan bagaimana pola komunikasi dalam masyarakat Gayo dan pembagian bentuk tutur yang menggambarkan stratifikasi atau hirarki dalam jalur kekerabatan. Disamping itu tulisan ini juga menjelaskan nilai-nilai etika komunikasi Islam yang terkandung dalam tutur serta penyusutan tutur yang terjadi dalam masyarakat Gayo saat ini.

Stratifikasi dalam Sistem Kekerabatan Masyarakat Gayo

Masyarakat Gayo memiliki sistem kekerabatan yang masih dipertahankan dan masih menjadi ikutan serta panduan dalam acara adat dan agama. Hal ini menunjukkan bahwa jalur kekerabatan masih dianggap penting. Sistem kekerabatan suku Gayo memperlihatkan konsep kehidupan keluarga dan sosial yang diikat oleh ajaran leluhur, terlihat dari cara keluarga besar mengambil keputusan bersama sesuai dengan pepatah adat. Konsep sistem kekerabatan suku Gayo dibagi menjadi dua yaitu keluarga inti (*batih*) dan keluarga luas.

Masyarakat Gayo menganut sistem keluarga *batih*, dimana rumah tangga terdiri dari ayah, ibu dan anak-anak yang belum menikah. Jika seorang anak sudah menikah, ia akan mendirikan rumah tangganya sendiri sebagai keluarga *batih* yang baru menikah dan untuk sementara akan menetap pada keluarga *batih* ayahnya. Semua kegiatan dalam keluarga *batih* merupakan tanggung jawab bersama dalam keluarga. Kegiatan-kegiatan tersebut diantaranya *turun keume* (turun ke sawah/ladang), yaitu bekerja di kebun dan seluruh anggota keluarga *batih* ikut membantu bekerja. Pembagian kerja disesuaikan dengan tingkat kemampuan anggota keluarga *batih*.

Disamping keluarga *batih*, dalam sistem kekerabatan masyarakat Gayo terdapat keluarga luas. Keluarga luas ini menempati sebuah rumah besar yang disebut *umah timeruang*, rumah yang terdiri dari beberapa kamar dan tiap kamar didiami oleh satu keluarga *batih*. Antara satu keluarga *batih* yang satu dengan keluarga *batih* lainnya dalam satu *umah timeruang* ini biasanya

mempunyai pertalian keturunan genealogis. Pada awalnya *umah timeruang* ini adalah milik keluarga batih, tetapi setelah keluarga ini menikah maka ia akan pindah ke dalam kamar tersendiri dan begitulah seterusnya.

Setiap ada pernikahan maka akan menambah keluarga batih dalam *umah timeruang*, sehingga terjadilah keluarga besar yang disebut dengan *sedere*. Dalam kegiatan tertentu, seperti melakukan pekerjaan di sawah/ladang atau kegiatan musyawarah untuk menyelenggarakan pernikahan, biasanya dilakukan dengan melibatkan seluruh *sedere*. Kegiatan seperti ini diungkapkan dalam pepatah, yaitu *bulet lagu umut*, yang artinya bulat seperti batang pisang, lurus seperti gelas. Maksud pepatah ini menjelaskan bahwa untuk mencapai suatu tujuan, setiap kebijaksanaan harus dilakukan berdasarkan musyawarah tiap anggota keluarga dan *sedere-sedere*.

Dalam perkembangan selanjutnya *sedere* tidak dapat lagi ditampung dalam *umah timeruang*, maka mereka kemudian memisahkan diri ke tempat lain yang kemudian berkembang menjadi *umah timeruang*. Walaupun terjadi pemisahan tempat tinggal, tetapi tali kekeluargaan masih diikat oleh pertalian *sedere* dan timbullah klan kecil yang disebut *kuru*. *Kuru* ini juga bertempat tinggal di beberapa kampung, karena perpindahan tempat dan terus terjadi proses perkembangan. Hasil perkembangan *kuru* ini terlihat dalam klan yang lebih besar yang disebut dengan belah. Meskipun tekah terjadi perpindahan tempat tinggal, namun mereka merasa dirinya mempunyai sistem sosial dan ikatan teritorial yang sama.

Dengan demikian masyarakat Gayo hidup berkelompok-kelompok, dimana di setiap kampung atau desa terdapat beberapa belah atau suku. Belah atau suku itu merupakan kelompo-kelompok sosial yang membentuk suatu persekutuan. Belah merupakan satu bentuk kesatuan sosial yang terdiri dari beberapa keluarga. Biasanya tiap belah mempunyai beberapa rumah besar (*umah pitu ruang*) dan dalam tiap rumah tersebut terdapat lima atau enam kepala keluarga.

Pergaulan hidup di dalam satu belah atau biasanya merupakan kumpulan rumah besar, yang anggotanya terjalin oleh ikatan adat, yakni ikatan sosial secara horizontal dan vertikal. Ikatan mendatar terlihat dalam rasa persaudaraan baik belah atau suku, maupun rasa persaudaraan antar belah, bahkan ikatan mendatar atau ikatan horizontal inilah yang paling berperan dalam corak kehidupan masyarakat Gayo. Ikatan vertikal terlihat pada rasa tunduk melalui ketaatan dan kepatuhan kepada kepala suku atau penghulu suku. Setiap individu adalah menjadi anggota sesuatu belah atau suku tertentu, karena

itu setiap individu harus taat dan tunduk kepada resam kebiasaan atau ikatan adat. Jika terjadi pelanggaran kepada *resam* kebiasaan atau ikatan adat, maka sanksi adat diberlakukan.

Kesatuan sosial yang terkecil dalam masyarakat gayo disebut *sara ine*, yang dalam konsep umum dikenal dengan istilah keluarga inti atau keluarga batih (*nuclear family*). *Sara ine* terdiri dari ayah (*ama*), ibu (*ine*) dan anak-anak yang belum kawin. Kegiatan dalam suatu keluarga batih merupakan tanggungjawab bersama. Kesatuan beberapa keluarga inti disebut *sara dapur*. Karena itu kehidupan bersosial masyarakat suku Gayo sangat erat, karena gabungan dari banyak keluarga inti disebut *sara dapur*. Beberapa *sara dapur* tinggal bersama dalam sebuah rumah panjang, sehingga disebut *sara umah* dan masing-masing rumah panjang tersebut bergabung dengan klannya (belah). Sebuah kampung biasanya dihuni oleh beberapa kelompok belah (klan) (Melalatoa, 1983:129-130).

Anggota-anggota suatu belah berasal dari satu nenek moyang, saling mengenal, dan mengembangkan hubungan tetap dalam berbagai upacara adat. Garis keturunan ditarik berdasarkan prinsip patrilineal. Sistem perkawinan yang berlaku berdasarkan tradisi adalah eksogami belah, dengan adat menetap sesudah nikah yang patrilokal (*juelen*) perkawinan yang menyebabkan kedua mempelai setelah melangsungkan upacara perkawinan kemudian bertempat tinggal sementara atau untuk selamanya pada keluarga pengantin pria atau matrilineal (*angkap*), perkawinan yang menyebabkan kedua mempelai setelah melangsungkan upacara perkawinan kemudian bertempat tinggal sementara atau untuk selamanya pada keluarga pengantin perempuan.

Pernikahan dalam budaya Gayo mempunyai arti yang sangat penting terhadap sistem kekerabatan. Dalam bentuk perkawinan *ango* atau *juelen*, di mana pihak suami seakan-akan membeli wanita yang bakal dijadikan istri, maka si istri dianggap masuk ke dalam belah suami, karena ia telah dibeli. Oleh karena itu anak-anaknya akan menganut patrilineal, karena ia ikut masuk belah ayahnya. Apabila terjadi cere banci (cerai karena perselisihan), maka si istri menjadi *ulak-kemulak* (kembali ke belah asalnya). Anak-anaknya menjadi tanggung-jawab ayahnya. Tetapi apabila terjadi *cere kasih* (cerai karena mati), tidak menyebabkan perubahan status istri, ia tetap dalam belah suami. Dan anak-anaknya menjadi tanggung-jawab belah ayah yaitu walinya.

