

Relasi Agama dan Tradisi Lokal

(Studi Fenomenologis
Tradisi Dhammong di Madura)

**Sanksi Pelanggaran Pasal 113
Undang-Undang No. 28 Tahun 2014
Tentang Hak Cipta**

1. Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama **1 (satu) tahun** dan/atau pidana denda paling banyak **Rp100.000.000 (seratus juta rupiah)**.
2. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama **3 (tiga) tahun** dan/atau pidana denda paling banyak **Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah)**.
3. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama **4 (empat) tahun** dan/atau pidana denda paling banyak **Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah)**.
4. Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama **10 (sepuluh) tahun** dan/atau pidana denda paling banyak **Rp4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah)**.

Relasi Agama dan Tradisi Lokal

(Studi Fenomenologis
Tradisi Dhammong di Madura)

Dr. H. Nor Hasan, M.Ag.
Dr. Edi Susanto, M.Fil.I.



**RELASI AGAMA DAN TRADISI LOKAL
(STUDI FENOMENOLOGIS TRADISI DHAMMONG DI MADURA)**

**Dr. H. Nor Hasan, M.Ag.
Dr. Edi Susanto, M.Fil.I.**

Copyright@2021

Desain Sampul
Bichiz DAZ

Editor
Tika Lestari

Penata Letak
Dhiky Wandana

Hak cipta dilindungi oleh Undang-undang
Ketentuan Pidana Pasal 112–119
Undang-undang Nomor 28 Tahun 2014 Tentang Hak Cipta.

Dilarang keras menerjemahkan, memfotokopi, atau
Memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini
Tanpa izin tertulis dari penerbit

Diterbitkan dan dicetak pertama kali oleh
CV. Jakad Media Publishing
Graha Indah E-11 Gayung Kebonsari Surabaya
(031) 8293033, 081230444797, 081234408577
 <https://jakad.id/>  jakadmedia@gmail.com

Anggota IKAPI
No. 222/JTI/2019
Perpustakaan Nasional RI.
Data Katalog Dalam Terbitan (KDT)
ISBN: 978-623-6955-32-1
vi + 146 hlm.; 15,5x23 cm

KATA PENGANTAR

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

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

Tradisi Dhâmmong merupakan tradisi yang memiliki makna dan fungsi, sosial, agama dan seni bagi masyarakat, dan menjadi khazanah bagi masyarakat. Oleh karena itu sang pemilik tradisi seharusnya berupaya melestarikannya, dengan beraneka ragam cara demi langgengnya tradisi ini.

Dengan selesainya buku ini, kami sampaikan terima kasih kepada semua pihak yang terkait dan memberi kontribusi dalam penyelesaian buku ini, baik berkaitan dengan pendanaan maupun

dan lebih-lebih pada kelancaran pengumpulan data buku ini. Secara khusus kami sampaikan terima kasih kepada Rektor IAIN Madura, atas dukungan dan support dana, dan kepada para informan dan masyarakat, serta Kepala Desa Gapurana Tlango Sumenep, Kepala Desa Gapura Timur, Kabupaten Sumenep dan Kepala Desa Romben Guna Dungkek Kabupaten Sumenep atas informasi yang secara tulus diberikan untuk penyelesaian buku ini. Dan secara lebih khusus lagi penulis sampaikan kepada saudara Mahrus, M.Pd., Busahwi, M.Pd.I, dan saudara Andi Mahruji, S.Pd. yang telah membantu bekerja keras memburu data di tengah kesibukan masing-masing. Ungkapan terima kasih juga disampaikan kepada saudara Syaiful Rasid (Ipung) dan saudara Abd. Hannan yang telah bersedia mengedit tulisan ini. Semoga amal baik mereka akan selalu dicatat dan mendapatkan balasan yang lebih baik dari sisi Allah.

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

Pamekasan, 7 November 2020

Dr. H. Nor Hasan, M.Ag.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
KATA PENGANTAR	iii
DAFTAR ISI	v
BAB I : PENDAHULUAN	3
A. Fenomena <i>Dhâmmong</i> di Madura	3
B. Masalah-masalah yang Timbul	8
C. Catatan Ihtwal Literatur	9
D. Kerangka Teori Kajian	13
BAB II : DIALEKTIKA AGAMA DAN BUDAYA.....	19
A. Agama dan Budaya: Upaya Mencari Pola Relasi	19
B. Proses Negoisasi Agama dan Budaya: dari Puritanisasi Agama Menuju Akulturasi Budaya.....	20
C. Epistemologi Dialektis Antara Agama dan Budaya; Perspektif Antropolog.....	23
D. Dimensi Teologis dan Antropologis Ajaran Langit dan Ajaran Bumi	29
BAB III : PROSES DAN POLA MINTA HUJAN DALAM TRADISI NUSANTARA	35
A. Tradisi <i>Armarohimin</i>	37
B. Tradisi <i>Tiban</i>	39
C. Tradisi <i>Ujungan</i>	42
D. Tradisi <i>Okol</i>	44
E. Tradisi <i>Ojhung</i>	46
F. Tradisi <i>Dhâmmong</i>	48

BAB IV	: MADURA DALAM PERSPEKTIF TRADISI DAN KEBUDAYAAN	53
BAB V	: DHÂMMONG TRADISI MINTA HUJAN DI MADURA	65
	A. Persepsi Masyarakat tentang <i>Dhâmmong</i> ...	65
	B. Fungsi <i>Dhâmmong</i> Bagi Masyarakat	85
	C. Makna Filosofi Perlengkapan Sesajen dan Musik.....	94
	D. Upaya Melestarikan Tradisi	110
BAB VI	: NILAI-NILAI PENDIDIKAN ISLAM DALAM TRADISI DHÂMMONG	117
	A. Konsep Pendidikan Islam.....	117
	B. <i>Dhâmmong</i> Sebagai Salah Satu Tradisi dan Kebudayaan di Madura	122
	C. Nilai-nilai Keislaman dalam Tradisi <i>Dhâmmong</i>	127
	D. Konstruksi Sosial Pendidikan Islam melalui Internalisasi Nilai Ritual Tradisi <i>Dhâmmong</i>	130
BAB VII	: PENUTUP.....	137
	DAFTAR PUSTAKA.....	139



Pendahuluan



BAB I

PENDAHULUAN

A. Fenomena *Dhâmmong* di Madura

Dalam kajian ilmuan sosial, studi perihal kebudayaan beserta segala turunannya seperti adat dan tradisi, sejauh ini masih menjadi kajian yang tidak terbilang sangat menarik dan penting untuk diangkat. Dikata menarik, karena sebagai kita pahami bersama budaya, adat, dan tradisi merupakan salah satu bagian realitas masyarakat yang di dalamnya menyimpan banyak nilai dan norma, serta memiliki peran dan pengaruh cukup signifikan dalam kehidupan mereka. Bahkan di beberapa tempat, khususnya daerah yang masuk dalam katagori daerah atau wilayah adat, baik kebudayaan, adat maupun tradisi, ketiganya adalah wujud nilai lokalitas masyarakat yang tidak saja mencerminkan kreativitas diri, namun juga cerminan sistem sosial mereka. Itulah sebabnya, di banyak daerah dan wilayah, khususnya yang masih memegang teguh nilai tradisionalisme, baik itu dalam berpikir, bersikap, dan berperilaku, hal yang menyangkut kebudayaan, adat, dan tradisi sering kali dijadikan pedoman hidup, bahkan terbilang sakral yang dapat mengundang kepatuhan masyarakat banyak.

Sedangkan terbilang penting, karena sebagaimana kita pahami bersama, baik kebudayaan, adat, dan tradisi adalah wujud fenomena sosial yang keberadaannya bersentuhan langsung dengan kehidupan masyarakat di segala sektor. Baik itu sektor ekonomi, sektor agama, terlebih lagi dalam sektor pendidikan. Artinya, dengan mengkaji suatu kebudayaan, adat, atau tradisi masyarakat tertentu, maka itu secara langsung juga akan sedikit banyak memberi efek atau pengaruh khusus pada

aspek lain. Kenyataan inilah yang menjadi alasan mengapa di banyak daerah, khususnya daerah yang tergolong adat dan primitif, isu terkait kebudayaan, adat, dan tradisi senantiasa dijadikan instrumen atau pendekatan untuk menyelesaikan persoalan-persoalan pembangunan yang sebelumnya tidak dapat terselesaikan melalui pendekatan struktural. Baik pembangunan di sektor ekonomi, lebih-lebih pembangunan di sektor pendidikan.

Secara etimologi tradisi memiliki makna keterikatan antara masa lalu dengan masa kini, berupa pengetahuan, doktrin dan bentuk praktik yang ditransmisikan dari generasi ke generasi. Secara terminologis tradisi dapat dimaknai sesuatu yang diciptakan, dipraktikkan atau diyakini. Hal itu mencakup karya akal pikiran manusia, keyakinan atau cara berpikir, bentuk hubungan sosial, teknologi, peralatan buatan manusia atau objek alam yang bisa menjadi objek dalam sebuah proses transmisi.¹ Unsur penting dari tradisi adalah transmisi dari suatu generasi ke generasi berikutnya.² Jika itu hilang, maka dapat dipastikan bahwa tradisi akan ikut hilang, ditelas dan dilibas zaman.

Dalam pandangan masyarakat Madura kebudayaan dan tradisi adalah kreasi leluhur yang di dalamnya berisikan seperangkat nilai, norma, dan ajaran tentang keluhuran, kebajikan, dan kebaikan dalam hidup.³ Ia tidak hanya sebagai warisan leluhur yang bersifat simbolik dan ritual tahunan saja. Oleh karena itu dalam kehidupan masyarakat Madura, kedudukan tradisi bukan saja berfungsi sekadar ritual, namun juga sebagai medium pembelajaran di level daerah untuk menjadikan masyarakat lebih bermoral, religius dan

¹Edward Said, *Tradition* (Chicago:The University of Chicago Press, 1993), 12.

²A. Jainuri, *Orientasi Ideologi Gerakan Islam* (Surabaya: LPAM, 2004), 59-60.

³Edi Susanto, "Revitalisasi Nilai Luhur Tradisi Lokal Madura", *Karsa, The Journal of Social and Islamic Culture* 12 (28 April 2012), 135.

humanis. Nilai-nilai moral, religius, dan humanis, inilah yang hingga saat ini juga ditemukan dalam setiap tradisi dan kebudayaan di Madura. Termasuk di dalamnya adalah tradisi dan kebudayaan *dhâmmong*.

Secara genealogis, *Dhâmmong* dikenal sebagai salah satu wujud tradisi yang identik dengan keberadaan masyarakat Madura. Meskipun tradisi ini terbilang sudah berlangsung dan dipraktikkan cukup lama, namun hingga saat ini, keberadaan tradisi *Dhâmmong* masih tetap bertahan dan mewarnai sistem sosial masyarakat setempat. Sebagai warisan para leluhur, *Dhâmmong* bukan saja berkedudukan sebagai tradisi dalam arti simbolik dan seremonial, namun lebih dari itu merupakan kearifan lokal daerah. Dengan kedudukannya tersebut, maka dapat dimaklum jika dalam banyak studi0studi terdahulu, *Dhâmmong* diklaim sebagai cerminan jati diri dan karakteristik masyarakat Madura yang di satu memiliki tipologi sosial sebagai masyarakat religius, dan pada saat bersamaan juga memiliki sisi tradisionalisme. Kondisi demikian praktik berimplikasi besar terhadap segala bentuk bangunan sosial keagamaan dan kebudayaan mereka, yang dalam banyak hal senantiasa memadukan antar keduanya aruz (baca: akulturasi). Hubungan agama dan tradisi tidak dalam arti saling mengasikan dan mempertentangkan, namun sebaliknya saling berhubungan dan menjalin dialog satu sama lain. Dilihat dari perspektif sosiologis, hubungan dialogis antara agama dan tradisi tersebut dipengaruhi oleh kultur keagamaan masyarakat Madura yang secara organisasi kelslaman lebih banyak dipengaruhi oleh tradisi ormas Islam *Nahdatul Ulama'* (NU).

Sebagai produk realitas keaslian kebudayaan dan tradisi daerah, *Dhâmmong* dapat ditemukan di seluruh daerah Madura, mulai daerah dari Kabupaten Bangkalan, Kabupaten Sampang, Kabupaten Pamekasan, terlebih Kabupaten Sumenep yang

notabene di kenal sebagai daerah pulau Madura yang paling identik dengan tradisionalisme. Hanya, meski *Dhâmmong* dapat ditemukan di setiap daerah Madura, menariknya tidak semua daerah memiliki pemaknaan sama. Setiap daerah mempunyai pandangan dan pendefinisian sendiri berdasarkan sudut pandang dan perspektif yang berlaku umum di lingkungan masing-masing. Jika ditinjau dari sisi sosiologis, keragaman makna tersebut tidak lepas dari kondisi geografis Madura sebagai daerah kepulauan. Merujuk pada penjelasan Hubb De Jonge, meski Madura dikenal sebagai daerah kepulauan, namun dalam sistem dan sosial kebudayaan, keberadaannya masih dapat dibelah menjadi dua kelompok besar, yakni Madura kutub barat yang terdiri Kabupaten Bangkalan dan Sumenep, dan Madura kutub timur, masuk dalam katagori ini adalah Kabupaten Sumenep dan Pamekasan. Jika merujuk pada hasil studi yang sudah banyak dilakukan sebelumnya, setidaknya terapat tiga (3) pemaknaan tradisi *Dhâmmong*; permohonan hujan kepada Tuhan Yang Maha Esa; 2) Permohonan keselamatan dan keberkahan; 3). Ungkapan rasa syukur kepada Sang Pencipta atas karunia dan rezeki yang mereka dapatkan dari hasil bekerja, baik dari kegiatan cocok tanam maupun melaut.

Pertama, Dhâmmong sebagai ritual permohonan turunya hujan. Umumnya ini dilakukan ketika terjadi musim kemarau panjang yang menyebabkan kekeringan dan krisis air, baik krisis untuk kebutuhan minum maupun untuk kebutuhan pertanian. Sebagai permohonan hujan, ritual tradisi *dhâmmong* dilakukan pada masa dan daerah tertentu saja. Di Madura sendiri, *Dhâmmong* seolah sudah menjadi ritual tahunan yang rutin diselenggarakan. Demikian maklum, mengingat kebanyakan daerah atau wilayah Madura rentan mengalami krisis air. Tidak seperti Pulau Jawa pada umumnya, Madura memiliki siklus iklim atau cuaca yang relatif tidak seimbang, di mana

masa musim kemarau seringkali jauh lebih panjang dan lama daripada musim penghujan, sehingga dengan mudah membuat kondisi setempat mudah tandus, kering, dan panas. *Kedua*, tradisi *dhâmmong* sebagai tradisi memohon keselamatan diri, atau dalam bahasa masyarakat Madura dikenal dengan istilah *slametan*. Dalam kultur masyarakat Madura, slametan dipahami sebagai ritual atau acara keagamaan khusus yang dilaksanakan pada masa atau hari-hari tertentu saja. Pada umumnya, ritual *slametan* berisikan pembacaan surat-surat tertentu Al-Qur'an seperti surat *yasin*, pembacaan sholawat dan syi'ir-syi'ir keislaman yang di dalamnya berisikan pujian kepada Tuhan, para Nabi, dan para *waliyullah*. Tujuannya tidak lain adalah memohon keberkahan, karuni dan kasih sayang tuhan agar memperoleh kebaikan dan rahmat hidup, baik rahmat untuk kehidupan di alam dunia, terutama untuk kehidupan di alam akhirat kelak. *Ketiga*, di samping memuat makna permohonan hujan dan keselamatan diri, tradisi *dhâmmong* juga memuat makna ucapan atau untaian syukur kepada tuhan atas segala rezeki dan karunia yang telah didapat mereka dari hasil bekerja selama satu tahun, baik dari pekerjaan sebagai petani maupun pelaut. Umumnya, kebanyakan masyarakat Madura mengistilahkan *dhâmmong* dalam pengertian demikian sebagai acara *syokkoran* (baca: *tasyakkuuran*). Secara etimologi, term ini memuat makna bersyukur atau terima kasih atas melimpahnya panen pertanian mereka. Menariknya, pada ritual ini setiap masyarakat ikut merayakan dengan membawa sebagian hasil panen mereka untuk disuguhkan sebagai jamuan di acara tersebut. Sebagian lainnya ada yang menyuguhkan dalam bentuk uang, mulai dari uang recehan logam hingga uang kertas. Menurut mereka, dengan membagikan sebagian hasil pertanian mereka, itu dipercaya dapat memberi keberkahan, sehingga rezeki yang didapat akan bernilai barokah, terhindar

dari segala bentuk balak dan musibah, dan mendatangkan kelancaran dan kemudahan untuk tahun-tahun berikutnya. Pada umumnya, tradisi *dhâmmong* dalam pengertian *tasyakkuran* umumnya dilakukan oleh masyarakat pada masa beberapa hari pasca panen. Dalam pelaksanaannya, ritual ini berlangsung secara hikmat dengan kehadiran tokoh agama kharismatik dari lingkungan masyarakat setempat seperti kyai, ulama, ustadz, dan sebagainya. Melalui upacara adat inilah kemudian tercipta hubungan baik antara Tuhan sebagai pencipta alam dan manusia sebagai makhluk-Nya, yang pada gilirannya tidak saja akan berimplikasi pada ketentraman batin manusia, namun juga pada keberkahan hidup secara menyeluruh, baik hidup di alam dunia maupun kehidupan di alam akhirat.