Sedangkan bentuk perkawinan *angkap*, di mana pihak laki-laki (suami) ditarik ke dalam belah si isteri, suami terlepas dari belahnya. Bentuk perkawinan *angkap nasap* terjadi disebabkan oleh pihak keluarga perempuan tidak ada

keturunan laki-laki. Ia ingin memperoleh anak laki-laki yang dimasukkan ke dalam belahnya. Maka menantu laki-laki disebut dengan *pemurip-murip peunanommate* artinya memelihara semasa hidup dan menguburkan waktu mertua mati. Oleh karena itu anak-anaknya seakan-akan menganut matrilineal karena anaknya ikut belah ibunya. Bila terjadi *cere banci*, ayahnya tetap bertanggungjawab kepada anaknya. Tetapi semua harta asal dari ayah dan ibu, menjadi kepunyaan anak dan ibu. Tetapi apabila terjadi *cere kasih*, misalnya suami meninggal, harta tetap dimiliki oleh anak dan ibunya tadi tetap tanggung jawab terhadap anak yang diserahkan kepada pihak ayah. Andaikata suami yang meninggal dunia dan ternyata tidak meninggalkan anak, harta miliknya otomatis semuanya menjadi milik istri (Melalatoa, 1983: 281).

Dengan demikian dalam sistem kekerabatan masyarakat Gayo terbentuk stratifikasi atau hirarki berdasarkan jauh atau dekatnya jalur kekerabatan. Bentuk stratifikasi dalam sistem kekerabatan masyarakat Gayo ini mempengaruhi pola komunikasi. Pola komunikasi masyarakat Gayo menggambarkan cara dan sikap kesantunan berbahasa yang diatur dengan istilah tutur. Dari tutur ini dapat diketahui jalur kekerabatan dalam masyarakat Gayo, karena pembagian bentuk tutur bergantung pada stratifikasi atau hirarki dalam sistem kekerabatan.

Budaya Tutur Sebagai Bentuk Komunikasi dalam Masyarakat Gayo

Tutur merupakan sistem panggilan atau bentuk sapaan yang ada dalam masyarakat Gayo. Tutur dapat juga didefinisikan sebagai sistem atau istilah-istilah kekerabatan (Melalatoa, 1985: 406). Bertutur diartikan dengan penggunaan tutur, sistem, tata, atau istilah kekerabatan. Terminologi tutur ini merupakan leksikon yang berbeda dengan kata tutur yang terdapat dalam bahasa Indonesia, atau tutur (*speech*) dalam bahasa Inggris. Ketiganya memiliki istilah yang sama, dengan pengertian, muatan, dan simbol yang berbeda. Kata sapaan adalah seperangkat kata atau ungkapan yang dipakai untuk menyebut atau memanggil para pelaku dalam suatu peristiwa bahasa. Kata sapaan digunakan dalam kehidupan sehari-hari untuk menempatkan posisi yang tepat dan menjadi sebutan yang menandakan penghargaan terhadap derajat maupun martabat seseorang dalam kehidupan bermasyarakat.

Dalam struktur sosial masyarakat Gayo, masalah tutur berada dalam posisi terhormat. Artinya apabila seorang yang tidak bertutur atau bertutur tidak dengan semestinya, maka yang bersangkutan tergolong orang yang tidak berakhlakul karimah. Dengan demikian dari tutur kita dapat mengukur keperibadiaanya, kesombongan, keangkuhan yang tercermin pada diri seseorang

tersebut. Dalam tutur tergambar cara, sikap, dan kesantunan berbahasa pengguna tutur. Melalui tutur, juga dapat diketahui tentang sifat, karakter dan kesensitifan seseorang.

Munculnya tutur tidak terlepas dari faktor sosio-kultural yang tersimpul dalam sistem nilai budaya Gayo, yaitu:

Mukemel (malu), berkenaan dengan harga diri. Dalam aplikasinya malu dipahami dalam makna yang lebih luas, sehingga mencakup pada makna harga diri (*iffah*). Konsep ini merujuk pada kemampuan menjaga diri agar tidak terjerumus pada pikiran dan tindakan yang dapat menyebabkan hilangnya harga diri, yaitu perbuatan-perbuatan tercela atau yang bertentangan dengan agama dan adat.

Tertib (teratur atau berurutan), yang dalam konsep hukum agama berkenaan dengan syarat dan rukun yang harus dipenuhi dalam pelaksanaan ibadah dan jika tidak terpenuhinya syarat ini dapat mengurangi kesempurnaan pelaksanaan ibadah itu. Sedangkan dalam konteks budaya Gayo, tertib berkenaan dengan sikap hati-hati dalam melakukan suatu tindakan atau perbuatan.

Setie (setia, komitmen atau teguh pendirian), merujuk pada sikap yang tidak mudah menyerah untuk memperjuangkan kebenaran yang diyakini. Komitmen bersama ini disepakati dalam musyawarah. Dalam ungkapan disebutkan *setie murip, gemasih papa*, menegaskan tentang kesetiaan pada komitmen bersama merupakan kunci dalam menyelesaikan masalah seberat apapun masalah tersebut. Dalam ungkapan lain disebutkan *ike jema musara ate, ungke terasa gule. Ike gere musara ate, bawal terasa bangke*, bermakna kalau hati sudah sepakat maka tantangan seberat apapun mudah diselesaikan, tetapi sebaliknya jika tidak terdapat komitmen bersama, maka masalah kecil pun dapat menimbulkan masalah besar.

Semayang-gemasih (kasih sayang), konsep ini berkaitan dengan perilaku terpuji dalam Islam. Dalam budaya Gayo sikap kasih sayang ini diungkapkan dalam peribahasa *kasih enti lanih, sayang enti lelang*, bermakna pentingnya kemampuan bertindak proporsional dalam berkasih sayang, karena kasih sayang yang tidak diiringi dengan pengetahuan dapat merusak dan tidak akan mencapai taraf kesempurnaan kasih sayang.

Mutentu (rajin, uket, bekerja keras), nilai ini memberikan penekanan pada pembentukan sikap tidak terburu-buru atau melaksanakan sesuatu sesuai aturan (perencanaan yang matang). Sikap ini merupakan indikator sangat penting dalam menilai karakter dan mempengaruhi kepercayaan orang lain.

Amanah (terpercaya, jujur dan bertanggungjawab), konsep ini berkaitan dengan kesesuaian antara perkataan dan perbuatan atau keselarasan antara idealitas dan realitas. Sifat amanah dibuktikan dengan kemampuan menunaikan tugas atau kepercayaan yang diembankan secara bertanggungjawab, sesuai perkataan dan perbuatan, menegakkan keadilan, ikhlas, jujur dan mengendalikan hawa nafsu.

Genap-mupakat, merupakan nilai budaya Gayo yang berkaitan dengan perwujudan harmoni sosial. Konsep ini merupakan pengejawantahan prinsip musyawarah dalam menyelesaikan masalah. Dalam perspektif masyarakat Gayo, musyawarah merupakan bagian penting yang harus dipertimbangkan dalam memutuskan persoalan-persoalan yang menyangkut kepentingan publik (masyarakat).

Alang tulung, sikap tolong menolong yang tercermin dalam ungkapan *alang tolong, berat berbantu*, nilai ini menegaskan eksistensi manusia sebagai makhluk sosial yang memungkinkan proses memberi dan menerima sebagai perekat kohesi sosial.

Bersikekemelen, sikap kompetitif dalam mengamalkan kebaikan (*fastabiqul khairat*). Melalui nilai ini, maka nilai-nilai lainnya akan lebih kokoh keberadaannya. Prinsip berlomba-lomba dalam melakukan kebaikan mencakup pada upaya untuk meningkatkan martabat kehidupan (Ibrahim, 2007: 23).

Tutur merupakan simbol sosial dan identitas masyarakat Gayo yang akhirnya menciptakan keharmonisan sosial dalam masyarakatnya dan merupakan jalur penghubung untuk menguatkan ikatan kekerabatan dalam suatu keluarga, satu kampung, dan lain sebagainya. Disamping itu tutur atau panggilan yang ada dikalangan masyarakat Gayo menunjukkan kepada kedudukan atau strata. Dengan tutur dapat mengetahui bagaimana kedekatan dengan seseorang, apakah melalui garis keturunan pihak ayah atau pihak ibu. Melalui tutur juga kita dapat mengetahui tinggi rendahnya posisi seseorang dalam jalur kekerabatan. Dengan kata lain, pengguna tutur mengetahui, mengerti, memahami, dan menghargai mitra tuturnya secara mendalam.

Dalam istilah lokal dikenal "*jema si be tutur, barti jema mu agama, mu edet, dan mu peraturen*" Artinya, orang yang bertutur (menggunakan tutur) berarti (yang bersangkutan) orang yang beragama, beradat, dan berperaturan (tahu resam dan peraturan terkait komunikasi dan hubungan interpersonal). Karena itu tutur menjadi ruh dari adat istiadat yang berlaku di Gayo. Tutur tidak terbatas menyentuh kajian psikis, menggambarkan norma, nilai, sosio-kultural, melainkan menggambarkan nilai-nilai personal, kolektif, filosofi,

dan religiusitas penuturnya. Pada awal sejarah lahirnya tutur dalam kaitannya dengan strata atau hirarki kehirupan manusia, yaitu awalnya berkaitan dengan kelahiran, dimana mereka yang awal lahir mempunyai hirarki lebih tinggi dari yang kemudian lahir dan begitu seterusnya kebawah.

Tutur terjadi bisa disebabkan karena keturunan, artinya panggilan *ama*, *ine*, *awan*, *anan* atau lain-lainnya karena seorang anak atau cucu merupakan keturunan langsung dari yang dipanggil. Namun tutur juga bisa terjadi disebabkan karena adanya pernikahan, untuk ini pada dasarnya mereka yang akan melakukan pernikahan belum mempunyai hubungan kekerabatan, baik dari pihak ayah ataupun pihak ibu. Bahkan dalam masyarakat Gayo mereka yang akan menikah juga tidak ada keterkaitan asal wilayah yang sama, karena dalam sejarah Gayo mereka yang satu wilayah pada asalnya adalah satu ikatan kekerabatan dan apabila terjadi pernikahan diantara mereka maka dengan sendirinya strata tutur akan menjadi rusak. Karena ditakutkan rusaknya tutur yang menunjukkan tinggi rendahnya strata dan rusaknya hubungan kekerabatan, merupakan salah satu alasan yang dijadikan adat Gayo untuk tidak boleh menikah dalam satu klan (belah). Apabila larangan ini dilanggar maka adat menentukan sanksi yang sangat berat yaitu harus *diparak* (diasingkan) dari kampung asal mereka dan ketika satu saat hendak kembali maka ada dibebankan sanksi lain yaitu memotong satu ekor kerbau untuk menjamu semua anggota masyarakat.

Dalam tutur tercermin tingkat kesantunan seseorang terhadap orang lain. Dengan kata lain, untuk mengetahui penghargaan terhadap orang lain dapat dilihat dari tutur yang digunakan oleh seseorang. Artinya penutur mengetahi peraturan terutama dalam komunikasi dan hubungan interpersonal, karena tutur menyentuh kajian psikologis pengguna tutur. Fungsi ini menunjukkan adab dalam berkomunikasi atau kesantunan berbahasa sangat penting perannya dalam masyarakat Gayo.

Pemakaian tutur yang benar dan dalam konteks yang tepat, maka akan tercipta keharmonisan sosial. Tidak ada kata-kata yang kasar atau kata-kata yang tidak pada tempatnya yang dikenal dengan sebutan *kemali* atau *sumang*. Sebaliknya menggunakan kata-kata yang sesuai dengan konteks, intonasi yang sesuai dengan keadaan penutur dan penyampian yang dapat diterima dari perspektif lawan tutur. Dengan tutur maka akan terjalin hubungan interpersonal yang baik dalam masyarakat.

Pembagian bentuk tutur berkaitan erat dengan sistem atau bentuk keluarga yang ada pada masyarakat Gayo. Pecahan-pecahan tutur selanjutnya

berasal dari dua sumber tutur utama yaitu dari pihak *pedih* (pihak keluarga laki-laki) dan *ralik* (pihak keluarga perempuan). *Ama* dan *ine* misalnya, pihak *ama* disebut sebagai pihak *pedih*, sementara dari pihak *ine* disebut dengan pihak *ralik*. Dengan begitu, tutur yang dipakai pun kemudian akan berbeda antara pihak *pedih* dan pihak *ralik*. Pembagian tutur dalam budaya Gayo (Mustafa Ak, 2009: 8), yaitu:

Rekel: Generasi paling tua

Entah: Turunan dari Rekel

Muyang: Moyang, di bawah Entah

Datu: Para datu-datu adalah di bawah moyang
(1 s/d 4, sudah termasuk leluhur)

Datu Rawan: Orang tua (bapak dari kakek)

Datu Banan: Orang tua (Ibu dari kakek)

Awan Pedih: Kakek (bapak dari ayah)

Anan Pedih: Nenek (ibu dari ayah)

Awan Alik: Kakek (bapak dari ibu)

Anan Alik: Nenek (ibu dari ibu)

Uwe: Kakak tertua dari ibu kandung

Ama Kul: *Bapak Wo* (saudara laki-laki sulung dari bapak)

Ine Kul: *Mak Wo* (istri dari Pak Wo/istri abang tertua dari bapak)

Ama: Bapak

Ine: Ibu

Ama Engah: Bapak Engah (tengah), adik dari ayah

Ine Engah: Ibu Engah (tengah), adik dari ibu

Ama Ecek/Ucak: Pakcik (saudara laki-laki bungsu dari bapak)

Ine Ecek/Ucak: Makcik

Encu: Ucu (terbunsi) laki-laki

Encu: Ucu (terbungsu) perempuan

Ibi: Bibi (adik atau kakak kandung ayah)

Kil: Suami dari bibi, apabila bibi ikut suami (juelen)

Ngah/Encu: Kil menjadi Engah atau encu apabila ikut istri
(angkap)

Abang: Abang

Aka: Kakak

Engi: Adik

Anak: Anak

Ume: Bisan

- Empurah*: Mertua (orang tua dari istri)
Tuen: Mertua (bapak dari istri)
Inen Tue: Mertua (ibu dari istri)
Lakun: Sebutan sesama ipar
Inen Duwe: Istri abang dengan istri adiknya abang
Kawe: Istri abang dengan saudara perempuan dari suaminya
Era: Adik laki-laki dari abang dengan istri abang yang bersangkutan
Temude: Abang dari istri
Impel: Anak bibi yang kawin *juelen* dengan anak dari saudara laki-lakinya (anak saudara perempuan dari ibu)
Kumpu: Cucu
Piut: Cicit
Ungel: Anak semata wayang (tunggal)
Aman Nuwin: Putra pertamanya laki-laki (untuk bapak)
Inen Nuwin: Putra pertamanya laki-laki (untuk ibu)
Aman Nipak: Putra pertamanya perempuan (untuk bapak)
Inen Nipak: Putra pertamanya perempuan (untuk ibu)
Aman Mayak: Remaja (Laki-laki yang telah menikah dan belum berketurunan)
Inen Mayak: Remaja (Putri yang menikah dan belum berketurunan)
Empun: Perubahan panggilan dari posisi kakek (awan) menjadi Empun dengan memanfaatkan salah satu nama cucu.
Win: Panggilan untuk anak laki-laki
Ipak: Panggilan untuk anak perempuan
Periben: Karena nama bersamaan atau sesama suami dari istri yang bersaudara kandung
Utih, Mok, Item, Ecek, Ucak, Onot: Panggilan kesayangan sementara nama yang bersangkutan bukan itu. Panggilan tersebut boleh jadi karena warna kulit, raut wajah, bentuk badan.
Serinen: Satu saudara kandung baik laki-laki maupun perempuan
Biak: Kenalan yang sudah dipandang sebagai saudara
Dengan: Saudara laki-laki dengan saudara perempuannya (kandung)
Pun: Saudara laki-laki dari ibu
Ine Pun: Istri dari saudara laki-laki dari ibu
Pun Kul: Abang kandung yang sulung dari ibu
Pun Lah: Abang kandung ibu antara sulung dengan yang bungsu
Pun Ucak: Abang kandung ibu yang bungsu