B. Masalah-masalah yang Timbul

Beberapa persoalan yang terjadi pada tradisi *Dhâmmong* di Madura yang perlu dikaji secara mendalam berkaitan dengan persepsi masyarakat Madura tentang *Dhâmmong*, pemahaman masyarakat Madura tentang fungsi *Dhâmmong* dalam kehidupan, pemahaman Masyarakat Madura tentang makna filosofis dari simbol-simbol perlengkapan sesajen dan musik dalam *Dhâmmong*, dan upaya-upaya masyarakat Madura melestarikan Tradisi *Dhâmmong*, serta nilai-nilai pendidikan Islam dalam tradisi *Dhâmmong*.

Beberapa persoalan kajian di atas akan terjawab melalui hasil penelitian yang difokuskan pada masyarakat Madura khususnya di Kabupaten Sumenep. Latar historis atau genealogis *Dhâmmong*, persepsi atau pandangan subjektif masyarakat di Madura terhadap *Dhâmmong* meliputi makna dan pengertiannya, pelaksanaan ritual dan beberapa bacaannya. Selain itu, permasalahan lain yang menjadi fokus permasalahan dalam kajian ini yaitu terkait berbagai upaya nyata yang selama

ini dilakukan masyarakat Madura untuk menjaga dan merawat tradisi *Dhâmmong*, ke semua persoalan di atas akan menjadi fokus kajian yang akan banyak dibahas dalam buku ini.

Pada tataran teoritiknya, kajian seputar tradisi *Dhâmmong* ini diharapkan dapat memberi sumbangsih besar terhadap perkembangan wacana atau diskursus keilmuan, khususnya yang bersentuhan dengan tema-tema kebudayaan Madura. Penguatan diskursus keilmuan tradisi *dhâmmong* dari perspektif sosiologis dan kebudayaan, selain diharapkan dapat memperkaya khazanah keilmuan, pun juga diharapkan dapat memberi sumbangsih nyata bagi penguatan dan keberlangsungannya. Dalam artian, melalui kajian ini ada harapan masyarakat dapat memahami *dhâmmong* dalam pengertian yang utuh. Baik pengertian secara historis, keunikan hingga makna yang terkandung dalam tradisi tersebut.

C. Catatan Ihwal Literatur

Kajian tentang Madura beserta segala bangunan kultur dan tradisinya, sesungguhnya sudah banyak dilakukan oleh para peneliti, dari berbagai perspektif: perspektif agama, politik, kebudayaan, pendidikan, dan ekonomi. Beberapa nama ilmuwan sosial besar yang pernah melakukan penelitian di Madura misalnya: Hubb De Jonge, Kuntowijoyo, Martin Van Bruinessen, dan Koentjoroningrat.

Kajian Madura dari perspektif keagamaan, pernah ditulis oleh Hubb De Jonge, *Agama, Kebudayaan, dan Ekonomi: Studi Interdisipliner tentang Masyarakat Madura* (1989).⁴ Jonge mengelompokkan Madura ke dalam dua kutub besar, yaitu Madura kutub Barat yang beririskan dua kabupaten di daerah barat, yakni daerah Bangkalan dan daerah Sampang. Sedangkan Madura kutub Timur beririskan dua daerah di

⁴Lihat Hubb De Jonge, *Agama, Kebudayaan, Dan Ekonomi, Studi Interdisipliner Tentang Masyarakat Madura* (Jakarta, Rajawali Press, 1989).

ujung timur Madura, yakni Pamekasan dan Sumenep. Namun demikian tersebut tidak berdampak pada perbedaan kebudayaan dan tradisi mereka secara menyeluruh. Karena secara sosiologis, baik Madura memiliki tipologi kebudayaan serupa yang sama-sama memuat dua nilai sekaligus, yaitu nilai tradisional dan nilai keagamaan.⁵ Baik itu kebudayaan yang berbentuk peribahasa seperti *buppa'*, *babhu'*, *ghuruh*, *rato*, kebudayaan dalam bentuk fisik seperti kerapan sapi, tarian pecut, tari samman dan sejenisnya, maupun kebudayaan yang berbentuk ritual seperti *dhâmmong*.

Dalam perspektif pendidikan keagamaan, salah satunya adalah karya Said Abdullah (2010), *Pesantren Madura, Jati Diri, dan Pencerahan Masyarakat*.⁶ Said menyimpulkan bahwa keberadaan pesantren di kalangan masyarakat Madura bukan saja sebagai lembaga keagamaan, tetapi juga merupakan cerminan karakteristik dan jati diri masyarakat setempat yang identik dengan ciri keagamaan yang moderat, penuh kehormatan, yang kesemuanya menitikberatkan pada dan kebudayaan, tradisi, dan adat lokal. Pendidikan pesantren pada gilirannya menjadi role model pembelajaran yang mengakar dalam bangunan dan tradisi pendidikan masyarakat setempat, yaitu pendidikan yang berorientasi pada keagamaan (Islam).⁷

Dalam perspektif kebudayaan, Kuntowijoyo melakukan kajian seputar hubungan tekstur ekologi masyarakat dengan perubahan sosial masyarakat Madura yang terjadi dalam

⁵Martin van Bruinessen, "Tarekat and Tarekat Teachers in Madurese Society". In *Across Madura Strait, The Dynamics of an Insular Society*, Edited by Kees van Dijk, Huub de Jonge, and Elly Touwen- Bouwsma (Leiden, KITLV Press, 1995), 23-35.

⁶Said Abdullah, *Pesantren, Jati Diri Dan Pencerahan Masyarakat*, I, I (Sumenep, Said Abdullah Istitute Publishing, 2007), 2-9.

⁷Kudrat Abdillah, "Hegemoni Religio-Kekuasaan dan Transformasi Sosial" 16 (2019), 16.

kurun waktu 1850 hingga 1940. Dalam penelitian dengan judul “*Perubahan Sosial dalam Masyarakat Madura; Madura 1850-1940 (1940)*”⁸ ini, Kuntowijoyo mendapati temuan, bahwa sebagai satuan ekohistora, Madura adalah wujud geografis yang khas, dirinya memiliki tekstur ekologi yang unik, berbeda daripada daerah di Jawa pada umumnya. Salah satu ke khasan sekaligus keunikan masyarakat Madura adalah pola pemukiman pola permukiman terpencar merepresentasikan jati diri dan kebudayaan mereka yang cenderung melakukan migrasi dan perantauan ke luar daerah.⁹

Masyarakat Madura memandang kebudayaan tidak hanya sebagai warisan leluhur yang bersifat simbolik dan ritual tahunan saja. Lebih dari itu, kebudayaan dan tradisi bagi mereka adalah kreasi leluhur yang di dalamnya berisikan seperangkat nilai, norma, dan ajaran tentang keluhuran, kebajikan, dan kebaikan dalam hidup.¹⁰ Karenanya, dalam kehidupan masyarakat setempat, kedudukan tradisi bukan saja berfungsi sekadar ritual, namun juga sebagai medium pembelajaran di level daerah untuk menjadikan masyarakat lebih bermoral, religius dan humanis. Nilai-nilai religius, humanis, dan moral inilah yang hingga saat ini juga ditemukan dalam setiap tradisi dan kebudayaan di Madura. Termasuk di dalamnya adalah tradisi dan kebudayaan *dhâmmong*.

Berdasarkan kajian-kajian sebelumnya, studi terkait tradisi *dhâmmong* sesungguhnya sudah banyak dilakukan, baik studi yang dihasilkan dalam bentuk penelitian seperti skripsi, tesis, maupun disertasi, hingga studi yang berbentuk jurnal dan

⁸Lihat Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial Dalam Masyarakat Agraris Madura 1850-1940* (Jogyakarta, Mata Bangsa, 2002).

⁹Waryani Fajar Riyanto, “Seni, Ilmu, dan Agama Memotret Tiga Dunia Kuntowijoyo (1943-2005) Dengan Kacamata”, *Jurnal Politik Profetik* 2, no. 2 (2013), 27.

¹⁰Edi Susanto, “Revitalisasi Nilai Luhur Tradisi Lokal Madura”, *Karsa, The Journal of Social and Islamic Culture* 12 (28 April 2012), 135.

artikel lepas. Dari semua studi terdahulu tersebut, sekurangnya ada dua hasil penelitian yang menurut hemat penulis memiliki relevansi dengan studi ini, yaitu tulisan dari Hêlène Bouvier yang berjudul, *Lebur: Seni Musik dan Pertunjukan dalam Masyarakat Madura*,¹¹ kemudian ada tulisan hasil penelitian dari Mohammad Hefni, *Dhâmmong Ghârâ'dem* di desa Talango Sumenep. Pada buku yang ditulis Bouvier, dirinya berusaha menelusuri tentang arti *dhâmmong* dan mendeskripsikannya dalam bentuk narasi. Dari penelusurannya tersebut, Bouvier mendapati temuan besar bahwa *Dhâmmong* ritual tradisional di kalangan masyarakat yang mengandung arti permohonan hujan. Menurut Bouvier, terdapat dua aktivitas utama dalam *dhâmmong*, yakni *mamaca* dan *ghardem*. Aktivitas *mamaca* berarti ritual yang berisikan beragam bacaan keagamaan, sedangkan *ngardhem* berarti permohonan. Sedangkan pada tulisan Mohammad Hefni, *Dhâmmong Ghârâ'dem* di Desa Talango Sumenep, dirinya lebih fokus pada kajian tentang *dhâmmong* ditinjau dari perspektif konstruksi sosial. Melalui kajian ini, Hefni hendak mencari tahu makna dan definisi *dhâmmong* berdasarkan pemaknaan subjektivitas individu. Dalam kajiannya ini, Hefni menganalisa tradisi *dhâmmong* berdasarkan teori konstruksi sosial Peter L. Berger, yang meliputi tiga konsep dasarnya, Internaliasasi, objektivikasi, dan terakhir ada eksternalisasi. Melalui kajiannya ini, Hefni mendapati hasil kajian yang hampir sama dengan temuan dari Bouvier sebelumnya, bahwa *Dhâmmong* sebagai ritual tradisional di kalangan masyarakat Madura, ritual memiliki arti sebagai medium permohonan masyarakat setempat terhadap Tuhan semesta alam agar diturunkan hujan kepada mereka. Hefni juga melanjutkan, dalam ritual *dhâmmong* ini proses

¹¹Hêlène Bouvier, *Lebur: Seni Musik dan Pertunjukan dalam Masyarakat Madura*, (Jakarta: Yayasan Obor, 2002), hlm. 180-186.

ritual dilakukan satu malam penuh, sampai nantinya hujan benar-benar turun dan membasahi daerah mereka.

D. Kerangka Teori Kajian

Sebagaimana telah dipahami bersama, Indonesia adalah negara kepulauan yang di dalamnya dipenuhi oleh ratusan bahkan ribuan pulau-pulau kecil. Sebagai negara kepulauan, sudah barang tentu di dalamnya dihuni oleh beragam suku dan etnis berbeda, sehingga berkonsekuensi pada munculnya keragaman sistem dan struktur sosial, keragaman pada wilalevel vertikal maupun horizontal. Pada level horizontal keragaman Indonesia dapat dilacak pada pluralnya kebudayaan, adat, dan tradisi yang tersebar luas di seluruh Indonesia. Bahkan hingga sampai pada dimensi paling sakral sekalipun, yakni menyangkut aspek keyakinan atau beragama, di mana di Indonesia ada banyak agama-agama dunia seperti Islam, Kristen, Budha, Hindu hingga pada agama kepercayaan yang dianggap sebagai agama paling tua yang benar-benar berasal dari bumi atau leluhur nusantara. Pada level vertikal, keragaman Indonesia tergambar jelas dari banyak etnisitas di Indonesia. Salah satunya adalah etnis Madura, satu dari sekian banyak etnis di Indonesia yang dalam banyak kajian ilmu sosial diketahui memiliki nilai khas dan kearifan lokal tertentu. Terutama nilai kearifan lokal yang bertumpu pada adat, tradisi dan kebudayaan. Salah satu nilai kearifan lokal yang dimaksud kita mengenalnya dengan istilah *dhâmmong*.¹²

Dalam kedudukannya sebagai nilai kearifan lokal, *Dhâmmong* dikenal dekat dengan kehidupan masyarakat Madura, bahkan telah tertanam kuat dari lintas generasi ke generasi. *Dhâmmong* dijalankan atas dasar kesadaran dan kolektivitas masyarakat setempat, mereka meyakini dan mempercayai bahwa dalam

¹²A. sonny keraf, *etika Lingkungan* (Jakarta: Kompas, 2002), 253-255.

tradisi *dhâmmong* ada, terdapat perangkat nilai keistimewaan tersendiri yang dapat menjadi medium tumbuh menyuburnya nilai-nilai spiritualitas diri. Tidak hanya itu, tradisi *dhâmmong* bagi kebanyakan masyarakat Madura adalah ritual terhadap ketuhanan yang tidak saja akan dapat menambah dimensi keagamaan pribadi seorang, namun lebih dari itu dapat menghadirkan kebaikan, karunia, cinta kasih, rahmat dan anugerah dari tuhan yang maha esa. Pemaknaan-pemaknaan seperti inilah yang dapat kita baca dari pengalaman-pengalaman subjektif tradisi *dhâmmong*, yang dalam banyak kesempatan diyakini dapat mendatangkan hujan ketika masyarakat mengalami situasi paceklik akibat krisis air atau kemarau berkepanjangan.¹³

Dan menariknya, di tengah memesatnya perkembangan teknologi dan perubahan sosial, serta semakin modernnya cara berpikir masyarakat seiring majunya ilmu pengetahuan, pada kenyataannya pemaknaan dan pandangan demikian hingga detik ini tetap berlaku, sehingga keberadaannya tetap dilestarikan oleh kebanyakan masyarakat. Pertanyaan besarnya sekarang, mengapa di tengah modernnya cara berpikir masyarakat, mengapa kebanyakan masyarakat Madura masih mempercayai tradisi *dhammomg* sebagai ritual permohonan hujan? Jawabannya jelas, yakni erat kaitannya dengan konstruksi sosial dan budaya masyarakat Madura yang dalam kehidupannya identik dengan dua nilai sekaligus, yakni nilai tradisionalis dan nilai religius. Jawaban ini selaras dengan tesis besar Michel Foucault, bahwa di dalam masyarakat berbasis tradisionalis, unsur dan bahasa agama lebih mudah dipercayai dari pada pertimbangan logis. Dimensi agama dengan segala bahasa mistik dan kemagisannya diyakini dapat menghadirkan

¹³Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normative versus Kebatinan* (Yogyakarta: LKiS, 1999)

ketenangan dan spiritual, sehingga dirinya dengan mudah dapat menarik perhatian masyarakat dan mengundang kepatuhan dan ketaatan luar biasa dari para pemeluknya.



Dialektika Budaya dan Agama



BAB II

DIALEKTIKA AGAMA DAN BUDAYA

A. Agama dan Budaya: Upaya Mencari Pola Relasi

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

Terlepas dari bagaimana kondisi keyakinan setiap segmen pemahaman, pada faktanya potret keberagaman semakin mengindikasikan pada tumbuh suburnya pola akulturasi, bahkan sinkretisasi lintas agama. Indikasi terjadinya proses dialektika antara agama dan budaya tersebut, dalam Islam dapat terlihat pada fenomena perubahan pada pola pemahaman keagamaan dan perilaku keberagaman¹⁴ dari tradisi Islam Murni (*high tradition*)¹⁵ misalnya melahirkan berbagai corak Islam lokal, seperti Islam Sunni, Islam Syi'i, Islam Mu'tazilah dan Islam khawarij (*low Tradition*).¹⁶ Dari tradisi Islam Sunni *ala* Indonesia, muncul Islam Sunni Muhammadiyah, Islam Sunni Nahdhatul Ulama, Islam Sunni Persis dan Islam Sunni al Washliyah. Bahkan lebih menyempit lagi, dari Islam Sunni *ala* NU, memanasifestasikan menjadi Islam Sunni NU-Santri, Islam

¹⁴M. Amkn Abdullah, *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama* (Jakarta: Muhammadiyah University Press, 2001), iii .

¹⁵Nur Khalik Ridwan, *Agama Borjuis: Kritik Atas Nalar Islam Murni* (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2004), 129-136.

¹⁶Bassam Tibi, *Islam and The Cultural Accomodation of Social Change* . Trans. Clare Krojzl (Boulder, Oxford: Westview Press, 1998), 8.

Sunni NU-Priyayi dan Islam Sunni NU-Abangan. Bahkan-lebih jauh-sangat memungkinkan akan tampilnya katagori dan corak keberagamaan pola dan model baru yaitu Islam ortodok, Islam moderat dan Islam liberal.

B. Proses Negoisasi Agama dan Budaya: dari Puritanisasi Agama Menuju Akulturasi Budaya

Adanya warna-warni ekspresi keberagamaan sebagaimana terlihat di atas mengindikasikan bahwa sedemikian kuatnya tradisi lokal dalam mempengaruhi karakter asli agama formalnya, dan demikian pula sebaliknya, adanya saling mempengaruhi itulah dalam Bahasa sosio-antropologinya dikenal dengan istilah “dialektika agama dan budaya”. Fenomena demikian, dalam perspektif ilmuwan antropologi dianggap sebagai proses eksternalisasi, obyektivasi dan proses internalisasi. Siapa membentuk apa, dan sebaliknya, apa mempengaruhi siapa. Bagaimana masyarakat memahami agama hingga bagaimana peran-peran lokal mempengaruhi perilaku sosial keberagamaan mereka¹⁷. Dengan begitu, mengkaji, meneliti dan menelaah secara empirik fenomena tersebut, jauh lebih penting dan memiliki nilai kontribusi akademik dari sekedar hanya melakukan penilaian normative teologis semata.

Fenomena dialektika tersebut, secara empiris tampak tumbuh subur dalam tradisi keberagamaan para peziarah muslim *kejawen* dengan *cultural space* (medan budaya) makam yang ada di suatu daerah wisata tertentu. Dari proses dialektika itu, secara umum dapat diketahui bahwa karakteristik peziarah muslim *kejawen* memiliki keunikan dan daya tarik tersendiri.. Unik dalam arti adanya pluralitas dan kompleksitas ekspresi

¹⁷Malcolm Waters, *Modern Sociological Theory* (London: Sage Publication, 1994), 35. Dia mnjelaskan bahwa terdapat tiga jenis proses dialektika yakni Society is Human Product, Society is an objective Reality and Society is Social Product.

keberagamaan yang bernuansa mistis, baik dari cara pemahaman keagamaan maupun dalam hal perilaku keberagamaannya. Misalnya dengan mendatangi medan budaya tertentu yang dianggap sakral, kramat maupun suci dan meyakini bahwa budaya ritual itu sangat potensial dalam memberi berkah kepada siapa saja yang berniat mencari keutamaan dari upacara atau keyakinan mistis itu. Selain itu, keunikan juga muncul ketika keberadaannya menjadi sebab munculnya subyektivitas penilaian keagamaan yang plural dari kalangan masyarakat muslim secara umum dan para pemerhati dan pengamat Islam yang datang dari luar komunitasnya. Dua keunikan inilah yang dianggap sebagai permasalahan yang menarik untuk dikaji. Inilah fakta empirik potret keberagamaan Islam yang tanpa disadari telah terbagi dalam dua tendensi. Tendensi pertama, lebih menggambarkan sebagai agama yang ada di masyarakat menggambarkan agama sebagaimana ada dalam teks.¹⁸ dan tendensi kedua, agama yang kompromistik terhadap realita.

Praktik keberagamaan kompromistik ini, suatu contoh perkawinan dua hukum perkawinan lokal dan Islam, dalam realitasnya sering kali mengandung dan—sekaligus mengundang—perdebatan dan polemik serius di kalangan masyarakat komunitas Muslim. Sebagian komunitas menegaskan bahwa perilaku demikian adalah perilaku syirik, khurofat, takhayul karena dalam praktiknya mereka selalu meyakini adanya kekuatan selain dan di luar ajaran Islam. Lebih jauh dari itu, komunitas ini semakin memerkokoh komitmen keberagamaannya untuk memberantas praktik ritual maupun praktik mistis senada. Komunitas inilah yang sering kali diidentifikasi sebagai kelompok muslim puritanis.¹⁹

¹⁸Roibin, *Relasi Agama dan Budaya Masyarakat Kontemporer* (Malang: UIN Malang Press, 2009), 71-72.

¹⁹Agus Maftuh Abegibriel, dan Ibida Syitaba, “Fundamentaisme Islam: Akar Teologis dan Politis”, dalam *Negara Tuhan: The Thematic Encyclopediadia* (Yogyakarta: SR Intrans

Namun demikian, terdapat juga komunitas lain yang berusaha mementahkan perspektif di atas yang mengatakan bahwa praktik seperti itu dianggap sah-sah saja dalam agama dengan sebab untuk sampainya komunikasi kepada Tuhan bagi komunitas ini diperlukan adanya perantara -yang dalam Bahasa agama Islam disebut dengan istilah *Wasilah*. Dalam perspektif kelompok ini, *wasilah* tersebut sering kali terdapat di tempat-tempat suci (*sacral*) yang kerap mereka datangi²⁰

Sementara itu, muncul pula kelompok lain yang lebih ekstrem yang menyatakan bahwa perilaku seperti itu-dalam perspektif kelompok ini—hanya akan membuat umat Islam menjadi malas bekerja. Dalam pandangan kelompok ini, bagi umat Islam yang ingin kaya, tidak ada cara lain, kecuali kerja keras, ulet, tekun dan tawakkal.²¹

Keragaman ekspresi keberagaman tersebut, baik yang muncul dari praktik komunitas masyarakat muslim kejawaan maupun dari subyektivitas penilaian keagamaan yang datang dari luar komunitasnya, secara substansial menunjukkan adanya perbedaan perspektif tentang tarik menarik pola relasi antara agama dan budaya dimaksud. Dengan cara demikian, sebagian di antara mereka optimis bahwa Islam akan lebih berkembang dinamis secara lebih efektif. Sementara yang

Publishing, 2004), 449-555. Bandingkan dengan Ulil Abshar Abdalla, *Islam Liberal dan Fundamental*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003), 14.

²⁰Roibin, "Agama dan Budaya: Relasi konfrontatif atau Kompromistik", *Jurnal Hukum dan Syariah*, Vol. 1, No. 1, 2010, 2.

²¹Nur Kholik Ridwan, *Agama Borjuis: Kritik Atas Nalar Islam Murni* (Yogyakarta, Ar Ruzz Media, 2004), 129-136. Dikatakan bahwa Nalar Islam Murni selalu dijumpai kredo-kredo tentang sikap seorang muslim dalam menghadapi budaya sekularitas dan modernitas. Sikap kemandirian Islam selalu menawarkan pada nilai-nilai otentisitas, ketika berhadapan dengan entitas-entitas budaya lain, mereka selalu mengklaim bahwa Islam mempunyai corak dan nilai-nilai tersendiri. Sehubungan dengan itu, Dr, Kuntowujoyo menegaskan bahwa untuk terhindar dari mitologisasi, maka orang harus mengenal teknologi, meskipun teknologi -secara serta merta—tidak bisa meniadakan mitos secara drastis. Cara kedua adalah dengan melakukan gerakan TBC sebagaimana yang dilakukan oleh kalangan Islam puritanis.

lainnya justru sebaliknya, Islam akan menjadi terkontaminasi dengan keruhnya budaya luar, dan secara perlahan-dan pasti—akan menggeser-memarginalisasikan—originalitas Islam itu sendiri.

C. Epistemologi Dialektis Antara Agama dan Budaya; Perspektif Antropolog

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

Edward Burnett Taylor dalam karyanya *The Primitive Culture* menegaskan bahwa kognisi manusia dipenuhi dengan mentalitas agama dengan bukti bahwa tema-tema kajian yang menjadi bahan perbincangan di antara mereka ketika itu adalah sifat dan asal usul kepercayaan keagamaan, hubungan logis dan historis antara mitos, kosmos dan ritus.²² Hal yang sama juga ditegaskan oleh J. Frazer, yang menurutnya agama adalah sistem kepercayaan,²³ yang senantiasa mengalami perubahan dan perkembangan sesuai dengan tingkat kognisi seseorang.

Dalam literature lain, Taylor menegaskan bahwa agama manapun pada hakikatnya selalu mengajarkan kepercayaan (*credo*) terhadap spirit. Dengan kata lain, mengajarkan kepercayaan terhadap pemberi inspirasi dalam kehidupan, baik melalui agama formal maupun non formal. Bagi Taylor, keduanya

²²Edward B. Taylor, *Primitive Culture* (London: J. Murray, 1891), h. 135. Bandingkan Nuruddin, *Agama Tradisional: Potret Kearifan Hidup Masyarakat Samin dan Tengger* (Yogyakarta, LKiS, 2003), 126.

²³J.G.Frazer *The Golden Bough* (New York: MacMillan, 1911), h. 420, Lihat juga Nuruddin, *Agama Tradisional*, 126-127. Sebagai bahan pengayaan baca juga James P. Spradley, *Metode Etnografi* Terj, Misbach Zulfa Alzabet (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997),

tidak ada perbedaan yang signifikan, yang membedakan adalah masyarakat pengonstruksinya. Agama dengan seperangkat tata aturan ajarannya adalah hasil konstruksi penciptanya, sementara mitos adalah hasil konstruksi kognisi manusia. Jika melalui agama formal, maka seseorang harus meyakini konsepsi-konsepsi, kiasan-kiasan ajaran teks keagamaan masing-masing. Sementara jika melalui agama non formal, maka seseorang dikonstruksi untuk meyakini hasil imajinasi kognisi seseorang yang terkonsepsikan secara sistematis dan filosofis yang memiliki makna dalam realitas, yang disebut dengan mitos tersebut.

Dia merasakan bahwa karakteristik semua agama-baik kecil maupun besar, kuno maupun modern, formal maupun non formal—senantiasa mengajarkan kepercayaan kepada spirit itu. Ia menyebutkan bahwa dalam agama telah terjadi hubungan yang intens antara ritual dengan kepercayaannya, antara ritual dan mitos.²⁴ Kondisi inilah yang menyebabkan perjumpaan religi (agama), mitos dan magi dalam tataran empiris terjalin dengan begitu kuat.²⁵

Dengan kata lain, mitos acap kali menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari agama, karena agama manapun dalam realitasnya senantiasa sarat dengan hadirnya praktik mitos itu.²⁶ Sementara itu, dalam pandangan Puerson, mitos juga berfungsi sebagai layaknya fungsi agama formal, yaitu sebagai alat pembenaran (pedoman) dari suatu peristiwa tertentu atau sebagai arah bagi kelompok pendukungnya,²⁷ selain juga menjadi alat legitimasi kekuasaan bagi pihak-pihak yang

²⁴Daniel L. Pall, *Seven Theories of Religions* (New York:MacMillan, 1970), 20.

²⁵Jacob Vredenberg, *Bawean dan Islam Jilid VIII* (Jakarta: INIS, 1990), 26.

²⁶Frazer, *The Golden*, h. 420-421.

²⁷Djunaidy Ghony, "Mitos dan Praktik Mistik di Makam KH Hasan Syaifurrisal Desa Karangbong Pajajaran Probolinggo", *Jurnal Pendidikan Islam* Vol, 1 No. 2, 86.

berkepentingan²⁸ Selanjutnya, Jamhari menambahkan bahwa mayoritas agama senantiasa memuat ekplanasi mitos, utamanya dalam hal asal mula jagad raya, kelahiran, penciptaan, kematian dan disintegrasi,²⁹ serta berbagai (*chaos*). Meskipun demikian kuatnya pola relasi agama dan mitos dalam faktanya ia tetap kurang memperoleh respon positif dari kalangan komunitas Islam puritanis³⁰

Kemudian dalam perspektif Clifford Geertz, juga menguatkan logika pemikiran di atas. Agama-dalam perspektif Geertz bukan hanya menyangkut masalah spirit, melainkan juga telah terjadi hubungan intens antara agama sebagai sumber nilai dan agama sebagai sumber kognitif.

Pertama, agama merupakan pola bagi tindakan manusia (*pattern for Behaviour*). Dalam hal ini menjadi pedoman yang mengarahkan tindakan manusia. *Kedua*, agama merupakan pola dari tindakan manusia (*pattern of behaviour*). Dalam hal ini agama dianggap sebagai hasil dari pengetahuan dan pengalaman manusia yang tidak jarang telah melembaga menjadi kekuatan mistis. Karena itu agama dalam perspektif yang kedua ini sering kali dipahami sebagai bagian dari sistem kebudayaan³¹ yang tingkat efektivitas fungsi ajarannya terkadang tidak kalah dengan agama formal. Itulah sebabnya, mengapa mitos menjadi suatu keniscayaan adanya, sebagaimana keniscayaan agama itu sendiri bagi manusia.

Respon demikian tidak hanya dari kalangan antropolog saja, kalangan Islamolog-terutama kalangan liberal-juga menaruh

²⁸Kisah tentang Kanjeng Ratu Kidul bagi kalangan masyarakat Jawa yang tinggal di sepanjang selatan pulau Jawa adalah contoh dari mitos semacam ini, Periksa Kuntowidjojo, *Selamat Tinggal Mitos dan Selamat Datang Realitas* (Bandung: Mizan, 2000), 40. Dalam perspektif Kuntowidjojo, dalam rangka melegitimasi kekuasaan raja, Majapahit mempunyai Pararaton dan Mataram mempunyai Babat Tanah Jawi.

²⁹Djunaidi Ghony, "Mitos dan Praktik Mistik, 86.

³⁰Ridwan, *Agama Borjuis*, 49-214.

³¹Nursyam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2005), 1.

respon pemahaman keagamaan yang serupa, yakni bahwa agama yang tampil di tengah masyarakat (keberagamaan) akan senantiasa beradaptasi dengan zamannya (kontekstual).³² Ia tidak lagi merupakan representasi wahyu murni yang terpisah dari subyektivitas penafsiran manusia, melainkan ia telah menyatu dan bersinergi dengan kehidupan manusia yang plural. Dengan demikian, praktik keberagamaan di masyarakat merupakan hasil dialektika kompromistik antara ajaran Tuhan dan penalaran subyektif manusia yang disebut dengan mitos. Logika ini dapat diilustrasikan bahwa pada saat kita meyakini kebenaran hasil tafsir ulama tertentu, berarti kita telah meyakini mitos dari mufasir tertentu pula. Tafsir bukanlah murni Wahyu Tuhan melainkan di dalamnya telah terdapat perpaduan pandangan (integrasi perspektif), yaitu pandangan pencipta yang melekat pada maksud teks dengan pandangan manusia terhadap ajaran teks.

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

Implikasi metodologis pemahaman keagamaan di atas melahirkan pemahaman bahwa agama dianggap sebagai tindakan untuk mengikuti syara yang subyeknya adalah manusia. Pandangan ini mengandung pengertian bahwa agama adalah otoritas subyektif manusia yang dikomunikasikan melalui *syara'*. Hal ini sama artinya dengan penegasan bahwa

³²Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique Of Development Ideologies*. (Chichago: University of Chichago Press, tt), 243-244.

agama adalah tindakan manusia yang sangat subyektif untuk mengikuti Syara'. Dengan lain perkataan dapat ditegaskan bahwa agama adalah hasil dialektika kompromistik dari wahyu dan pengalaman subyektif manusia. Agama bagi kalangan ini bukan semata-mata diarahkan pada keprihatinan vertikal, tetapi lebih dialamatkan pada tataran moral horizontal. Karena itu, -bagi kalangan pemikir belakangan ini—agama mesti sesuai dengan konteks zamannya, lebih bersifat liberal dan fungsional sekaligus aplikable dalam menangani persoalan kemanusiaan riil, sekalipun aspek otentisitas dari agama tetap dipertahankan.³³

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

³³Abd A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam ke Islam liberal: jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2003), 16.

realitasnya merupakan agama dengan dan arena keputusan dan pilihan manusia yang menghayatinya.³⁴

Keduanya-Kung dan Kleden-berkesimpulan bahwa agama adalah sudah barang tentu merupakan suatu keputusan yang dihasilkan setelah terjadinya suatu proses dialektika antara agama sebagai sumber nilai dan agama sebagai hasil pengalaman kemanusiaan.