Kile: Menantu laki-laki

Pemen: Menantu Perempuan

Until: Anak saudara kandung perempuan

Pemakaian tutur di atas menunjukkan tingkat kesantunan berbahasa yang dimiliki oleh masyarakat Gayo. Pemakaian bentuk tutur yang digunakan bergantung pada umur, kedudukan, hubungan darah dan hubungan kekeluargaan dari lawan tutur yang dihadapi penutur. Selain menggambarkan *kesantunan linguistik* (kesantunan berbahasa) baik dari sudut pandang agama maupun dari sisi adat istiadat Gayo, seperti di sebutkan sebelumnya, tutur ini juga menunjukkan kedudukan seseorang atau lawan tutur dalam sebuah keluarga. *Ungel* misalnya, dia merupakan anak satu-satunya yang ada dalam keluarga. Pada akhirnya, pemakaian bentuk tutur yang baik dan benar akan berdampak pada keharmonisan dalam sebuah keluarga dan masyarakat.

Nilai-Nilai Etika Komunikasi Islam dalam Tutur

Budaya Gayo sangat erat hubungannya dengan ajaran agama Islam, keterkaitan ini dapat dilihat dari falsafah masyarakat Gayo, yaitu *ukum orom edet lagu zet orom sipet, ukum munukum edet mubeda*, bermakna agama dan adat Gayo seperti zat dan sifat, hukum Islam menghukum (salah dan benar), adat membedakan (baik dan tidak baik). Begitu juga dalam berkomunikasi terkandung nilai-nilai Islam dapat terlihat dalam penggunaan tutur. Dalam pergaulan hidup bermasyarakat diperlukan suatu sistem yang mengatur bagaimana seharusnya manusia bergaul. Sistem pengaturan pergaulan tersebut menjadi saling menghormati dan dikenal dengan sopan santun. Hal inilah yang medasari tumbuh kembangnya etika dalam pergaulan masyarakat, yang merupakan adat kebiasaan manusia dalam pergaulan dan menegaskan yang benar dan yang buruk.

Pentingnya etika dalam proses komunikasi bertujuan agar komunikasi dapat berhasil dengan baik dan terjalin hubungan yang harmonis. Hubungan harmonis ini akan tumbuh, apabila tumbuh saling memahami dan menghargai. Dalam pola komunikasi masyarakat Gayo yang terwujud dalam tutur terkandung nilai-nilai etika komunikasi Islam. Manifestasi prinsip-prinsip etika komunikasi Islam yang terkandung di dalam tutur adalah sebagai berikut (Kholil, 2007: 2):

1. Prinsip *Qaulan Sadida*

Qaulan sadida berarti pembicaraan atau perkataan yang benar dan tegas, baik dari segi sunstansi (materi, isi, pesan) maupun redaksi (tata bahasa). Dari

segi substansi, komunikasi Islam harus menginformasikan atau menyampaikan kebenaran, faktual, jujur dan tidak merakayasa atau memanipulasi fakta. Dijelaskan dalam al Quran surat an Nisa' ayat 9:

Artinya: "Dan hendaklah takut kepada Allah, orang-orang yang seandainya meninggalkan di belakang mereka anak-anak yang lemah, yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan) mereka. Oleh sebab itu hendaklah mereka bertakwa kepada Allah dan hendaklah mereka mengucapkan perkataan yang benar".

2. Prinsip *Qaulan Baligha*

Perkataan yang baligh adalah perkataan yang merasuk dan membekas di jiwa, mengandung unsur bahasa yang tepat, sesuai dengan yang dikehendaki dan isi perkataan adalah suatu kebenaran. Prinsip ini menekankan komunikator menyampaikan pesan secara komunikatif, mudah dimengerti dan tepat sasaran. Dijelaskan dalam al Quran surat an Nisa' ayat 63:

Artinya: "Mereka itu adalah orang-orang yang Allah mengetahui apa yang di dalam hati mereka, karena itu berpalinglah kamu dari mereka, dan berilah mereka pelajaran, dan katakanlah kepada mereka perkataan yang berbekas pada jiwa mereka".

3. Prinsip *Qaulan Karima*

Komunikator Islam harus menggunakan perkataan yang baik dan mulia, suatu komunikasi yang menyeru kepada kebaikan dan yang dapat menyenangkan hati komunikan. Dijelaskan dalam al Quran surat al Baqarah ayat 263:

Artinya: "Perkataan yang baik dan pemberian maaf lebih baik dari sedekah yang diiringi dengan sesuatu yang menyakitkan (perasaan si penerima). Allah Maha kaya lagi Maha Penyantun".

4. Prinsip *Qaulan Maysura*

Segala bentuk perkataan yang baik, lembut dan melegakan atau menjawab dengan cara yang baik dan alasan-alasan yang rasional. Dijelaskan dalam al Quran surat al Isra' ayat 28:

Artinya: "Dan jika kamu berpaling dari mereka untuk memperoleh rahmat dari Tuhannya yang kamu harapkan, maka katakanlah kepada mereka ucapan yang mudah".

5. Prinsip *Qaulan Layyina*

Qaulan layyina berarti pembicaraan yang lemah lembut dengan suara yang enak didengar dan penuh keramahan sehingga dapat menyentuh hati komunikan. Dijelaskan dalam al Quran surat Thaha ayat 44:

Artinya: "Maka berbicaralah kamu berdua kepadanya dengan kata-kata yang lemah lembut, mudah-mudahan ia ingat atau takut".

Etika komunikasi dalam jalur kekerabatan pada masyarakat Gayo

terlihat dalam posisi seorang ayah dalam keluarga sangat disegani oleh anggota keluarga. Sehingga seorang anak lebih rapat pergaulannya dengan ibu dan jika suatu masalah hendak disampaikan dalam keluarga tidak melalui ayah tetapi melalui ibu. Etika komunikasi juga terlihat dalam hubungan antara mertua dan menantu. Dalam pandangan masyarakat Gayo, tidak baik seorang menantu berbicara dengan mertuanya. Jika ada suatu masalah yang sangat penting untuk disampaikan, pembicaraan antara mertua dan menantu diusahakan melalui orang ketiga. Ketika mertua berpapasan dengan menantu, mereka biasanya mengalihkan pandangan atau tidak saling menatap. Sikap segan antara mertua dan menantu, menandakan menantu sangat hormat kepada mertua, begitu juga sebaliknya.

Penyusutan Tutur dalam Budaya Masyarakat Gayo

Pemakaian tutur dalam masyarakat Gayo sudah mulai berkurang saat ini, yaitu secara internal dikarenakan sikap berbahasa penutur bahasa Gayo. Sebagian penutur bahasa Gayo lebih cenderung menggunakan atau menggantikannya bentuk tutur ini dengan kata lain dari bahasa lain. Seperti pemakaian kata *ama* dan *ine* digantikan dengan kata bapak dan mamak oleh penutur bahasa Gayo. Penggantian tersebut dikarenakan kata-kata pengganti itu dianggap lebih *prestisius*. Bahkan penggunaan tutur ini tidak jarang dipakai dalam bentuk yang salah. Disamping itu secara eksternal, penyusutan tutur dikarenakan pengaruh perkembangan teknologi dan informasi di era globalisasi saat ini. Sehingga terjadi perubahan dan pergeseran nilai dalam masyarakat Gayo termasuk diantaranya pemakaian tutur (Al Gayoni, 2009: 56).

Pada perkembangan selanjutnya terjadi interaksi budaya dalam masyarakat Gayo, biasanya terjadi melalui perkawinan silang antara suku gayo dengan suku-suku lainnya. Disamping itu budaya dari generasi sebelumnya kepada generasi selanjutnya, juga sudah mulai berkurang. Dengan kata lain transfer pengalaman dan pengetahuan berbahasa dari penutur yang lebih tua kepada yang muda atau pembelajaran berbahasa Gayo sudah jarang terjadi. Pada awalnya bentuk pembelajaran ini disampaikan melalui *kekeberen*, salah satu sastra lisan Gayo. Sehingga konsekuensinya terjadilah alih pengalaman, pembelajaran moran dan bahasa kepada penutur yang lebih muda.

Akan tetapi saat ini, *kekeberen* tidak lagi berperan dikarenakan jumlah pelakunya yang mulai terbatas atau berusia lanjut dan perannya sudah digantikan dengan kehadiran teknologi. Disamping itu pembelajaran tutur melalui lembaga pendidikan masih sangat terbatas alokasi waktu dan materinya.

Pembelajaran tutur di lembaga pendidikan pun tidak ada tindak lanjut yang berkelanjutan. Dengan kondisi yang demikian, kiranya perlu pelestarian tutur sebagai wujud pola komunikasi masyarakat gayo dengan menggunakan dan mempertahankan budaya tutur tersebut dalam kehidupan sehari-hari.

Simpulan

Sistem kekerabatan dalam masyarakat Gayo terbagi dua, yaitu keluarga batih dan keluarga luas yang terdiri dari beberapa keluarga batih disebut belah. Anantara satu keluarga batih dengan keluarga batih lain, biasanya terikat pertalian kekerabatan. Ikatan pernikahan dalam budaya Gayo mempunyai arti yang sangat penting terhadap sistem kekerabatan, dengan demikian dalam sistem kekerabatan masyarakat Gayo, terbentuk stratifikasi atau hirarki berdasarkan jauh atau dekatnya jalur kekerabatan.

Bentuk stratifikasi dalam sistem kekerabatan masyarakat Gayo mempengaruhi pola komunikasi. Pola komunikasi masyarakat Gayo menggambarkan cara dan sikap kesantunan berbahasa yang diatur dengan istilah tutur. Dari tutur ini dapat diketahui jalur kekerabatan dalam masyarakat Gayo, karena pembagian bentuk tutur bergantung pada stratifikasi atau hirarki dalam sistem kekerabatan. Tutur mencerminkan sifat dan karakter seseorang, apakah memiliki kesensitifan sosial. Dengan kata lain apakah pengguna tutur mengetahui dan menghargai lawan tuturnya secara mendalam, dapat dilihat dari tutur yang digunakannya. Artinya penutur mengetahui peraturan terutama dalam komunikasi dan hubungan interpersonal, karena tutur menyentuh kajian psikologis pengguna tutur. Fungsi ini menunjukkan adab dalam berkomunikasi atau kesantunan berbahasa sangat penting perannya dalam masyarakat Gayo.

Dalam pola komunikasi masyarakat Gayo yang terwujud dalam tutur terkandung nilai-nilai etika komunikasi Islam, diantaranya yaitu: *qaulan sadida*, *qaulan* (perkataan yang benar), *qaulan baligha* (perkataan yang membekas), *qaulan karima* (perkataan yang mulia), *qaulan maysura* (perkataan yang lembut), dan *qaulan layyina* (perkataan yang menyentuh).

Etika komunikasi dalam jalur kekerabatan masyarakat Gayo juga terlihat dari sikap saling menghargai diantara kepala keluarga dan anggota keluarga. Namun perkembangan teknologi di era globalisasi saat ini mulai mempengaruhi pemakaian tutur. Sebagai wujud pola komunikasi masyarakat Gayo, kiranya perlu pelestarian pemakaian tutur melalui penggunaan tutur dalam kehidupan sehari-hari.

Daftar Rujukan

- Al Gayoni, Yusradi Usmam. 2009. *Tutar Gayo*. Jakarta: Rumah Center Gayo,
- Ibrahim, Mahmud. 2007. *Mujahid Dataran Tinggi Gayo*. Takengon: Yayasan Maqamamahmuda Takengon.
- Kholil, Syukur. 2007. *Komunikasi Islam*. Bandung: Citapustaka Media
- Melalatoa, MJ. 1983. *Kabinet Dalam Sastra Gayo*, Proyek Penerbitan Buku Bacaan dan Sastra Indonesia dan Daerah.
- Melalatoa, MJ. 1985. *Kebudayaan Gayo*, Jakarta: Penerbit Balai Pustaka,
- Mustafa, Ak. 2009. *Tutar dan Keharmonisan dalam Rumah Tangga*. Tabloid Ara News. Edisi 01-Tahun Ke-1, Januari.
- Soekanto, Soerjono. 2012. *Sosiologi Suatu Pengantar*, Cetakan Ke Empat Puluh. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.

RELIGIOUS CONFLICTS MANAGEMENT BASED ON LOCAL WISDOM IN THE TEMPLE VILLAGE OF MALANG INDONESIA

Munirul Abidin

UIN Maulana Malik Ibrahim Malang

Email: munirula0472@gmail.com

Abstract

Indonesia is a country prone to conflict, because it has a pluralistic, multi-ethnic, multi-religious and multi-cultural society. Therefore, it must be certain efforts to prevent the conflict between them in the community. This research aims to describe the conflict resolution through values of local wisdom. It employs qualitative approach with observation, interview, and documentation as methods to collect data. The finding shows that local wisdom values have big contribution to make community with complex religions and ethnic lived in harmony. Local wisdom values also have big role to resolve all conflict problems in the community and make them more humble, tolerant and wise to face the problem in their lives.

Indonesia merupakan negara yang rawan terjadi konflik. Salah satu penyebabnya adalah karena Indonesia negara yang memiliki masyarakat majemuk, multi etnis, multi agama dan multi budaya. Karena itu, harus ada upaya-upaya tertentu agar konflik antar etnis, agama dan budaya tersebut tidak terjadi dalam masyarakat. Penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan manajemen konflik berbasis nilai-nilai budaya lokal. Penelitian dilakukan dengan pendekatan kualitatif. Metode yang digunakan untuk mengumpulkan data adalah pengamatan, wawancara dan dokumentasi. Penelitian ini menemukan bahwa nilai-nilai budaya lokal memiliki kontribusi yang besar untuk menciptakan masyarakat yang memiliki kompleksitas agama dan suku hidup dalam suasana yang harmonis. Nilai-nilai budaya lokal juga memiliki peran penting dalam memecahkan masalah konflik dalam masyarakat, serta menjadikan mereka lebih ramah, toleran dan bijaksana dalam menghadapi problem-problem kehidupan.

Keywords: religious conflict, management conflict, local wisdom

Introduction

These days, conflicts caused by religious and ethnic differences have occurred in some places in Indonesia. There had been ten examples of conflict in Indonesia, like conflicts that happen in Poso, Solo, Ambon, Madura and Sambas ten years ago which become the witness of it (Rahman, 2013: 13). The factors that cause those religious conflict are social and territorial aspects, outsider factors and betrayed heart, religious leaders and scriptural reading (Epafras, 2007: 56). Social and territorial aspects become an important cause while the religion factor binds together a social unit. When the community bound is relatively strong, it is easy to be provoked to conflict when their social bound is injured.

In a pluralistic society, usually every community has its own values that bind them. However, these values are not binding for other communities. As a result, when the values of certain groups of people are violated by other people, it is considered to hurt or belittle the people who uphold these values. Therefore, some religious and racial conflicts that occurred in several regions outside Java, as mentioned above, most occur in areas that have strong social bounds within a particular group, whether they are bound by religious values or regional values (ethnic), but the values are not binding for other communities in general.

Temple community has different characteristics to what is described above. Although they consist of many religions and ethnic groups, they can coexist harmoniously. The questions are why they can live in harmony in diversity, what values they gather in unity are and how they manage conflicts in their communities. This research becomes important to serve as a model for conflict resolution in a pluralistic society vulnerable in Indonesia.