Agama tidak hanya dipotret dari tradisi besarnya (*high tradition*), yaitu hanya dengan melalui pedoman nashnya saja, tetapi agama akan dipotret dari perilaku dan pengalaman sosial keberagamaannya, yaitu agama yang sudah banyak dipengaruhi oleh tradisi kecil (*low Tradition*). Ernest Gellner menyatakan bahwa dalam setiap wilayah tradisi besar pasti disertai dengan tradisi kecil³⁵. Arkoun juga menegaskan bahwa Islam-dengan huruf besar-selalu disertai dengan Islam huruf kecil.

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

³⁴Roibin, *Relasi Agama dan Budaya*, 78.

³⁵Ernest Gellner, *Post Modernism, Reason and Religion*. (London: Routledge, 1992), 1.

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

D. Dimensi Teologis dan Antropologis Ajaran Langit dan Ajaran Bumi

Klaim-klaim kebenaran tersebut di atas, pada hakikatnya bertitik tumpu pada akar pemahaman mengapa manusia diciptakan dan untuk apa ia diciptakan. Secara teologis-normatif, Al-Qur'an menjelaskan alasan mengapa Allah menciptakan alam semesta, utamanya langit dan bumi serta yang mengantarainya, Allah menciptakan semua itu dengan *Al-Haqq*³⁶ (sungguh-sungguh). Diciptakan langit dan bumi serta yang mengantarainya, tidak lain adalah sebagai tanda-tanda (*ayat*) kebesaran-Nya agar manusia mengabdikan kepada-Nya serta tidak menyombongkan diri.³⁷ Dengan lain perkataan, agar manusia tidak berpaling dari-Nya, lebih-lebih menyekutukan-Nya (*shirik*)³⁸, karena memang hanya manusia yang diberikan potensi oleh-Nya untuk menjadi Khalifah di muka bumi. Ibn Arabi³⁹ mendeskripsikan dengan jelas logika penciptaan Allah terhadap manusia. Ia mengatakan tujuan Allah menciptakan manusia tidak lebih sebagai upaya penampakan atas sifat-sifat-Nya (*tajalli, teofani*). Penciptaannya memancar bukan dari ketiadaan, melainkan dari sesuatu yang berbeda dari dirinya sendiri, dari sesuatu yang bukan Dia, melainkan dari wujud

³⁶Al. Qur'an QS. 21 (al-Anbiya') ayat 16

³⁷Al Qur'an QS.3 (Al Imran) ayat 190-191

³⁸Al Qr'an QS. 31 (Luqman) ayat 13, 15

³⁹Istilah ibn Arabi antara lain adalah *al Haqqu al-Makhluqu Bihi* (Tuahn yang olehnya dan padanya segala wujud diciptakan/pencipta ciptaan), *al Haqqu al-Mutakhayyalu* (Tuhan yang tercipta dalam berbagai keyakinan), *tajdidu al-Khalq* (perulangan penciptaan). Periksa Henry Corbin, *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibnu 'Arabi* ter. M. Khozin dan Suhadi (Yogyakarta: LKiS, 2002), 237-238.

fundamentalnya, dari potensi-potensi yang tersembunyi dalam wujudnya sendiri.⁴⁰

Mulanya dalam kehidupan ini hanya ada satu wujud Tuhan sendirian dalam Zatnya yang tidak dikenal. Tuhan sedih karena kesendirian primordial yang membuat Dia merindu untuk memanifestasikan Dia untuk Dirinya sendiri seperti halnya Dia memanifestasikan dirinya untuk makhluk. Dalam sebuah hadits Qudsi disebutkan: “Aku adalah perbendaharaan yang tersembunyi, sementara Aku ingin untuk dikenal, itulah sebabnya mengapa Allah menciptakan makhluk, agar Ia dikenal oleh mereka”⁴¹

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

Meski demikian idealnya, ikatan keyakinan yang mengontruksi hubungan antara manusia dengan Tuhannya, namun dalam tataran praktis (praxis sosial keberagamaan), keragaman dan pasang surut keyakinan manusia itu selalu terjadi. Keragaman keyakinan itu misalnya manusia beragama dengan cara *primitive*, *klasik* dan ada kalanya dengan cara *modern*. Dalam pandangan Auguste Comte. Perspektif demikian bukan sesuatu yang mustahil, karena dalam pandangannya ada tiga tahapan hukum perkembangan manusia, yaitu teologis, metafisik sampai positivistik⁴². Demikian juga van Puerson menyatakan bahwa perkembangan manusia itu diawali oleh dunia mistik,

⁴⁰Ibid., 237.

⁴¹Ibid.

⁴²Koentowibisono, *Ilmu Pengetahuan Sebuah Sketsa Umum Mengenai Kelahiran dan Perkembangannya* (Yogyakarta: Fakultas Filsafat UGM, 1999), 13-14.

ontologis hingga fungsionalis.⁴³

Sehubungan dengan teori di atas, keyakinan manusia yang mengarah kepada praktik memersonifikasikan alam sebagai Tuhan (*mitologi alam*), memersonifikasikan roh-roh leluhur sebagai Tuhan (*animism*), meyakini benda-benda yang dianggap memiliki kekuatan magis (*dinamisme*) tidak bisa dihindarkan lagi, bahkan secara kuantitatif keyakinan mereka yang mengarah kepada praktik dinamisme dan animinisme itu tidak menutup kemungkinan lebih dominan. Sekalipun dalam keyakinan mereka yang paling dalam tetap mengatakan bahwa perilaku ini tidaklah berarti politeisme atau syirik, karena adanya Tuhan yang Esa, bagi mereka tidaklah disangkal.⁴⁴

Karena itu manusia bisa saja menyembah benda-benda hidup, tetumbuhan, berhala, Tuhan yang ghaib, seorang manusia yang kudus atau suatu karakter yang jahat. Manusia bisa menyembah apa saja yang mereka miliki, namun dalam batin mereka tetap mampu membedakan keyakinan-keyakinan religious itu dari yang bukan religious.⁴⁵ Dalam konteks yang sama, Mohammad Iqbal menegaskan bahwa dorongan manusia untuk menyembah Tuhan merupakan suatu keniscayaan yang pasti, Mayoritas manusia-baik terus menerus maupun sesekali saja-selalu mengikutsertakan acuan ke arah ideal itu dalam dadanya. Orang buangan yang paling hina sekalipun akan dapat merasakan dirinya nyata dan sah dengan perangkat pengenalan terhadap yang lebih agung dan tinggi ini.⁴⁶

⁴³Ibid. 14.

⁴⁴Rachmat Subagya, *Agama Asli Indonesia*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1979), 64-65.

⁴⁵Ibid., 70-71

⁴⁶Salah satu unsur yang membentuk religi adalah keyakinan, Ia adalah salah satu unsur dari system ideologis. System itu sendiri adalah salah satu wujud inti kebudayaan. Karena itu, religi merupakan bagian dan terbentuk dalam ruang lingkup kebudayaan manusia. Keyakinan itu sendiri belumlah dapat dianggap sebagai religi. Ia baru dikatakan sebagai religi jika menyatu dengan ritual/upacara. Kedua esensi ini saling memperkuat, keyakinan menggelorakan upacara dan upacara menguatkan keyakinan. Ritual itu berfungsi sebagai media untuk mengkomunikasikan keyakinan manusia terhadap obyek adikodratinya. Antara satu dengan yang lainnya tidak bisa dipisahkan dan saling jalin berkelindan. Hanya saja untuk mempermudah dalam pengkajiannya, religi dapat divi-

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

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

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

sualisasikan melalui aspek keyainan maupun melalui jalur upacara. Periksa Noorid Haloe Radam, *Religi Orang Bukit*, (Yogyakarta: Yayasan Semesta, 2001), 1-2.



Proses dan Pola Minta Hujan dalam Tradisi Nusantara



BAB III

PROSES DAN POLA MINTA HUJAN DALAM TRADISI NUSANTARA

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

Dalam kehidupan di Nusantara ada banyak unsur budaya menjadi rutinitas yang “seakan” dipandang “suci” dan bersenyawa dengan agama. Di Nusantara, sejak awal berlaku semboyan *Adat Basandi Syara’, Syara’ Basandi Kitabullah* (adat bersendi Syari’at dan Syari’at bersendi Kitab Allah SWT) yang merupakan semboyan hidup pada masyarakat Minangkabau⁴⁷ bahkan juga masyarakat Nusantara lainnya, semisal Gorontalo.⁴⁸

Lebih jauh, KH. Hasyim Muzadi menyatakan bahwa Ngayogyakarta Hadiningrat adalah wujud nyata dari perpaduan antara agama, negara dan budaya dan hal itu merupakan hasil *mujahadah* para wali Allah yang memasukkan Islam ke Indonesia. Indonesia berbeda dengan Timur Tengah yang memiliki 32 negara,

⁴⁷Ketika berkunjung ke Padang Sumatera Barat, kita akan mendapati Nuansa Islam yang sedemikian kental. Daerah Minangkabau juga merupakan penghasil ulama Nusantara. Tak heran karena masyarakat Minangkabau terkenal menerapkan kehidupan yang Islami berpadu dengan adat istiadat lokal, Tatanan yang dipegang erat sebagai dasar hubungan adat dan agama adalah ungkapan Adat Basandi Syara’ Syara’ basandi Kitabullah.

⁴⁸Arwildayanto, “Manajemen Adat Basandi Syara’ Syara’ Basandi Kitabullah Menjadi Perilaku Pendidik dalam Konstelasi Pewarisan Nlai-Nlai Budaya lokal”, Harto Malik, ed. *Cakrawala Perubahan Merangkai Gagasan, Kebijakan dan Harapan* (Gorontalo: Universitas Negeri Gorontalo Press, 2013), h. 301-307.

tetapi budayanya satu, dari Saudi Arabia sampai Libya, sama saja. Adapun Indonesia, satu negara tetapi memiliki banyak sub budaya. Dan masing-masing sub budaya tidak sama adat istiadatnya.⁴⁹

Dengan demikian, budaya lokal yang sejalan dengan agama—untuk sebagian besar masyarakat Nusantara—tetap dipelihara, kecuali mereka yang telah mengalami gerakan purifikasi. (gerakan yang berusaha memurnikan agama semurni murninya).⁵⁰ Gerakan purifikasi⁵¹ semisal Muhammadiyah, dan organisasi sosial Islam yang seide, memang berusaha mengeliminasi adat yang berkembang di masyarakat dan berusaha membid'ahkannya, Adat bagi kalangan ini benar-benar diposisikan pada titik nadir dan nirmakna.

Masyarakat kita, terutama masyarakat Madura adalah Masyarakat Nahdhatul Ulama—yang sedemikian menghargai adat dan budaya sehingga hubungan adat dan agama diletakkan pada posisi akomodasionistik kompromistik—saling isi mengisi—dan tidak diposisikan pada konfrontatif -bipolaristik.

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

⁴⁹KH. Hasyim Muzadi, *Islam Sejati Islam Dari Hati*. (Bandung:Noura Books,2019), hlm.113-114.

⁵⁰Edi Susanto, “The Puritanism of The Progressive Traditionalism: Dynamics of Religious Life in Madura in Perspective on Conflict Theory of Lewis Coser”, *Al Tahrir Jurnal Pemikiran Islam* Vol. 18 No, 2 Desember 2018, hlm. 415-437.

⁵¹Purifikasi berasal dari kata *purify* yang artinya membersihkan, memurnikan atau mensucikan. Periksa John Echols & Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 1996), h.457. Secara terminology -merujuk pada Khaled Aboe el Fadl-- purifikasi merujuk pada keyakinan absolutism yang tidak mengenal kompromi dan dalam banyak hal otoritasnya cenderung *puris* yakni tidak toleran terhadap berbagai sudut pandang yang berkompetisi dan memandang realitas plural sebagai bentuk kontaminasi atas kebenaran sejati, Periksa Khaled Aboe el Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*. Terj. Helmi Mustofa (Jakarta: Serambi, 2006), hlm. 29. Bandingkan Edi Susanto, *Puritanisme di Kantong Tradisionisme Progresif Studi Atas Dinamika Kehidupan Beragama di Madura Perspektif Teori Konflik Lewis Coser* (Kuningan: Goresan Pena, 2019), hlm. 25.

budaya minta hujan. Di antaranya adalah budaya-budaya sebagai berikut:

A. Tradisi *Armarohimin*

Tradisi *Armarohimin* adalah tradisi Minangkabau tepatnya tradisi pada Nagari Taram Kecamatan Harau Kabupaten Limapuluh Kota Minangkabau Sumatera Barat.⁵²

Tradisi yang dikenal dengan nama *Armarohimin* ini dilaksanakan oleh masyarakat Nagari Taram pada saat terjadi kemarau panjang, dan masyarakat tidak melaksanakan shalat istisqa' sebagaimana tradisi Islam yang telah diajarkan oleh Rasulullah Muhammad SAW.⁵³ Pada biasanya tradisi ini dilaksanakan ketika tidak turun hujan selama dua sampai tiga bulan. Pada prosesnya, sebelum tradisi ini dilaksanakan, terlebih dahulu masyarakat melaksanakan *tradisi tolak Bala* dan *tradisi doa qunut*. *Doa qunut* dilaksanakan setelah shalat Jum'at selama dua sampai tiga kali pelaksanaan shalat Jum'at, dan jika masih tidak turun hujan turun barukah masyarakat, melaksanakan *tradisi Armarohimin* tersebut.

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

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

1. Wahai Yang Maha Penyayang 2x Ya Allah Yang Maha Penyayang berikanlah kelapangan kada kaum Muslimin.
2. Wahai Tuhan Kami Yang Maha Mulia. Wahai Tuhan Kami Yang Maha Penyayang. Ya Allah Yang Maha Pemurah lagi Maha

⁵²Ilham Halid, "Tradisi Minta Hujan Armarohimin", Wacana Etnik Jurnal Ilmu Sosial dan Humaniora, Volume 2 Nomor 1 April 2011, hlm.11-12

⁵³Ibid, hlm. 17.

- Penyantun. Engkaulah pemberi nikmat terhadap orang-orang yang meminta pertolongan,
3. Kami tidak meminta selain kepada-Mu, karena kekuasaan-Mu sangat luas. Allah sudah ada sebelum semuanya binasa dan sebelum semuanya di dunia dan agama.
 4. Tidak ada Tuhan kami selain-Mu ya Allah Yang Maha Berkecukupan, Wahai Yang Maha Tinggi, Yang Maha Kuat dan Teguh.
 5. Wahai Tuhan kami Yang Maha Mengabulkan Engkau Maha Mendengar Lagi Maha Dekat. Ya Allah Yang Luas lagi Maha Menjaga, maka lihatlah oleh-Mu orang-orang mukmin
 6. Sebuah pemandangan berguguran para makhluk dan banyaknya cobaan-cobaan Ya Allah, penderitaan itu ada setiap waktu terus-menerus.
 7. Kami mohon pada-Mu berilah keteguhan kepada mereka hukum Allah memberantas orang-orang yang dengki dan membalas orang-orang yang zalim.
 8. Dosa akan gugur pada orang-orang yang bersalah apabila mereka sudah bershalawat. Allah menyuruh orang-orang saleh mencintai kaum yang saleh juga.
 9. Tiap-tiap yang haram menghilangkan kemulyaan makanan. Allah memisahkan antara makhluk yang mempercayai orang-orang penakut.
 10. Ya Allah turunkanlah hujan yang bermanfaat pada kami tahun ini, hujan yang memberi berkat selama-lamanya. Allah akan menurunkannya tiap tahun pada orang-orang yang giat bekerja.
 11. Ya Tuhan kami, kami selalu bersyukur dan menepati janji pada kaum muslimin. Allah mengirim orang-orang yang terpercaya pada kaum terdahulu.

12. sebagai pengikut Rasul, berilah keteguhan pada kami, agar selalu menerima apa yang Kau beri. Ya Allah kabulkanlah kepada kami perkataan Rasul “Tuhan, perkenankan untuk kami”.
13. Ya Tuhan Kebesaran-Mu dan perbuatan-Mu yang bagus. Ya Allah pada-Mulah kami menggantungkan harapan yang panjang, maka masukkanlah kami ke dalam kelompok orang-orang saleh.
14. Ya Tuhan, berilah petunjuk kepada kami tidak perbuatan yang tidak pasti tunjukkanlah kami tempat berpijak, wahai yang selalu mendengar orang-orang yang kesusahan,
15. Wahai Yang Maha Mengampuni sekalian doa-doa. Wahai Yang menutupi segala aib. Ya Allah yang selalu membukakan jalan dalam setiap kesulitan-kesulitan, maka bukakanlah untuk orang-orang beriman
16. Kemudian solawat dan salam kepada penolong makhluk (Rasulullah). Ya Allah berikanlah kepadanya nikmat yang mulia dan sahabat serta para pengikutnya.
17. Wahai yang Maha Tinggi lagi Mulia 3x. Wafatkanlah kami dalam agama Islam.⁵⁴

B. Tradisi *Tiban*

Tradisi *Tiban* berasal dari daerah Jawa, tepatnya Jawa Timur yaitu Kabupaten Trenggalek⁵⁵ dan berkembang melalui program transmigrasi di daerah Lampung, tepatnya di desa Bauh Gunung Sari kecamatan Sekampung Udik Kabupaten Lampung Timur.⁵⁶ Kata *tiban* sendiri berasal dari kata *tibo*

⁵⁴Ibid, hlm. 19-20.