Theoretical Perspective of Conflict

Conflict is a common phenomenon in our life, although the view of conflict itself is different. Some people see conflict as something negative that should be avoided whenever possible. Others view conflict as a normal phenomenon that requires management and a valuable opportunity for someone to improve his personality so that he can take great benefit from it (Fleetwood, 1987: 1).

Conflicts can occur anywhere and at any time, in various fields, social, politics or religion. Where there are two or more social communities such as individuals, groups or organizations that are interconnected with others with

different goals and interests, there will be a conflict (Rahim, 2001: 1) as the conflict is caused of different perception of society (Thompson, 1998: 4).

From the perspective of sociology, the study of social conflict has gained attention since the publication of the works of Mayo (1933) and Parsons (1949). Mayo who focuses on the development of human relationships asserted that creating an effective organization of community life needs cooperation. Conflict was a “demon” that should be avoided, even if possible eliminated from all forms of organization (Mayo, 1933).

In line with Mayo, Parsons formulated the structural-functional theory which assumes that basically people live in a stable, unified and functional state (Parsons, 1949: 12-15). Therefore, the conflict is seen as an abnormal condition and dysfunction (Litterer, 1966: 178).

At a later stage, the conflict is no longer seen as something negative, but it has positive values to build a society. A number of theories that oppose the views of Mayo and Parsons began to appear, such as the theory of Mills (1959), Dahrendorf (1950), Bernard (1957) Coser (1956) and so on. Coser (1956) for example, published the functions of social conflict illustrating that the conflict has considerable benefits for the development of society itself. Therefore the study of the conflict continues, both in the social, political, religious and other organizations.

Conflict is classified into four, namely (1) intrapersonal conflict, (2) interpersonal conflict, (3) intragroup conflict and (4) intergroup conflict. Judging from the source, the conflict is divided into ten, namely (1) the affective conflict, (2) substantive conflict, (3) conflict of interest (interest), (4) a conflict of values, (5) the purpose of conflict, (6) realistic conflict against nonrealistis , (7) conflict against nonlembaga institutions, (8) conflict retributive, (9) misatribut conflict, and (10) displaced conflict (Rahim, 2001: 21-24).

Likewise, inter-religious conflicts can occur due to many factors. The religious conflict are caused by four main factors: (1) differences in doctrine and mental attitude, (2) differences in ethnicity and race religions, (3) differences in the level of culture, and (4) the majority and minority religious groups (Hendropuspito, 1983: 151-168).

Meanwhile, the conflict between ethnic and religious communities are caused by two factors, the macro and micro factors. At the macro level, the cause of religious conflict is (1) dissatisfaction among religious groups in the control of assets and employment, (2) unmanaged community to open and seek solutions together, (3) weak in the analysis of external provocation. While

the cause of the conflict between religious communities in micro is (1) cultural differences, (2) unbalanced competition, (3) thuggery and crime, (4) centralized government policies, (5) socio-economic competition unbalanced and (6) the powerlessness of law enforcement officers (Malihah, 2002: 16-18).

To resolve inter-religious conflict, conflict management is required. It may involve two models of conflict resolution, namely cooperative and competitive models (Deutsch, 1949: 129-152). Other theory proposes three models of conflict resolution, non-confrontation, integration and domination models (Putnam & Wilson, 1982: 629-652). The model can also be divided into four models; to give up, resolve the problems, slowed, and compete (Pruitt, 1983: 167-194). While, Blake and Mouton divide the model into five; to attack, withdraw, be subtle, compromise and resolve the problem (Blake & Mouton, 1964: 78-79). Rahim also proposes five models of conflict resolution; domination, integration, support, dodge and compromise (Rahim, 1979: 44).

Basically, conflict management requires a high level of communication, especially if the conflict involves a cross-cultural setting. Ethical values is needed in order to obtain a good solution to the conflict and in accordance with local circumstances. Among these values are the values of local wisdom (Rahim, 2001: 183-185).

Local wisdom is the way and practices developed by a group of people from their deep understanding of the local environment formed in place for generations. Local wisdom is distributed non-formally, owned collectively by the people concerned, developed over several generations and easily adapted and embedded in the way of life of the community as a means to survive. The properties of local wisdom are (1) have the ability to revitalize, (2) has a sustainable nature, (3) can adapt to a new culture that does not conflict with local values (Dimiyati, 2011: 14)

With characteristics as mentioned above, local cultural values can be applied as a means to resolve social conflicts, the impact of natural disasters, as well as the development of cultivating culture in the spirit of improving the quality and superior product based on local area (Dimiyati, 2011). Fitri's study describes the pattern of a harmonious interaction between myths, sacred and cultural wisdom in Pasuruan society. The values of local wisdom is able to adapt with the myths and sacred values developed in the society (Fitri, 2012: 1-15). While, Widhiya illustrates that local knowledge has a very big role in resolving conflicts in Lampung (Widhiya, 2012: 97-110).

By some of the views above, this paper aimed to see how far the values of the local culture (wisdom) contribute to resolve the problem of social and religious conflicts in Temple Village Malang Indonesia. It is expected to enrich the discourse of cultural local wisdom and its role in resolving conflicts in society.

Research Methods

This study used a qualitative approach with case study design. The data were collected through three data collection techniques; depth interviews, observation, and assessment documents. Interviews were conducted with informants, using open-ended and unstructured question. The data obtained are information about the community's efforts to avoid conflict in Temple Village. Observations were carried out to obtain data on the intensity of the village officials and all the people associated with the research object . Transcript of the interview and observation is confirmed by the subject. Assessment on documents is done to add the information obtained from interviews and observations. Documents are reviewed on the explicit goal, the program or plan that has been drawn up, the implementation of the program, and the proof of the results that have been achieved. These are taken from the reports as one of the formal indicators of the management pattern of avoiding conflict in the society. The review on the documents is also conducted to obtain information about the number of residents, both in quantity and quality, as well as the number of ethnic and religious differences.

To obtain pure data about the phenomenon under study, as a key instrument of data collection, the researcher conducted a phenomenological reduction, eidetis reduction, and transcendental reduction (Dimiyati, 1997: 78). Phenomenological reduction is done by freeing from a subjective assessment of the phenomenon studied, so that the pure data is collected from the phenomenon, not the subjective opinion of the researcher. Eidetis reduction is conducted by freeing himself from the theory, scientific propositions or traditional doctrine that could contaminate the purity of the data. In the transcendental reduction, the researcher looked at the nature of the phenomenon of the conflict management performed by the residents of Temple Village.

The process of data analysis was conducted in multiple stages which include 1) the analysis of case data that starts at the time of data collection which consists of; a) checking, b) organizing, and c) coding. 2) analysis of data after the data are collected as a whole which includes; a) meaning, b) interpreting, and c) drawing conclusion (Yin, 1984: 84).

A Glimpse of Temple Village

Temple Village has a diverse population, multi-ethnic and religious. Its population consists of several ethnic, mostly are Javanese and Madurese. In addition, there are other ethnic groups from eastern Indonesia, such as Ambon, Maluku and Irian Jaya. Although most of them do not become permanent residents, but their presence in the village is quite a lot, because they have a relationship of cooperation with several universities, especially the National Institute of Technology (ITN) and the College of Communication Studies (STIKI). They live in houses and in certain events, they come to blend with the surrounding community.

The Temple Village also has diverse religious communities. Most of them are Muslim, while others are Catholic, Protestant, Hindu and Buddhist. Historically, a native of the Village Temple is a Hindu and Buddhist. It can be seen from some historical relics that still exist, such as the presence of several Temples that stood around the Village Temple. One of the Temples that still exist and serve as tourist attractions is a Temple of worship for followers located in the Badut Village. It is said that once around the Village Temple there are other Temples which are not maintained and the devotees have died so that eventually those Temples become extinct. Accordingly the street around the Village Temple is called the Temple street.

After Islam came to the village Temple, which was brought by the preachers, Hindus and Buddhists gradually reduced. However, some traditions are still survived until now, even though they are no longer embraced Hinduism and Buddhism.