⁵⁵Habib Wahidatul Ikhtiar, *TradisiTiban di Kecamatan Trenggalek Dalam Perspektif Fiqh*. Skripsi (Tulungagung: IAIN Tulungagung, 2014).

⁵⁶Lia Anjarwati, *Upacara Tradisi Tiban (MintaHujan) dalam Perspektif Dakwah (Studi Kasus Desa Bauh Gunung Sari Kecamatan Sekampung Udik Kabupaten Lampung Timur)*, Skripsi. (Lampung: UIN Raden Intan Fakultas Dakwah dan Ilmu Komunikasi, 2018),

yang artinya “jatuh” maksudnya jatuh air dari langit, sehingga artinya adalah turun hujan.

Dalam prosesnya, tradisi *tiban* ini tidak dilaksanakan setiap hari atau tidak setiap tahun dilaksanakan, tetapi dilaksanakan setiap terjadi kemarau panjang. Dalam pelaksanaannya, tradisi *tiban* didahului dengan Shalat istisqa sesuai dengan syari’at Islam. Baru kemudian dilaksanakan tarian *tiban* dengan lokasi yang berpindah-pindah tempat, baik di lapangan atau di ladang-ladang,--yang kering kerontang-- baru kemudian terdapat dua—atau lebih dengan jumlah tidak dibatasi, asal punya keberanian untuk kena pecut-- orang saling adu memukulkan pecut -yang terbuat dari lidi atau *sodo aren*—yang dalam permainan ini tidak ada (dilarang keras) emosi atau dendam karena terkena pecutan lawan. Bagian yang terkena pecutan lawan itu tidak boleh dari leher ke atas, yang diperbolehkan adalah bagian dari dada ke bawah. Aksi saling cambuk -dengan tanpa dendam, dari wilayah dada ke bawah itu—dilakukan terus menerus sampai ada darah yang menetes, dan tetesan darah itu menunjukkan akan turunnya hujan dan berakhirnya musim kemarau.⁵⁷

Sejarah *tiban* sesungguhnya secara kronologis adalah sebagai berikut: Pada awalnya masyarakat Kabupaten Trenggalek adalah masyarakat petani yang mengolah sawahnya secara tradisional dengan menggunakan bajak dan kerbau, dengan semangat guyub, rukun dan bekerja sama sehari-hari. Seiring dengan datangnya musim kemarau panjang, maka persediaan air semakin menipis dan akhirnya tidak cukup untuk memandikan kerbau. Akhirnya terjadilah perselisihan antar warga terkait dengan masalah air ini, dan akhirnya berujung pada perebutan dan perkelahian dan cambuk yang awalnya digunakan sebagai *angon* kerbau berubah senjata saling memukul yang lain, sampai

⁵⁷Ibid, h. 49-51.

akhirnya darah menetes dan setelah lama saling memukul akhirnya suasana berubah menjadi mendung dan kemudian turun hujan dengan derasnya.⁵⁸

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

Dengan demikian, tampak jelas bahwa dilaksanakannya tradisi *tiban* setidaknya terdapat beberapa nilai yang terpuji di dalamnya, yakni, *pertama*, terjadinya musim kemarau berkepanjangan, mereka mengantisipasinya dengan mengadakan shalat istisqa' dan melengkapinya dengan tradisi *tiban*, artinya agama sebagai jati diri asasi manusia tetap mereka laksanakan seiring dengan kesadaran manusia selaku hamba (*abdullah*) yang harus tunduk dan patuh pada Tuhannya, dan pada sisi lain, mereka juga memelihara warisan budaya yang penting untuk diteladani dan dipelihara eksistensinya di tengah dinamika kehidupan sosial *kedua*, meminta hujan dengan cepat dan segera kepada yang kuasa, baik secara agama (shalat istisqa') dan memelihara tradisi yaitu melaksanakan tradisi *tiban*. *Ketiga*, melestarikan adat dan warisan leluhur dan menjadi kebanggaan sendiri untuk desa yang melaksanakannya. Mereka akan dianggap sebagai sosok dan figur yang memelihara budaya dan tradisi serta tidak tergerus oleh budaya *luar* yang kini sedemikian populer di tengah dinamika kehidupan sosial.

⁵⁸Ibid., hlm. 55-56.

C. Tradisi *Ujungan*

Tradisi *Ujungan* merupakan bentuk kesenian yang berkaitan langsung dengan kekuatan supranatural daerah di Banyumas Jawa Tengah, *Ujungan* merupakan bentuk seni pertunjukan yang tersaji melalui adu manusia di lapangan terbuka dengan bersenjatakan rotan.⁵⁹

Lebih dari itu, bagi masyarakat Gumelem Kulon, *ujungan* tidak hanya sekedar seni pertunjukan, melainkan lebih sebagai bentuk upacara ritual yang berkaitan dengan warga setempat, *Ujungan* dilakukan oleh dua orang pria yang masing-masing membawa senjata sebatang pohon rotan dengan panjang sekitar 60 senti meter, dalam mana rotan digunakan untuk memukul lawannya dengan sasaran mulai dari pusar ke bawah. Pertandingan dipimpin oleh seorang wasit yang disebut dengan *wlandang* Satu ronde pertarungan disebut dengan *satu pajon*. Dalam satu *pajon* inilah para peserta *Ujungan* bertarung dengan lawannya hingga ada salah satunya dinyatakan kalah. Masyarakat setempat percaya dan berkeyakinan bahwa semakin banyak darah yang keluar di arena pertarungan maka hujan akan semakin cepat turun. Oleh Karena itu, tiap-tiap peraga *ujungan* dalam perturangnya tidak sekedar mempertaruhkan kekuatan fisik dan harga diri, akan tetapi, ia juga melengkapi dirinya dengan kekuatan gaib (supernatural) agar dapat mengalahkan lawannya. Karena itu, sebelum melakukan *ujungan*, para peserta terlebih dahulu melakukan *rialat* atau *tirakat* dengan cara laku lahir batin dengan banyak mengurangi makan dan mengurangi tidur, seperti *tirakat*, *ngarawot*, *puasa*, *ngebleng* dan *mutih*.

Pada sisi lain, *Ujungan* juga merupakan bentuk upacara ritual tradisional. Justru motivasi utama tradisi ini adalah

⁵⁹Ariska Kusuma Wardani, *Ujungan Sebagai Sarana Upacara Minta Hujan Di Desa Gumelem Kulon Kecamatan Susukan Kabupaten Banjarnegara*, Skripsi (Semarang: Universitas Negeri Semarang, 2010), h. 2-3.

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

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

Ujungan adalah aktivitas seni gerak yang dilakukan di lapangan terbuka dengan peraga berjenis kelamin pria. Melalui aktivitas *Ujungan*, para peraga mengungkapkan peragam estetisnya melalui bentuk-bentuk gerak spontan yang diiringi oleh tepuk tangan dan sorak sorai penonton yang mengelilingi arena pertandingan. Oleh karena itu, *Ujungan* selain sebagai sarana ekspresi estetis juga berfungsi sebagai sarana aktualisasi diri seseorang dalam lingkungan sosialnya. Berbeda dengan yang diungkapkan oleh Sri R, Wahyu yang menegaskan bahwa *Ujungan* merupakan ritual tradisi yang menggabungkan tiga jenis seni yaitu Seni musik (*sampyong*), seni tari silat (*ucul*) dan seni bela diri tongkat (*ujungan*).⁶⁰

Keistimewaan lain pada tradisi *Ujungan* adalah terdapatnya sikap menjunjung tinggi nilai sportivitas, persaudaraan dan

⁶⁰Sri R. Wahyu, *Ujungan Sebagai Seni Bela Diri di desa Gumelen Kulon Kecamatan Susukan abupaten Banjarnegara*. Skripsi. (Yogyakarta: Universitas Negeri Yogyakarta, 2003), hlm. 3.

rasa nasionalisme serta semangat patriotism sebagai generasi patriotism bangsa.

Ujungan dapat dikategorikan sebagai olahraga bela diri karena dilakukan dengan mengandalkan kekuatan fisik pada akhir ronde (*pajon*) dan dinyatakan siapa yang menang dan siapa yang kalah. Ujungan merupakan olahraga bela diri tradisional yang menampilkan perang tanding satu lawan satu yang dipimpin oleh seorang *Wlandang*. Satu hal yang sedemikian bernuansa positif (sportif) adalah sekalipun di gelanggang pertarungan masing-masing peraga berusaha saling mengalahkan, setelah di luar arena mereka bukanlah mendendam.

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

D. Tradisi Okol

Tradisi okol merupakan salah satu ritual orang Madura khususnya di Pamekasan (Nyalabuh Laok dan Plakpak) dan sebagian Sumenep (tepatnya di Kecamatan Batu Putih dan Batang-Batang)⁶¹. *Okol* biasanya dilaksanakan untuk mengiringi acara perlombaan merpati, acara pertarungan (*keket* atau okol), acara adu rotan ritual (*ojung*) yang merayakan hari ulang tahun penemuan suatu mata air atau memohon turunnya hujan.⁶²

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

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

⁶¹Helene Bouvier, *Lebur Seni Musik dan Pertunjukan dalam Masyarakat Madura* (Jakarta: Yayasan Obor, 2002). Hlm. 50.

⁶²Ibid

2. Sebuah xylofon yang disebut *ghambhang*, yang keempat bilahnya terbuat dari kayu *baru* yang dipasang secara berderet di atas kotak kayu *sokon*, yang ditabuh oleh dua orang penabuh yang berhadapan dan duduk di atas tanah. Alat ini disebut dengan istilah *dhuk-dhuk*
3. Sepasang sambal kecil dari bei (*pesse*) yang disebut *kerca* yang dihubungkan satu sama lainnya dengan benang
4. Sebuah suling urus yang terbuat dari bamboo (*peerréng*) yang disebut dengan *soléng*.⁶³

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

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

Sekilas, tradisi okol itu seperti orang hendak bergulat. Ada dua orang pria dewasa berada dalam sebuah lingkaran berdiameter 3 meter yang saling berhadapan dalam posisi saling siaga. Ketika wasit memberi tanda okol akan dimulai, kedua pria yang saling berhadapan itu bertubrukan (bertumbukan) dan sorak sorai penonton mulai bergemuruh dan debu beterbangan hingga di luar arena. Tidak ada yang amarah (*ngoso'*), yang ada adalah tertawa renyah dan senyum cerah. Dibutuhkan waktu 5 sampai dengan 10 menit untuk mengalahkan lawan. Dalam

⁶³Ibid, hlm. 50-51.

pertandingan *okol* tidak mudah menjatuhkan lawan, sebab di samping harus bertubuh kuat dan gempal (besar) juga harus memiliki kuda-kuda yang kuat dan mumpuni. Yang menjatuhkan musuhnya tetapi ia berada di bawah musuhnya, ia dinyatakan kalah, artinya posisinya harus di atas untuk dinyatakan menang. Acara demikian dilakukan setiap hari sampai terjadinya turun hujan. Artinya acara tarung ala *okol* itu dilaksanakan setiap hari sampai hujan turun, dengan waktu sekitar *ashar* atau sekitar jam 14. 45 sampai selesai sebelum maghrib.

E. Tradisi Ojhung

Tradisi *ojhung* adalah tradisi yang hampir sama dengan tradisi *okol* (*keket*) yaitu suatu pertarungan, suatu permainan atau tari perang (dengan tongkat yang besarnya dibatasi untuk mengurangi risiko luka) yang sifatnya sangat keras dan khas Madura.⁶⁴ Adanya tarung semacam ini terjadi di Batuputih dan Batang-Batang Kabupaten Sumenep yang diperagakan pada musim kemarau panjang dan dilaksanakan khusus pada hari Selasa sore. Mengapa harus diperagakan pada hari Selasa sore tidak diperoleh penjelasan tentang hal ini.

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

⁶⁴Ibid, hlm. 198

yang hina, tetapi ditakuti yang digunakan sebagai media untuk memohon turunnya hujan.⁶⁵

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

Lebih jauh, tongkat yang digunakan sebagai pemukul bukanlah tongkat yang terbuat dari kayu, melainkan tongkat yang terbuat dari rotan yang digunakan adalah sebagai alat pukul yang disebut *Lopalo* atau *Lapola*. Pemain Ojhung di samping menggunakan tongkat pemukul juga menggunakan pelindung kepala berbentuk kerucut yang dibuat dari *karung Goni* yang disebutnya dengan istilah *Bhukot*.⁶⁶ Dalam *Bhukot* dilengkapi dengan kerangka yang juga terkadang diberi anyaman dari rotan untuk melindungi wajah dengan lebih baik. Selain itu, pemain juga membutuhkan beberapa sarung untuk pembalut alat bagian bawah kepala (*odeng*), lengan kiri (*tangkes*) dan pinggang (*stagen*), tetapi pemain harus bertelanjang kaki dan bertelanjang dada.

Serangan yang diperbolehkan adalah *sabetan* pada bagian atas tubuh dan dilarang menyerang dengan cara menusuk. Tiap permainan terdiri dari tiga ronde. Tiap ronde para petarung harus berusaha mendaratkan sebanyak-banyaknya pukulan rotan ke tubuh sang lawan. Tiap luka yang timbul akan segera diberi tanda oleh orang yang bertugas untuk itu. Permainan

⁶⁵Ibid. h. 198.

⁶⁶Di Bondowoso bukan mengenakan pelindung kepala atau *bhukot*, tetapi menggunakan kopiah atau *odheng* (*ikat kepala*) yang diikatkan ke pinggang. Meski demikian, ada larangan memukul bagian muka dan kepala. Yang dibolehkan adalah menyabet -dengan rotan pada bagian leher, dada, perut, lengan atas dan punggung.

ditengahi oleh seorang wasit yang disebut *bhubuto*. Pemenang dalam permainan ini adalah ketika ada pemain yang terluka terlebih dahulu atau pemain yang tongkatnya jatuh lebih dahulu,⁶⁷ Wasit berhak menghentikan pertandingan yang tidakimbang, sekalipun keduanya saling menyerang.

Dalam konteks ini, sekalipun Ojhung dianggap sebagai olahraga yang keras, kejam dan memaksa para petarungnya untuk saling melukai dan menunjukkan sikap kejantanan para pesertanya, setelah habis pertarungan selesai, peserta bersorak dan bergoyang, dan bersalaman untuk menunjukkan tidak ada dendam dan permusuhan di antara mereka, tidak ada pemain yang “merasa kalah ataupun menang”. Semuanya adalah saudara, dalam mana tujuan permainan ini bukan untuk saling menjatuhkan atau saling menyakiti satu sama lain, tetapi semata-mata adalah untuk meminta hujan kepada Yang Maha Kuasa.

F. Tradisi *Dhâmmong*

Tradisi *Dhâmmong* adalah sebuah ritual khusus untuk memohon hujan kepada Yang Maha Kuasa, yang konon dilaksanakan masyarakat Desa Palasa jauh sebelum munculnya uang emas (*pesse konéngan*) dan *salaka* (uang perak)—sehingga jauh sebelum Belanda masuk menjajah Indonesia--pada malam bulan Ramadhan yang diinisiatori oleh Kyai Sumabah yang berasal dari mimpinya.⁶⁸

Dalam mimpinya kyai Sumabah melihat sekelompok orang memainkan musik mulut yang dipadukan dengan beberapa pantun Madura. Di antara sadar dan tidak, sang kyai mendengar

⁶⁷Kalau di Bondowoso pemenang Ojhung adalah mereka yang paling banyak mendaratkan pukulan ke tubuh lawannya

⁶⁸Moh. Hefni, “Bernegosiasi Dengan Tuhan Melalui Ritual *Dhâmmong* (Studi Atas Tradisi *Dhâmmong* Sebagai Ritual Permohonan Hujan di Madura)”, *Karsa* Vol. XIII No. 1 April 2008, hlm. 67

suara ghaib agar ritual itu dilaksanakan tatkala tidak turun hujan dan tatkala tanaman tidak membutuhkan air. Dan sejak inilah, ritual itu dilaksanakan sampai sekarang.