In addition to the Muslim, Hindu and Buddhist, there also many peoples who embraced Christianity, especially Catholicism. Actually, the Village Temple once a target village of Christianization. Therefore, in this village there are many established seminaries, the institution of the priests, pastors, zending and nuns. In this village, there are three seminaries and Christian schools.

Although the community in Temple Village is diverse in ethnicity and religion, the atmosphere of their daily lives remain harmonious. There is no conflict between them, despite the differences in ethnic and religion. They live in harmony, peace and mutual good relations with each other. Such harmony is not only visible in everyday life, but also in the atmosphere of the great days of Islamic, Hindu or Christian celebration. At the time of Muslim celebration for example, the majority of Christians in this village also visit the Muslim to congratulate them. They also made a large banner displayed

at the roadside congratulated the Muslim community. Vice versa, during Christian celebration such as Christmas, some Muslims came to the homes of Christians to congratulate. At that time the Seminary also contributed goats to the community, to be slaughtered and distributed to the surrounding community.

Harmonious atmosphere is also visible at the time of the celebration of national days like the celebration of Indonesian independence day on 17th August. All citizens participate enliven the independence day in various forms of activities, such as contests, village carnival, parade, and so on. At that time, all the elements of society, both from the boarding schools, seminaries and the people joined the activity. Although they are of different religions and ethnic groups, they did not make the difference. They are soluble in unity and in an activity celebrating the anniversary of the Indonesian nation.

Local Culture Adhesives Between Religious Communities

There are some local cultural activities in the Village Temple which can be inter-religious adhesive media. Such activities are Slametan Deso (cleaning the village ceremonial), Bantengan, Gonggongan and Paguyuban.

Slametan deso or cleaning the village ceremonial is an annual event that is believed to be the anniversary of the village Temple. On that day, all residents clean up the environment respectively, from the gutter to public places. After that all communities gathering in the village halls by bringing cone, fruits or other snack. The event began with speeches, ranging from the head of village and then continued with prayer. Prayer is usually led by the village elders who usually still adhered kejawen clans, known as abangan. The prayer called ojob usually use the ancient Javanese language, which is different from the Java language that is used for daily communication.

Nevertheless, the existence of this ojob figure is taken into account in the community and every resident who held a big celebration, such as wedding party, circumcision and so on, they always call the ojob prayer to open the event. After the ojob prayer, followed by a prayer representatives of religious groups, which are usually represented by a local clerics or religious teacher from Islam or Christian. But at a later time, as the village community dominated by the santri, the tradition of prayer together, especially those presenting other religious leaders to participate in activities that lead prayers, began to disappear. However, it does not cause conflict, because they are aware of the number of minorities. After the whole procession is completed, the program

ended with a bite to eat together at a place and if there is the rest of them, they can bring it back to their homes.

Bantengan is a typical Malang culture that has been a tradition for generations. In Bantengan people usually make a bull's head made of wood as a medium for dancing. In addition to the bull's head, it is usually also equipped with other figures, such as dragons or Buto (giant) as his opponent. Until now Bantengan tradition is still alive in every corner of the lively town and village in Malang, including in the village Temple. Almost in every village activities or the national celebration, people always present Bantengan to entertain the public. Indeed, in general, people are happy with Bantengan as abangan's activities, but many are also santri and those Christians who get involved in the activities of Bantengan. There are even some Chinese people who joined Bantengan, so occasionally they combine it with a lion dance. In this Bantengan tradition, all elements of society can be merged into one, regardless of group, religion or race, as the glue between groups and religious communities.

Gonggongan is gamelan percussion that is used to accompany Javanese song. In this tradition, the gap between abangans, Hindu, Buddhist and Islam becomes liquid. Even the head of Village Temple, formerly Hindu and the whole family is Hindu. After marrying a Muslim girl he eventually converted to Islam. But in the tradition of gonggongan, though not Muslims, they are also accustomed to sing the Islamic Javanese song, like Tombo ati, Lir ilir and so on.

Paguyuban is the village routine activities carried out every month to collect all the villagers, regardless of differences in race, language and nation, to discuss issues related to joint problems, such as the cleanliness of the village, road improvements, public services, community activities. Paguyuban was held in the homes of residents in turns, ranging from the neighborhood level to the village level. In Paguyuban, usually not discussed religious matters, but merely an common community activities. To support the activities of the Paguyuban, usually they held regular social gathering. People who get a lot at that time, will host the next month. In this community all the villagers could meet, regardless of ethnicity and religion, so that all problems can be resolved and in turn the harmony of life between people can be well preserved.

Forms and Causes of Conflict

Although in the daily life of the Temple society looks harmony, but sometimes there are some factors that cause conflicts in society, although the conflict does not make society of Temple divided. Among the forms of conflict ever arises in Village Temple are as follows:

General Election of Village Head

General election, ranging from the village head election till President election often cause conflict between people in Temple Village, both Muslims or non-Muslims community. On October 12th, 2012, there were village head election. Preceding the election, the committee selected candidates through a questionnaire. The committee finally determined the three candidates of village head who represent specific groups. One candidate represented a group of santri (muslim), another represented the nationalist-abangan and the other one represented the non-Muslim groups. A few days before the election, some issues arisen by religious group warning the people not let the head of village controlled by non-Muslims, because it will facilitate the permit process of church establishment in the Temple Village. These issues seemed to be able to gather the vote of a group of santri in the Temple Village, so that the Muslim group won in 2012.

Funeral Muslims and Non-Muslims

In Tempel village there are five common burial place. However there is a conflict that continues until now in burying the bodies of non-Muslims in general cemetery. Most local residents refuse non-Muslims bodies in the general cemetery, because the owners were donating their land for the cemetery only for Muslim bodies. Therefore, if there are non-Muslim citizens Temple, who died, usually taken to another village or other public burial sites that accept non-Muslim citizens. Based on this conditions, the village head took a new policy. Since the 2000s, some of the lands in Temple Village have been used as public burial place for all residents regardless their religions or tribes. With the policy, the funeral problem of non-Muslim can be overcome.

Establishment of the new Worship Houses

Another conflict occurred in Temple Village is associated with the establishment of new places of worship, especially the establishment of church. In 2005, there are rumors that a new church will be built in Temple Village.

At first the housing developers freed the land from residents only for housing, not the church. But lately, because the majority of land buyers are Christian, they would build a church. Hearing the news, the land owners who sell their land to developers were angry and many of them canceled the sale. Leaders of religious groups consulted in order to prevent the establishment of the church, arguing that Christian population is not sufficient to build a church. Although they are many Christian, but they are from several streams. After a long process finally the village head decided that the establishment of a new church must obtain permission from the local community and government.

The Values Of The Local Wisdom That Prevent Conflict

Temple Village community have noble values that have been passed down from generation to generation. These values are often promoted at community meeting that involve all residents. Among these values are:

- (1) Guyup Rukun dan Ewuh pakewuh (living in harmony and keeping each other).

This value taught that all people must live in harmony with their neighbors and the entire village community. Togetherness and harmony are the values that must always be adhered to ensure that people can live in peace. In case a conflict occurs with neighbors or community they would feel uncomfortable with it or with the public, because it will ruin the harmony of life and undermine solidarity they have built.

- (2) Aluwung ngalah timbang nyalah (to succumb is better than to blame others)

This value implies that they don't like to have clash with others. In case of dispute, they prefer to make peace or succumb rather than blaming others. In this way commotion or fighting among people, either of the same or a different religion is very rare. If the conflict occurred, they will be easily reconciled because they hold the same value.

- (3) Nglurug tanpo bolo, menang tanpo ngasorake (attack without troops and win without degrading).

This value implies high sportsmanship. For the people of Temple Village, if they have a problem with one of the residents, they will finish with a non-violent manner. If the problem can be solved in a good way, it does not need to be done with the mob. It is also not necessary to fight, so there should be no one get humiliated or defeated. This method is used by the temple community in resolving conflicts between them.

(4) Gotong Royong (mutual cooperation).

This value is always maintained and implemented by the temple community in all forms of social activity. Among the activities undertaken by Temple community jointly are village cleaning, keeping the security, renovating public facilities and celebrating village fest.

Managing Conflict Based on Local Wisdom Values

In spite of the fact that temple society is complex, multi-ethnic and religion, they live in harmony. There was never a serious conflict that resulted in physical assault, destruction of places of worship or other anarchic actions as happened in some other places like Poso, Lampung, and Sumenep. This condition happens because temple people have local cultural values or local wisdom that bind the whole society, then they are more concerned with unity rather than division. Local values makes temple society more tolerant than other communities that don't have the values of local wisdom. Sumbulah's finding shows that the Javanese community in general have a higher tolerance than people in other areas. Therefore, wherever they are, there would be rare conflict with other tribes. This tolerance, according to anthropologist assessment, is not pure tolerance, but the tolerance influenced by local cultural values (Sumbulah, 2012: 66).

The majority of temple people are Muslim. However they choose Islam that can adapt to local cultural values rather than radical Islam. In Islam there is the doctrine of jihad for example, but they do not interpret jihad as an aggressive attitude to face the minority of non-Muslim community in temple. They prefer the way of peace in solving various problems that exist in accordance with local values they hold.

In resolving conflicts of both intergroup and intragroup, the society prefers to avoid conflict (Rahim, 2001: 41) or non-confrontation and integration (Putnam & Wilson, 1982: 18). For them, conflict avoidance is better than other methods such as domination or confrontation. This phenomenon occurs because they have been influenced by local cultural values that they hold together, such as "Aluwung ngalah timbang nyalah (to succumb is better than to blame others) and Guyup Rukun dan Ewuh pakewuh (living in harmony and keeping each other)".

The values are effective in helping the community of Temple Village in solving social problems, such as social and religious conflicts. Therefore, people live in harmony and peace despite the difference in ethnic and religion.

These findings also accept the models proposed by Deutsch, namely the two models of conflict resolution; cooperative and competitive models (Deutsch: 1949: 129-152). Of the two models, the conflict resolution in Temple Village is more cooperative than competitive. Although in some cases, as in the case of conflict on burial of non-Muslim communities tend to be tough, the communal cooperation in resolving the conflict remains clearly visible. It is mediated by the village government to find a solution that is acceptable to all communities. These values were also found by Mufidah in the event and the tradition of the santri in the Abangan village at Sumberpucung Malang (Mufidah, 2012: 115-130).

For the people of temple, the conflict does not only have a negative impact, but also bring the society to be mature, productive and harmonious. Settlement of Muslims and non-Muslims tomb for example, has made society more mature, because the solution to the problems can satisfy all parties. As said by Kelly and Kelly (1998) the conflict has positive benefits for the community. Among its benefits are (1) to encourage innovation, creativity and growth, (2) to develop organizational decisions, (3) to find new alternatives of settlement problems, (5) to provide a synergistic solution to the ordinary problems, (6) to encourage people looking for a new approach, and (7) to articulate and clarify their positions among individuals and other groups.

Conclusion

For the temple community, the values of local wisdom community can be a powerful element in managing conflict. These values can serve as a melting pot of assorted differences into something complete and cohesive. Every community may have their own values, but when dealing with other communities they must abandon those ethnic or religious values and switched to the local wisdom values that can protect from these differences. Therefore, the values of the local culture becomes important to be maintained in order to unify the diverse communities to live in a harmonious society.

In managing conflict, each member of the community must be willing to sit together without promoting the values of ethnic or religious in his hand. They should be cooperative rather than competitive. Conflict management with cooperative approach means that every person in the conflict should be willing to gather and hear the reasons of the other groups that are known principally for problem solution. If they use a competitive approach in conflict resolution, then each group will try to win. Consequently, the conflict will

become increasingly large and unresolved. Local cultural values could be a reference in the resolution of conflicts, because they realized that although they were of different race, ethnicity and religion, they are still in the same community.

References

- Bernard, J. 1957. *The sociological study of conflict*. In *International Sociological Association* (Ed.), *The Nature Of Conflict: Studies On The Sociological Aspects Of International Tensions*. UNESCO, Tensions and Technology Series.
- Blake, R.R., dan Mouton, J.S. 1964. *Managing Intergroup Conflict In Industry*. Houston, TX: Gulf.
- Coser, L. A. 1956. *The Functions Of Social Conflict*. Glencoe, IL: Free Press.
- Dahrendorf, R. 1959. *Class And Class Conflict In Industrial Society*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Deutsch, M. 1949. *A Theory of Cooperation and Competition*. Human Relation, 2.
- Dimiyati, Ahmad. 2011. *Dakwah dengan berpijak pada Kearifan Lokal Lebih Kuat dalam menghadapi Globalisasi*. Dalam <http://duniaglobalislam.blogspot.com/2011/05/dakwah-dengan-berpijak-pada-kearifan.html> (Diakses tanggal 06 Nopember 2012)
- Epafra, Leonard. C. 2007. *The Root Causes of Religious Conflict: Some Indonesian Cases*. Paper Presented in International Youth Consultation on Inter-Religious Dialogue in Malang-Indonesia on 21-26 July, 2007. https://www.academia.edu/2309615/The_Root_Causes_of_Religious_Conflict_Some_Indonesian_Cases (accessed on February 8th 2015)
- Fleetwood, Karen L. 1987. *The Conflict Management Styles And Strategies Of Educational Managers*. University of Delaware.
- Kelly, J., & Kelly, L. 1998. *An Existential-Systems Approach To Managing Organizations*. New York: Oxford University Press.
- Litterer, J.A. 1966. *Conflict in organization: A re-examination*. *Academy of Management Journal*.

- Mahmudi, Agus Zainul. 2012. Pola Interaksi harmonis Antara Mitos, sacral dan Kearifan Lokal Masyarakat Pasuruan. Dalam *Jurnal El-harakah: Jurnal Budaya Islam*. Vol. 14. No.1.
- Mayo, E. 1933. *The Human Problems Of An Industrial Civilization*. New York: Macmillan. New York: Oxford University Press
- Mills, C. W. 1959. *The Sociological Imagination*. New York: Oxford University Press. Paris: UNESCO.
- Mufidah, Ch. 2012. Perhelatan tradisi kolaboratif Kaum Abangan dengan Kaum santri Pinggiran di Desa Sumberpucung Kabupaten Malang Jawa Timur. Dalam *Jurnal El-harakah: Jurnal Budaya Islam*. Vol. 14. No.1.
- Ninsiana, Widhiya. 2012. Pendekatan Multikultural dan Kearifan Lokal: Solusi dalam Masalah Konflik di Lampung. Dalam *Akademika: Jurnal Sosial Budaya dan Pemikiran Islam*. Vol. XVII. No. 01 bulan Januari-Juni. P3M STAIN Lampung.
- Parsons, T. 1949. *Essays In Sociological Theory: Pure And Applied*. Glencoe, IL: Free Press.
- Pruitt, D.G. 1983. *Strategic choice in negotiation*. American Behavioral scientist..
- Putnam, L.L., dan Wilson, C.E. 1982. *Communicatiove strategies in organizational conflict: Realibility and Validity of a measurement scale*. Dalam M. Burgoon (Ed). *Communication Yearbook 6*. Bavery Hill, CA; Sage.
- Rahim, M.A. 1979. *The management of intraorganizational conflicts: A laboratory study with organization design*. *Management International Review*.
- Rahim, M.A. 2001. *Management Conflict in Organization*. Quarum Book. Westport Connecticut. London.
- Rahman, Waldi. 2013. *Sepuluh Contoh Konflik di Indonesia*, (http://www.academia.edu/5627377/10_Contoh_Konflik_Di_Indonesia (diakses tanggal 05 Februari 2015)).
- Sumbulah, Umi. 2012. Islam Jawa dan akulturasi budaya: karakteristik, variasi

dan ketaatan ekspresif. Dalam *Jurnal El-harakah: Jurnal Budaya Islam*.
Vol. 14. No.1.

Thompson, L. 1998. *The Mind and Heart of the Negotiator*. Upper Saddle Riverm
NJ. Prentice-Hall.