Dalam ritual tersebut, orang yang terlibat memainkan music mulut yang diadaptasi dari berbagai suara binatang seperti anak ayam, ayam jantan, burung gagak, angsa dan binatang lainnya yang diaransemen sedemikian rupa sehingga menghasilkan paduan suara music yang khas dan syahdu, yang kemudian di sela-sela itu dipadukan dengan pantun (*papareghan*) Madura.

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

Melle Nase' ghan Saebhu
Mon ta' rese' tanto gharidhu
Kajhu ojhan ekattonge' lalang
Mon ta' ojhan tanto palang

Ritual *Dhâmmong* itu sendiri harus berlangsung selama 7 malam berturut-turut (*ta' Olle ambhu sampe'pettong malem*), walaupun turun hujan sebelum lengkap, *dahmmong* tetap harus dilaksanakan, dengan berlokasi di tiga perempatan jalan (*tapa' dangdang*) dengan membutuhkan waktu (durasi) 1 jam.⁶⁹

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

⁶⁹Ibid., hlm. 68.



Madura dalam Perspektif Tradisi dan Kebudayaan



BAB IV

MADURA DALAM PERSPEKTIF TRADISI DAN KEBUDAYAAN

Secara geografis, Madura adalah daerah kepulauan yang lokasinya berada tepat di sebelah utara pulau Jawa dengan titik koordinat sekitar tujuh derajat lintang selatan, dan antara 112 dan 114 derajat bujur timur. Dikatakan kepulauan karena secara topografis Madura dikelilingi oleh lautan. Pada bagian utara, pulau Madura berhadapan dengan perairan laut Pulau Kalimantan, sedangkan pada bagian selatan berhadapan dengan perairan laut Pulau Jawa.⁷⁰ Sebagai daerah kepulauan, Madura mempunyai pulau-pulau kecil di sekitarnya. Berdasarkan data terbaru, setidaknya total ada 156 pulau, sebanyak 48 pulau berstatus berpenghuni, sedangkan sisanya tidak. Menariknya, hampir semua pulau tersebut tersebar luas di ujung timur Pulau Madura, masuk dalam wilayah administratif Kabupaten Sumenep.⁷¹ Dengan statusnya sebagai daerah kepulauan, maka hal wajar manakala mata pencaharian penduduk setempat banyak bergantung pada hasil laut, khususnya yang bertempat tinggal di sekitar pinggiran pantai. Selain itu, sebagian besar dari mereka ada yang bekerja sebagai petani garam yang terhampar luas di sepanjang pinggiran pantai Sampang, Pamekasan, dan Sumenep.⁷²

Jika merujuk pada penjelasan Hubb De Jonge, berdasarkan tipologi ekologinya Madura dapat dikelompokkan ke dalam dua

⁷⁰Lihat Abdurrahman, *Sejarah Madura Selayang Pandang* (Sumenep, tanpa penerbit, 1971).

⁷¹"Madurese." In *Ethnic Groups of Insular Southeast Asia Vol. 1, Indonesia, Andaman Islands and Madagascar*.

⁷²Lihat Abdur Rozaki, *Islam, Oligarki Politik, Dan Perlawanan Sosial* (Yogyakarta, SUKA Press dan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2016).

kutub besar, yakni Madura Kutub Barat dan Madura Kutub Timur. Madura Kutub Barat adalah Madura yang mencakup dua daerah administratif meliputi Bangkalan dan Sampang. Sedangkan Madura Kutub Timur adalah wilayah Madura yang meliputi daerah Kabupaten Sumenep dan Kabupaten Pamekasan.⁷³ Hanya, yang perlu digarisbawahi di sini, meski Hubb De Jonge membagi Madura ke dalam dua kutub berbeda, itu tidak lantas dapat dipahami sebagai adanya perbedaan sistem dan struktur sosial yang mendasar antara keduanya. Karena secara umum, baik Madura Barat maupun Madura Timur keduanya memiliki konstruksi kebudayaan dan tradisi sama, yakni sama-sama mendasarkan kebudayaan dan tradisi mereka pada dua nilai sekaligus, yakni nilai tradisional dan nilai keagamaan.⁷⁴

Pada aspek keagamaan, kultur religiusitas masyarakat Madura tercermin jelas dalam sikap dan perilaku sosial mereka yang mempunyai penghormatan dan pengakuan cukup besar terhadap simbol keagamaan.⁷⁵ Beberapa simbol keagamaan seperti halnya pondok pesantren, kyai, dan ormas Islam Nahdhatul Ulama' (NU), ketiganya menjadi salah satu simbol keagamaan yang sejauh ini tidak saja memainkan peran dan fungsi sentral, namun juga dapat menularkan pengaruh luar biasa terhadap bangunan dan keberlangsungan sosial kehidupan masyarakat Madura secara menyeluruh.⁷⁶ Baik pada aspek sosial budaya, pendidikan, agama, hingga pada ranah paling tabu sekalipun, yaitu politik. Di sektor

⁷³De Jonge, *Agama, Kebudayaan, Dan Ekonomi, Studi Interdisipliner Tentang Masyarakat Madura*, 21.

⁷⁴Iskandar Dzulkarnain, *Perempuan Madura, Gender, Dan Pembangunan, Telaah Kritis Eksistensi Kebudayaan Madura Dalam Era Pembangunan Berkelanjutan Berbasis Gender* (Yogyakarta, Pusat Kajian Sosiologi UTM bekerjasama dengan Anggota IKAPI, 2017), 7.

⁷⁵Bruinessen, "Tarekat and Tarekat Teachers in Madurese Society". In *Across Madura Strait, The Dynamics of an Insular Society*, Edited by Kees van Dijk, Huub de Jonge, and Elly Touwen- Bouwsma.

⁷⁶Agus Purnomo, "Politik Hukum Elite Politik Kabupaten Pamekasan Tentang Perda Syariat", *Istinbath, Jurnal Hukum Islam IAIN Mataram* 13, no. 1 (2014), 8.

pendidikan, pengaruh nilai keagamaan terhadap kegiatan belajar mengajar di Madura tercermin jelas pada keberadaan pesantren. Bahkan hingga detik ini tradisi pendidikan di Madura lebih banyak didominasi pembelajaran berbasis pesantren daripada pembelajaran formal pada umumnya.⁷⁷ Pun demikian pada ranah politik, pengaruh nilai keagamaan dapat ditemukan pada peran politik kyai dan pesantren. Merujuk pada studi yang dilakukan Abdul Rozaki (2004), dirinya mendapati temuan bahwa dinamika politik dan kontestasi kekuasaan di Madura lebih banyak didominasi dan dikontrol oleh kyai beserta jejaring kekuasaannya.⁷⁸ Meminjam bahasa Michel Foucault, pesantren dan kyai adalah ruang diskursif sosial, tempat di mana sistem dan struktur sosial masyarakat Madura diproduksi dan direproduksi, sehingga menjadi bangunan norma yang diikuti oleh mereka secara kolektif.⁷⁹

Sedangkan pada aspek tradisionalisme, kultur dan kebudayaan masyarakat Madura ditandai oleh adanya hierarki kelas seperti sistem feodalisme dan patriarki.⁸⁰ Pada sistem feodalisme, pola hierarki masyarakat Madura ditandai oleh model kekuasaan sentralistik di bawah kontrol dan superioritas kelompok elit lokal. Kelompok elite lokal yang dimaksud mengacu pada dua kelas sosial paling berpengaruh di Madura, kyai dan *blater*.⁸¹ Term kyai merujuk pada tokoh kharismatik Islam di Madura yang memiliki kelas sosial tertinggi sekaligus pemegang otoritas kuat di pesantren. Begitu

⁷⁷Zainuddin Syarif, "Kearifan Lokal Pesantren Sebagai Bangunan Ideal Moderasi Islam Masyarakat Madura", *ISLAMICA, Jurnal Studi Keislaman* 14, no. 2 (1 March 2020), 220-240.

⁷⁸Lihat Abdul Rozaki, *Menabur Kharisma Menuai Kuasa; Kiprah Kyai Dan Blater Sebagai Rezim Kembar Di Madura* (Yogyakarta, Pustaka Marwa, 2004).

⁷⁹Michel Foucault, *Power/ Knowledge, Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977* (New York, Pantheon Books, 1980), 23.

⁸⁰Moh Hefni, "Patron-Client Relationship pada Masyarakat Madura", *KARSA* 15, no. 1 (2009), 12.

⁸¹Moh. Ishaq Abd Salam, "Reproduksi Kekuasaan Kyai; Penggunaan Sarana Ideologi Dan Kekuasaan Dalam Pemilukada Bangkalan" (Surabaya, Universitas Airlangga Surabaya, 2015), <http://repository.unair.ac.id/38789/>.

tingginya kedudukan kyai dan pesantren dalam kultur masyarakat Madura hingga banyak kalangan menyebut keduanya sebagai miniatur raja dan kerajaan kecil di Pulau Madura.⁸² Adapun term *blater* merujuk pada keberadaan jagoan lokal yang memiliki kemampuan dan kekuatan mengondisikan masyarakat. Di banyak daerah Madura, feodalisme *blater* umumnya dibentuk oleh modal sosial mereka yang bertumpu pada cara-cara intimidatif dan represif seperti *carok* dan sebagainya. Menariknya, dalam beberapa situasi dua simbol feodalisme ini diketahui sering kali menjalin persekongkolan dalam memproduksi dan mereproduksi kekuasaan di Madura.⁸³

Jika feodalisme lebih cenderung dipengaruhi oleh unsur kekuasaan dan keagamaan kyai dan *blater*, maka beda halnya dengan patriarki. Dalam patriarki, kultur tradisionalisme masyarakat Madura cenderung dibentuk oleh faktor hegemoni kekuasaan atas nama gender, yakni dominasi kelompok maskulinisme terhadap kelompok feminisme yang kemudian melahirkan praktik diskriminasi dan ketidakadilan di banyak lini sosial, baik di sektor domestik maupun sektor publik.⁸⁴ Pada sektor domestik, sistem patriarki ditandai oleh hubungan hierarki suami-istri yang lebih menitikberatkan pada garis keturunan laki-laki. Dalam kaitan ini, pihak laki-laki memegang otoritas lebih kuat, dan pada saat bersamaan pihak perempuan harus menuruti terhadap apa

⁸²Abdullah, *Pesantren, Jati Diri Dan Pencerahan Masyarakat*.

⁸³Yanwar Pribadi, "Religious Networks in Madura, Pesantren, Nahdlatul Ulama, and Kiai as the Core of Santri Culture", *Al-Jami'ah, Journal of Islamic Studies* 51, no. 1 (15 June 2013), 1-32; Yanwar Pribadi, *Islam, State and Society in Indonesia; Local Politics in Madura* (New York, Routledge, 2018); Yanwar Pribadi, "The Suramadu Bridge Affair, Un-Bridging the State and the Kyai in New Order Madura", *Studia Islamika; Vol 22, No 2 (2015)*; Yanwar Pribadi, "Islam Madura, Sebuah Studi Konstruktivisme-Strukturalis Tentang Relasi Islam Pesantren Dan Islam Kampung Di Sumenep Madura, by Mohammad Hefni", *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 176, no. 2-3 (11 June 2020), 31-429.

⁸⁴Lihat Mohammad Hefni, *Islam Madura Kajian Konstruktivisme Strukturalis - Teori Habitus Pierre Bourdieu* (Surabaya, Literasi Nusantara, 2019).

yang diperintahkan suami.⁸⁵ Sementara di sektor publik, sistem patriarki direpresentasikan oleh adanya pembatasan gerak dan perilaku sosial perempuan di tempat umum. Baik itu dalam sektor ekonomi, pendidikan, apalagi jika dalam hal politik.⁸⁶ Dalam kultur masyarakat Madura, hal menyangkut patriarki tergolong cukup sensitif karena menyangkut keberadaan kaum perempuan. Pembatasan peran dan perilaku sosial terhadap perempuan bukan semata karena dorongan tradisi, namun juga menyangkut harga diri dan moral. Perempuan adalah simbol kehormatan diri dan keluarga, karenanya keberadaannya harus dilindungi. Pembatasan terhadap mereka tidak dalam arti mereduksi hak dan kebebasan, namun lebih pada upaya melindungi dan menjaga nama baik diri dan keluarganya. Secara sosiologis, sistem dan nilai-nilai patriarki dan feodalisme masyarakat Madura dapat ditemukan secara jelas dalam peribahasa lokal mereka, *buppa'*, *babhu'*, *ghuruh*, *ratoh*, yang mengandung arti bapak, ibu, guru, dan raja/pemerintah. Secara filosofis, peribahasa di atas merupakan cerminan sistem hierarki masyarakat Madura yang sejauh ini menempatkan laki-laki sebagai kelas sosial tertinggi, sedangkan pihak perempuan berada pada urutan kelas sosial yang jauh di bawahnya.⁸⁷

⁸⁵Nina Nurmila, "Pengaruh Budaya Patriarki terhadap Pemahaman Agama dan Pembentukan Budaya", *KARSA, Jurnal Sosial dan Budaya Keislaman* 23, no. 1 (5 June 2015), 1-5. while others such as women and children are positioned in relation to the interest of the patriarch (adult man

⁸⁶Abd Hannan, "Gender Dan Fenomena Patriarki Dalam Sosial Pendidikan Pesantren Studi Tentang Hegemeoni Kiai Pesantren Terhadap Sosial Pendidikan Bias Gender", in *Gender dan Budaya Madura* (Madura dalam Perspektif Budaya, Gender, Politik, Industrialisasi, Kesehatan dan Pendidikan, Surabaya, Puslit Gender dan Budaya Madura LPPM UTM Bekerjasama dengan CV. Perwira Media Nusantara (PMN) Surabaya, 2016); Abd Aziz Faiz, "Pola dan Logika Nikah Sirri dalam Kultur Masyarakat Madura", *Musāwa Jurnal Studi Gender dan Islam* 12, no. 1 (29 January 2013), 121.

⁸⁷Abd Hannan, "Strategi Penguatan Pembangunan Madura yang Berkelanjutan Melalui Pemberdayaan Nilai Kearifan Lokal", *SIMULACRA, JURNAL SOSIOLOGI* 1, no. 1 (25 June 2018), 11-17.

Jika bercermin pada sekian penjelasan di atas, mustahil kiranya mengecualikan kebudayaan Madura dari dua nilai di atas. Bahkan di tengah memesatnya perkembangan teknologi yang semakin canggih dan maju seperti saat ini, nilai tradisionalisme dan keagamaan masih menjadi bagian tak terpisahkan. Bagi masyarakat Madura, nilai keagamaan dan warisan leluhur adalah wujud kearifan lokal yang bukan saja mencerminkan jati diri dan identitas diri yang harus dijaga, dirawat, dan dipertahankan dari waktu ke waktu. Lebih darinya, merupakan seperangkat nilai kebajikan yang berfungsi sebagai pedoman dan pegangan hidup, bahkan medium edukasi terhadap masyarakat setempat. Oleh karenanya, cukup beralasan bila hingga saat ini ada banyak ragam tradisi dan kebudayaan masyarakat setempat yang tetap terjaga dan terpelihara dengan baik. Salah satu yang tetap eksis sampai sekarang adalah tradisi atau kebudayaan *dhâmmong*. Sebuah ritual permohonan hujan di kalangan masyarakat Madura yang telah ada sejak lama dan telah dijalankan secara turun temurun.

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

atau angker, misalnya: *pa dâng dâng, sumur tua yang tidak mengeluarkan sumber air lagi*, atau *makam keramat*.

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

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

2. Penghormatan Kepada Leluhur

Pelaksanaan *Dhâmmong* diawali dengan pembacaan Al-Fatihah yang dikhususkan kepada para leluhur yang—berjasa bagi masyarakat¹¹ sebagai *tawasul*. Pembukaan dengan *tawasul* kepada nenek moyang ini menandakan bahwa ritual *Dhâmmong* sesungguhnya merupakan penghormatan terhadap leluhur mereka. Masih terjadi komunikasi antara masyarakat dengan ruh para *pangaseppo* (nenek moyang) mereka yang senantiasa dijaga atau setidaknya melalui moment-moment tertentu semisal ritual *Dhâmmong* ini.

3. Rekatnya Tali Silaturrahim

Selain memiliki makna spiritual do‘a minta hujan, *Dhâmmong* secara sosial berfungsi sebagai penguat tali silaturrahim, perekat sosial di antara masyarakat yang karena kesibukannya sulit secara intens berkomunikasi dalam kesehariannya. Makanya mereka rela memangkas waktunya

untuk mengikuti secara khidmat atau berpartisipasi dalam pelaksanaan tradisi ini.

4. Media *Bhek Rembhek*

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

5. Berkah atau kesuburan bumi, dengan turunnya hujan menandakan kesuburan bumi dan kemakmuran akan datang dan kehidupan masyarakat akan sejahtera.

Salah satu unsur dari pelaksanaan *Dhâmmong* adalah perlengkapan sesajen serta music yang mengiringi pelaksanaan tradisi ini, yaitu music mulut dengan menirukan bunyi binatang. Perlengkapan sesajen ini tiap desa berbeda-beda. Namun demikian secara umum perlengkapan sesajen berikut music mulut yang mengiringi tersebut menimbulkan bahwa keinginan dan harapan kuat bagi masyarakat agar segera turun hujan yang membawa berkah bagi masyarakat, bukan hujan yang menimbulkan bahaya, ini tersimbul dengan air kembang dan *kemenyan* atau *dhufa*. Begitu pula harapan hidup penuh harapan dan sejahtera yang tersimbul dengan nasi tumpeng berbentuk kerucut yang dihiasi lauk pauk. Karena *Dhâmmong* pada dasarnya merupakan permohonan kepada Sang Penguasa Jagad Raya, maka untuk terkabulnya do'a atau permohonan tersebut diawali oleh hati bersih dan mengakui semua kesalahan (kelepatan), tersimpul dengan ketupat serta bertawasul melalui para nabi dan arwah orang-orang yang kramat (*bengatoah*).

Upaya-upaya pelestarian *Dhâmmong* sebagai sebuah kekayaan (khazanah) masyarakat Madura telah dilakukan dengan berbagai cara, di antaranya: *pertama*, mengenalkan serta melibatkan generasi muda pada pelaksanaan *Dhâmmong*. Hal ini pernah

dilakukan oleh masyarakat Gapura Timur melalui perkumpulan dengan menampilkan beberapa tradisi di antaranya *Dhâmmong*. *Kedua*, merubah waktu pelaksanaan *Dhâmmong* dari malam hari ke siang hari, di mana ini pernah dilaksanakan tiga tahun terakhir ini, tetapi tetap kurang peminat karena dianggap jadal (*konah*) terutama oleh generasi zaman melinial.

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

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



***Dhâmmong* Tradisi Minta
Hujan di Madura**



BAB V

DHÂMMONG TRADISI MINTA HUJAN DI MADURA

A. Persepsi Masyarakat tentang *Dhâmmong*

Dhâmmong merupakan tradisi unik di Madura, yang mengandung nilai-nilai mistis dan religious. Dikatakan unik karena tradisi ini di samping pelaksanaannya melibatkan banyak orang dalam kondisi psikologis yang sama, yakni sama-sama dalam keadaan gelisah secara psikologis karena lamanya musim kemarau (*némor lanjông/némor kara*), pun juga tradisi ini menanamkan nilai kepercayaan pada masyarakat bahwa akan segera turun hujan dalam waktu yang tidak terlalu lama setelah mereka melakukan ritual ini.⁸⁸

Tradisi *Dhâmmong* dilaksanakan oleh masyarakat, secara umum karena kegelisahan mereka akan terjadinya musim kemarau panjang dan berakibat kekurangan air sebagai kebutuhan utama bagi kehidupan masyarakat.⁸⁹ Hal ini sebagaimana diungkapkan oleh beberapa informan, salah satunya adalah Zaini warga masyarakat Gapurana Kecamatan Tlango Kabupaten Sumenep, menurutnya:

⁸⁸Kepercayaan tersebut terpatri dihati para pelaku ritual bahkan masyarakat secara umum berdasarkan pengalaman dan kenyataan yang terjadi selama ini, bahwa tidak lama setelah ritual ini dilaksanakan maka hujan pun turun, bahkan terkadang hujan turun saat ritual ini masih dalam proses pelaksanaan, namun demikian masyarakat tetap konsisten melaksanakan ritual ini sampai batas waktu yang ditentukan, atau dengan kata lain proses ritual tersebut terlaksana secara sempurna.

⁸⁹*Dhâmmong* sebagai *pojhan* untuk memohon turunnya hujan, dalam konteks ini sama dengan beberapa tradisi atau ritual lain misalnya: tradisi *Armarohimin* di Minangkabau, tradisi *tiban* di Trenggalik Jawa Timur dan daerah lain di Lampung, tradisi *ujungan* atau *ojhungan* tari rotan, dan tradisi *okol* atau *akékét* (Madura) sebuah tradisi adu kekuatan (*duwel*) dengan tanpa menggunakan senjata apapun. Untuk lebih detail tentang tradisi *pojhan* ini periksa bab 3 dalam tulisan ini.

“Dhâmmong é dhisa ka’dinto élampaghi awwal épon karena némor lanjheng/némor kara praméla ka’dinto masyarakat padeh posing sadhejeh. Ēnaléka masyarakat posing pas bedé sala séttong pangaseppo sésangat éhormaté, é delem saréna pas amimpé édetenggé sowara ghaib épakon alaksanaaghi dhâmmong séka’dimmah caranah akadhiyeh séampon éjherbeaghi édelem sowara kasebbut. Adhesaraghi mimpé ka’dinto masyarakat pas éajhek kaangguy ajhelenaghi dhâmmong”

(*Dhâmmong* di desa ini dilaksanakan awalnya karena terjadi musim kemarau panjang (*némor lanjhang/némor kara*) sehingga masyarakat pada bingung dan resah. Di tengah kebingungan dan keresahan masyarakat tersebut kemudian ada seorang sesepuh (tokoh masyarakat) yang sangat dihormati masyarakat saat itu, dalam tidurnya didatangi suara ghaib, tanpa kelihatan orangnya, dalam suara tersebut disuruh melakukan ritual *Dhâmmong* yang ritual-ritualnya sebagaimana disampaikan dalam suara tersebut. Berdasarkan mimpi itulah kemudian diajaklah masyarakat untuk melakukan ritual itu).⁹⁰

Masyarakat mengamini ajakan tersebut, karena bagi mereka ajakan tersebut adalah benar adanya apalagi yang mengajak adalah tokoh yang menjadi panutan mereka. Bagi orang Madura -lebih-lebih orang Madura *konah*—*dawuh* seorang tokoh apalagi kiai adalah hukum tak tertulis yang harus dilaksanakan, karena tokoh tersebut termasuk empat golongan yang harus dihormati (*Bhuppa’*, *Bhabhu*, *Ghuruh* dan *Ratoh*).

⁹⁰*Dhâmmong élakasanaaghi é desa ka’dinto, awwalle karena némor lanjhang/némor kara, saéngghe masyarakat pade bingung. Éwaktone masyarakat bingung bedé oréng seppo sé samget éhormaté éwaktó asrén édetenggé sowara sé ta’ katon oréngnga makon ajelenaghi Dhâmmong sé carana same kalaben petunjuk delem sowara kasebbut. Adesar mimpéh ka’dinto masyarakat éajek kaangguy ajelenaghi ponapa ritual Dhâmmong sé kasebbhut: Wawancara dengan Zaini, warga desa Gapurana Tlangoh Sumenep, tanggal, 13 April 2019.*

Kisah tutur ini kemudian menjadi inspirasi masyarakat setempat sekaligus sebagai dasar pemahaman mereka akan tradisi ini, yang sejak tempo dulu sangat dipercaya sebagai salah satu cara untuk meminta turunnya hujan kepada Sang Kholik, dan hingga sekarang tradisi ini-di desa tertentu--terus dilestarikan secara rutin, di desa-desa tertentu pula dilaksanakan sesuai kebutuhan, dan bahkan di desa tertentu tradisi ini mengalami proses kepunahan “untuk tidak mengatakan punah sama sekali” karena ditinggalkan oleh sang pemiliknya.

1. Sejarah Tradisi *Dhâmmong* di Madura

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

Hampir semua desa yang menjadi lokus penelitian ini tidak memiliki catatan sejarah pasti tentang tradisi *Dhâmmong*. K. Sumatwi,⁹¹ salah satu *Pangasepo* masyarakat Gapurana memaparkan bahwa tradisi ini sudah lama dilaksanakan oleh masyarakat, bahkan mungkin sebelum

⁹¹Data ini berdasarkan tulisan Andi mahruji di blogspot. Com 8 April 2015, Andi sebagai pembantu pencari data pada penelitian ini, kemudian data di cro-scek melalui wawancara dengan beberapa informan tokoh masyarakat Gapurana Wawancara tanggal 27 April 2019.

Islam datang. Bisa dikatakan bahwa tradisi ini merupakan tradisi asli masyarakat pribumi (Madura). Dilaksanakannya tradisi *Dhâmmong* ini dilatar belakangi oleh kondisi kegelisahan masyarakat desa akan lamanya musim kemarau (*némor lanjông/ némor kara*)⁹² yang mengakibatkan kurangnya air sebagai kebutuhan utama masyarakat, bukan saja untuk bercocok tanam tetapi juga kebutuhan sehari-hari, mandi, memasak, mencuci dan sebagainya. Lebih lanjut beliau menyatakan bahwa tradisi kepercayaan ini diyakini sudah ada sejak dulu sebelum masyarakat mengenal Islam, asli keyakinan masyarakat pribumi (Madura) entah itu Hindu, Budha, Animisme atau yang lainnya. Lebih lanjut beliau menggambarkan, Cerita yang berkembang di masyarakat setempat, sejarah *Dhâmmong* ini diawali dengan sebuah cerita yang diyakini kebenarannya. Konon katanya, di Desa Gapurana ini ada seorang petapa yang sangat sakti, beliau bertapa sampai ratusan tahun. Petapa sakti itu bisa menghilang sewaktu-waktu, suatu ketika badannya tidak kelihatan. (tempat pertapaan tersebut dikenal dengan nama “*Juk Larsi* atau *Bujuk Larsi*”).

Pada suatu ketika disaat musim hujan dan masyarakat setempat sudah melakukan coccok tanam datanglah sebuah malapetaka yaitu hujan macet (lama tidak turun), hingga beberapa minggu bahkan beberapa bulan. Malapetaka ini tentu meresahkan masyarakat setempat yang mengalami kekurangan air sebagai kebutuhan utama. Kondisi demikian menyebabkan tanaman saat itu tampak layu semua, tidak segar bahkan hampir mati (*élop sadheje, para' matéyah*). Di

⁹²*Némor lanjông/ némor kara* adalah istilah yang sangat familier bagi orang Madura *Kona*, kondisi demikian ditandai dengan banyaknya tumbuh-tumbuhan mengalami kekeringan, tanah tandus, sumber air mulai mengurang bahkan banyak sumur tidak mengeluarkan air lagi (*asat: Madura*), musim itu cuaca sangat panas sekali, sehingga gampang sekali terjadi kebakaran.

tengah keresahan tersebut, tepat tengah malam ada suara aneh dari tempat petapa itu. Ketika didekati oleh sebagian masyarakat setempat, petapa itu melakukan sebuah ritual yang tak dimengerti, di luar kebiasaan masyarakat, berdiri berteriak sambil membaca “*Dhâmmong Gârjem*” dengan diulang-ulang, setelah beberapa lama kemudian hujan pun turun dengan sangat lebat (*cé’ dherreseh*).

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

Pada awalnya tradisi ini masih murni, sarat dengan nilai-nilai pribumi atau lokal, masih belum bercampur baur dengan budaya lain, termasuk yang berbau Islam (Islamisasi) seperti halnya *fatihah* dan pembacaan do’a di akhir ritual, dan yang melaksanakan ritual ini hanyalah sebagian orang atau kampung saja. Namun pada akhirnya tradisi ini mulai dikenal dan diterima oleh semua elemen masyarakat Gapurana setelah terjadinya akulturasi budaya

lokal dengan hiasan keislaman dan akhirnya ritual ini menjadi ritual rutin tiap tahun, setidaknya dilaksanakan tiap terjadi *mosém némor lanjhang* serta dipertahankan hingga saat ini.

Ketidakpastian sejarah ritual *Dhâmmong* ini, juga terjadi di desa-desa lain. Tidak ada catatan tertulis tentang awal mula tradisi ini, yang ada hanyalah bahasa tutur dari katanya ke katanya (*deri enca'en ka enca'en*) dari generasi ke generasi berikutnya. Dalam hal ini *Dhâmmong* bisa tergolong pada folklor,⁹³ yaitu sebagian kebudayaan kolektif yang tersebar dan diwariskan turun temurun secara tradisional dalam versi yang berbeda baik dalam bentuk lisan maupun corak disertai gerak isyarat atau alat pembantu pengingat (*nemonic devise*).⁹⁴ Proses edukasi pun melalui bahasa tutur dan praktik nyata tentang pelaksanaan ritual tersebut secara generative, tanpa catatan atau dokumen apapun. Dugaan sementara bahwa tradisi ini muncul jauh sebelum Belanda datang, bahkan sangat dimungkinkan sejak jaman kuno jaman Hindu-Budha, sebelum Islam datang yang diturunkan secara generatif. Misalnya Warga Aéng Mérah—sebagaimana catatan Bouvier—menyebutnya tradisi ini mulai dikenal sebelum muncul uang kuningan

⁹³Sekalipun memasukkan atau tepatnya menyamakan *Dhâmmong* dengan folklor perlu kajian mendalam, sebab folklor lebih pada sastra lisan, sementara *Dhâmmong* disamping mengandung unsur tradisi gerak juga terdapat pula didalamnya sastra lisan, sebagai ungkapan permohonan dalam bentuk mantra-mantra yang dibaca pada saat tradisi ini dilangsungkan, misalnya ungkapan *mellé nasé' ghen saébu, mon ta' résé' tanto gheridu*, mengandung nilai sastra yang cukup tinggi. Terkesan ungkapan itu bernada mengancam, tetapi sesungguhnya itu sebuah rayuan, permohonan dan harapan akan keinginan cepat tercapai yakni turun hujan. Ibarat keinginan seorang ibu yang sedang membujuk, merayu, seakan bernada mengancam ketika ia menggendong anaknya untuk segera tidur.

⁹⁴Dananjaya, *Folklor Indonesia: Ilmu Gosip, Gongeng, dan Lain-lain* (Jakarta: Grafiti, 1991), hlm. 3, bdk dengan: Adriyetti Amir, *Sastra Lisan Indonesia* (Yogyakarta: CV. Andi Offset, 2013), hlm. 161.

(*pessé konéngan*) dan uang perak (*salaka*).⁹⁵ Pendapat Bouvier ini diperkuat oleh beberapa informan beberapa desa yang ditemui penulis.

Pengambilan nama tradisi ini, masing-masing desa berbeda-beda, adayangmenyebutnya *Dhâmmong Ghârdhâm*, ada yang menyebut *thâmbuk* dan di desa tertentu hanya menyebut *Ghardhâm* saja, namun tujuannya sama yakni ritual minta hujan. Di desa Aéng mérah dan Kolpoh misalnya, masyarakat menyebut *Dhâmmong Ghârdhâm*. Mereka menyelenggarakan ritus ini pada berbagai kesempatan, biasanya di perempatan jalan (*pa dâng dâng*) tujuannya membuang pengaruh negative (*rokat dâng dâng*) atau disebut ruwatan persimpangan. Terdapat pula pelaksanaan ruwatan ini di sekitar sepuluh sumur desa agar tetap berisi air. Ruwatan ini dikenal dengan *rokat somor*, tujuannya adalah untuk memohon hujan (*rokat ojhan*). Bahkan juga ada sebagian masyarakat desa melaksanakan ruwatan ini di *Bhuju'*, sebagaimana dilakukan oleh masyarakat Kolpo dan Tangedan. Hal itu dimaksudkan sebagai penghormatan pada *Bengatoah* (sesepuh desa) yang membabad desa tersebut.⁹⁶ Bahkan di desa Gapura Timur, masyarakat desa tersebut melaksanakannya tidak hanya di *pa dâng dâng*, melainkan juga di tempat-tempat yang dianggap angker atau bahkan di Pasar sebagai tempat nyumbernya rejeki. Hal ini sebagaimana penuturan beberapa informan yang dapat ditemui peneliti "*dhisa ka'dintoh (Desa Gapura Témor) dhâmmong é lampaghi neng pan saponapan tempat sé éanggep serrem (angker), tempat sombherre rejekéh akadhiyah pasar, é pa dâng dâng, tor é bhuju'* (di desa sini,

⁹⁵Hélène Bouvier, *Lébur: Seni Musik dan Pertunjukan dalam Masyarakat Madura*, terj. Rahayu S. Hidayat & Jean Couteau (Yogyakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2002), hlm. 181.

⁹⁶Ibid., hlm. 182.

Gapura Timur, tradisi *dhâmmong* dilaksanakan di beberapa tempat yang dianggap seram, sumber rejeki seperti pasar, di simpang empat dan di makam keramat”⁹⁷

Fungsi *Dhâmmong* sebagai sarana memohon datangnya hujan pada Sang Maha Kuasa.⁹⁸ Dengan penuh keyakinan masyarakat pemilik tradisi ini melaksanakannya dengan penuh hikmat dan keikhlasan, sampai betul-betul harapan mereka (turun hujan) terkabulkan. Berdasarkan pengalaman—sebagaimana disebut di atas—tidak lama setelah ritual ini dilaksanakan, bahkan terkadang di tengah perjalanan pelaksanaan ritual, hujan pun turun dengan derasnya. Berbekal pengalaman inilah keyakinan masyarakat semakin mantap dan “seakan” menjadi keharusan bagi mereka untuk melaksanakan ritual ini pada saat *némor lanjông/némor kara* tiba.

2. Prosesi Pelaksanaan

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

⁹⁷Data ini diolah berdasarkan hasil wawancara dengan beberapa Informan di desa Gapura Timur, seperti Kiai Rahmat, Taufik dan yang lainnya, Wawancara pada tanggal 18 dan 19 Mei 2019.

⁹⁸*Dhâmmong* memiliki banyak fungsi, fungsi utamanya adalah memohon hujan, fungsi yang lain seperti sebagai media silaturahmi antar masyarakat, media perekat sosial, media bhek rembehek, media *taqarrub* kepada Allah, serta fungsi yang lainnya yang akan dibahas secara khusus dalam tulisan ini.

kesamaannya, terutama pada tujuannya yaitu memohon turunnya hujan.

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

*“É dhisa ka’dinto masyarakat lumrah nyebut Thâmbu’, ka’ dinto adhesaraghi deri ponapah sé émaos oréng séalaksanaaghi tardisi ghenika. Sabelluna alaksanaaghi Thâmbu’ otabe Dhâmmong, masyarakat alaksanaaghi sholat tasbih dhimén é compo’na beng sé beng, sé laén anggota Thâmbu’ kalaben é pimpin sala séttong tokoh masyarakat sé ampon biasa mimpin, alaksanaaghi Thâmbu’ alomampa deri séttong tempat ka tempat laén sé éangghep karamat sareng masyarakat ka’dinto”*⁹⁹
(Di desa ini masyarakat lumrah menyebut *Thâmbu'*, ini didasarkan dari yang dibaca oleh mereka yang melaksanakan tradisi ini. Sebelum melaksanakan tradisi ini (*Dhâmmong* atau *Thâmbu'*) masyarakat melaksanakan sholat tasbih terlebih dahuludi rumah masing-masing, sementara anggota yang lain dengan dipimpin oleh tokoh masyarakat yang biasa memimpin *Thâmbu'*

⁹⁹Wawancara dengan K. Sulahe dan K. Muhammad, keduanya merupakan tokoh Masyarakat desa Romben Kecamatan Dungkek Kabupaten Sumenep, tanggal 28 April 2018.

berjalan kaki dari satu tempat ke tempat yang lainnya yang dianggap keramat oleh masyarakat desa ini).

Tampaknya nuansa ke-Islam-an dalam pelaksanaan *Dhâmmong* Desa Romben Guna ini sangat kental bahkan mendominasi, walaupun sesungguhnya awalnya tradisi ini murni tradisi lokal sebagaimana banyak diakui oleh masyarakat setempat, namun perlahan sedikit demi sedikit nilai-nilai Islam mulai menyapa dan masuk ke dalam tradisi ini, sejalan dengan pengalaman keagamaan dan perkembangan keyakinan masyarakat setempat nilai Islam mendominasi dengan tanpa membuang nilai-nilai lokal dalam tradisi ini. Inilah sifat Islam dalam menyapa Tradisi lokal yang menjadi khazanah kekayaan masyarakatnya.¹⁰⁰

Ritual ini terkesan agak primitive “atau tepatnya bernuansa mistik” karena mantra yang dibaca dalam pelaksanaannya sangat alamiah, sekalipun dalam perkembangannya ritual ini mengalami proses persinggungan dan percampuran dengan nilai-nilai Islam (akulturasi).¹⁰¹

¹⁰⁰Untuk lebih detail tentang pertemuan Islam dengan Tradisi lokal ini periksa: Nor Hasan, *Persentuhan Islam dan Budaya Lokal: Mengurai Khazanah Tradisi Masyarakat Populer* (Pamekasan, Duta Media, 2018).

¹⁰¹Proses akulturasi sebagai dampak dari kenyataan bahwa setiap kebudayaan selalu mengalami persebaran atau difusi. Teori difusi sebagai kritik dari teori evolusi yang mendasarkan perubahan karena alam, namun demikian keduanya masuk rumpun aliran *historimus* dalam ilmu kebudayaan. Ketika manusia muncul, maka saat itu pula muncul kebudayaan, selanjutnya kebudayaan asal berkembang, menyebar dan pecah dalam berbagai kebudayaan baru akibat pengaruh ruang dan waktu. Manusia melalui pola interaksi dan komunikasinya masing-masing akan membentuk komunitas yang saling tolong menolong dan saling menguntungkan, namun demikian dalam interaksi dan komunikasi yang dibangun akan ada perubahan-perubahan dalam budaya mereka. Proses perubahan kebudayaan dan masyarakat sebagai akibat hubungan antar budaya diistilahkan sebagai *akulturasi*, yaitu sebagai bentuk asimilasi dalam kebudayaan, pengaruh pada suatu kebudayaan oleh kebudayaan lain, yang terjadi apabila pendukung2 dari kedua kebudayaan itu saling berhubungan. Lebih lanjut periksa: Sidi Gazalba, *Pengantar Kebudayaan sebagai Ilmu*, (Jakarta: Pustaka Antara, 1963), hlm. 119.

Kesan bahwa persinggungan dan percampuran tradisi *Dhâmmong* dengan nilai-nilai Islam dapat dilihat dari prosesi pelaksanaan ritual ini, diawali dengan mengirimkan Al-Fatihah kepada beberapa orang yang dianggap memiliki *karomah* sebagai wasilah diterimanya do'a-do'a yakni hajat yang diinginkan. Hal ini sebagai mana penjelasan Kiai Muhammad berikut ini:

“pelaksanaan Dhâmmong é awwelléh kalaben pemaose surat al Fatéhah de' ka para nabi éngghi ka'dinto Nabi Muhammad, Nabi Nuh, Nabi Ilyas, Nabi Sulaiman dan Nabi Hidir, serta para pangaseppo séagheguwih karomah é dhisah ka'dintoh. Saterrose maos becaan khusus (mantra) sé é pimpin sareng pangaseppo (tokoh masyarakat) kaangguy parmulaan. Bacaan-bacaan épon akadhiyah:

Bede deng-deng... bede manu',

manu' mandi rinnoooo rinnoooooooo.

Nur cahya nabi muhammad,

Nur cahya nabi kangsirullah kangsirullah,

Lâ Ilâha Illâ Allâh Muhammadur Rasûlu Allâh,

Lâ Ilâha Illâ Allâh Muhammadun syukkuru Allâh.

Allahumma shalli 'alâ Muhammad,

*Allahumma shalli 'alâ sayyidina Muhammad wa 'alâ alihi, wadurriyatihî wa ashabi muhammad”.*¹⁰²

(pelaksanaan *Dhâmmong* diawali dengan pembacaan Fatihah yang diperuntukkan kepada: Nabi Muhammad, Nabi Nuh, Nabi Ilyas, Nabi Sulaiman dan Nabi Hidir, serta kepada arwah tokoh-tokoh lokal yang memiliki

¹⁰²Penjelasan dari Kiai Muhammad, tanggal 28 April 2019.

jejak historis di desa tersebut. Proses selanjutnya membacakan mantra permulaan yang dipimpin oleh seorang tokoh yang dijadikan panutannya, bacaan tersebut yaitu:

Bede deng-deng... bede manu',

manu' mandi rinnoooo rinnoooooooo.

Nur cahya nabi muhammad,

Nur cahya nabi kangsirullah kangsirullah,

Lâ Ilâha Illâ Allâh Muhammadur Rasûlu Allâh,

Lâ Ilâha Illâ Allâh Muhammadun syukkuru Allâh.

Allahumma shalli 'alâ Muhammad,

Allahumma shalli 'alâ sayyidina Muhammad wa 'alâ alihi, wadurriyatihî wa ashabi Muhammad)

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

- a. Bunyi kodok tattat : taaaaat taaaaatt taaattt
- b. Bunyi kodok tak tak : katak katak kaktak
- c. Bunyi anggey (Madura) : rehe' rehe' rese' rese'

Bacaan mantra dan bunyi hewan tersebut saling sahut-sahutan bahkan berbaur menjadi satu seperti membentuk bunyi music alami yang didominasi dengan suara hewan. Kondisi demikian menyerupai kondisi saat musim hujan pada malam hari, di mana alam ini diwarnai oleh musik hewan sepanjang malam, terutama suara-suara hewan yang disebut di atas yang mendominasinya. Disela-

sela pembacaan ritual itu ada satu atau dua orang yang meyuarakan “*ta’ dhâmmong padhâm pahé*” dan terkadang juga sambil diikuti dengan menyebutkan lafal, *Allâhu, Allâhu, Allâhu Akbar*.¹⁰³

Ritual ini dilakukan sambil berjalan mengelilingi *kampong*. Pada saat pelaksanaan ini banyak warga yang memberikan suguhan kepada orang yang melaksanakan ritual ini. Hal ini dilakukan sebagai bentuk kepedulian mereka seraya ikut serta memuji agar segera turun hujan. Suguhan tersebut terdiri dari berbagai jenis makanan, berupa gorengan, pisang, bubur, nasi dan lainnya. Terdapat sajian khusus yang harus di berikan dalam ritual ini yaitu *lémbur* dan juga suguhan lain yang basah-basah. “*lémbur aropaaghi aéng dhe’er séébhedih derih aéng sé ngalkal sé écampor sareng ghule méra, serré ben parottena nyéyor. Minuman ka’dinto saé kaangguy tanage, karena pelaksanaan Thâmbu’ ka’dinto cokop abit, abhutoweghi tanage sékawat. (Lémbur adalah minuman yang dibuat dari air mendidih yang dicampur gula merah, serré dan kelapa parut, minuman ini bagus untuk tenaga karena pelaksanaan Thâmbu’ ini cukup lama, membutuhkan tenaga yang kuat).*”¹⁰⁴

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

Terdapat beberapa hal yang harus dihindari atau tidak boleh dilakukan selama pelaksanaan ritual ini, sebagaimana

¹⁰³Observasi tidak langsung dan analisis dokumen *Dhâmmong* di desa Gili Raja Sumenep.

¹⁰⁴Penjelasan Kiai Sulahe, tanggal 16 Juni 2019.

penjelasan kiai Sulahe, di antaranya;¹⁰⁵

- a. *Ade'er de'eren sé kerréng akadiyah karupo', krépé' ben laénna sé sejenis, kecuali saampona ade'er lémbur* (makan makanan kering, seperti kerupuk, keripik dan lainnya yang sejenis, kecuali setelah minum *lémbur*);
- b. *Arosak otabe ngobbher pa ponapa'ah éwaktonah alaksanaaghi Thâmbu' otabe dhâmmong.* (melakukan pengerusakan dan membakar apapun pada saat pelaksanaan *Thâmbu' otabe dhâmmong*).¹⁰⁶

Setelah rangkaian ritual ini dilaksanakan kemudian diakhiri dengan doa khusus.....Konon katanya menurut orang-orang yang biasa melaksanakan *thâmbu'* atau *Dhâmmong*, kalau diterima oleh Yang Maha Kuasa, pasca melaksanakan kegiatan ini langsung turun hujan, paling tidak satu hari atau dua hari setelah pelaksanaan.

Masyarakat sekitar menganggap tradisi ini sebagai sesuatu yang biasa dilaksanakan secara rutin ketika musim *némor lanjhang*. Namun demikian tidak semua orang melaksanakan ritual ini, karena sebagian masyarakat menganggap yang penting sudah ada yang melaksanakan.

¹⁰⁵Rangkuman hasil wawancara dengan kiai Sulahe dan Kiai Muhammad, tanggal 16 Juni 2019.

¹⁰⁶Tidak ada penjelasan secara khusus dari para informan mengapa hal-hal, termasuk makanan-makanan tersebut tidak boleh dilakukan. Dalam interpretasi peneliti, makanan-makanan kering itu merupakan symbol dari kemarau panjang yang akan mendatangkan marabahaya, misalnya kerupuk, kripik, gorengan dan sejenisnya adalah makanan-makanan yang gampang mendatangkan rasa haus, sementara pada saat yang bersamaan sedang mengalami kekeringan, sehingga harus didahului dengan minum *lémbur* yang menandakan *lebbur* atau banyaknya sumber mata air. Sedangkan membakar sesuatu saat musim *némor* akan menimbulkan marabahaya yang merugikan masyarakat dan pengerusakan alam akibat kebaran yang dalam saat bersamaan sulitnya atau bahkan tidak adanya sumber mata air untuk memadamkannya. Tampaknya interpretasi peneliti tersebut, ketika didiskusikan dengan para informan, mereka mengamininya. Namun demikian kebenaran interpretasi peneliti ini perlu diskusi panjang dengan beberapa ahli -khususnya *para pangaseppo Madhureh--* yang mengetahui dan memahami tentang symbol dan makna tersebut.

Tetapi dalam perkembangannya, ritual ini semakin tidak banyak memiliki peminat karena dianggap sebagai salah satu kebiasaan yang sumbernya tidak jelas... apalagi setelah masyarakat sudah banyak memahami perkembangan ilmu pengetahuan, terutama pengetahuan agama dan teknologi. Hal ini sebagaimana penjelasan Kiai Sulahe berikut ini:

“Masyarakat é ka’dinto agheduwen angghebhen, Thâmbu’ panéka ta’ kodhuh élakoné sareng sadhejeh masyarakat, sé penting bedeh sélakoné ampon cokop akadiyah fardlu kifayah. Delem perkembanganna tradisi panéka ampon korang sé minat (korang senneng), karana masyaraakat nganggep somberre (dhesarra) ta’ jellas, ponapa polé masyarakat ampon pade pénter, bhegus ilmu pengetahuan tor teknologi”(Masyarakat disini beranggapan, *Thâmbu’* tidak harus dilaksanakan oleh semua orang yang penting ada yang mengerjakan sudah cukup seperti fardlu kifayah. Dalam perkembangannya tradisi ini sudah kurang peminat, karena anggapan masyarakat sumbernya tidak jelas, apa lagi masyarakat sudah pintar semua bidang ilmu pengetahuan dan teknologi).¹⁰⁷

Sedikit berbeda dengan desa Romben, pelaksanaan *Dhâmmong* di Desa Gapurana,¹⁰⁸ tata cara pelaksanaannya, diawali dengan doa (Al-Fatihah kepada sesepuh sebagai *tasawul*) lalu dilanjutkan dengan *dhâmmong* dan diakhiri dengan doa dan ditutup dengan makan-makan yang dibawa secara suka rela oleh masyarakat sekitar (kaum hawa). Pelaksanaan itu dilaksanakan dengan cara berurutan selama 7 malam berturut-turut dengan berpindah-pindah

¹⁰⁷Wawancara dengan Kiai Sulahe, tanggal 18 April 2019.

¹⁰⁸Data ini diolah berdasarkan hasil Wawancara dengan Ahmad Zaini Tokoh Masyarakat Desa Gapurana Kecamatan Talango Kabupaten Sumenep , tanggal 13 April 2019.

tempat dari *pa dâng dâng* satu ke *pa dâng dâng* lainnya. Kalau masih belum turun hujan dilaksanakan lagi dengan cara diulang dari awal selama 7 hari lagi.

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

Pelaksanaan *Dhâmmong* ini di mulai pada tengah malam,¹⁰⁹ diawali dengan berkumpulnya masyarakat di suatu tempat yang dianggap keramat. Pelaksanaan ini berbentuk semacam lingkaran dipimpin oleh salah seorang yang dianggapnya sepuh untuk membacakan Al-Fatihah dan dikhususkan untuk para pendahulu-pendahulunya, kemudian dilanjutkan dengan pembacaan "*Dhâmmong Gârjem*" secara berulang-ulang seperti halnya tahlilan. Namun dalam pelaksanaan *Dhâmmong* ini anehnya para hadirin yang ikut dalam rentetan acaranya tidak boleh duduk selama pelaksanaan ritual berlangsung. Pelaksanaan ini baru diakhiri setelah terbitnya fajar (kalau sekarang sampai adzan subuh).

Dalam pelaksanaannya: Disiapkan sesajen yang diletakkan di sisi samping *pa dâng dâng*, di tempat inilah masyarakat setempat berkumpul dengan posisi berbentuk lingkaran dengan satu orang di tengah (*hadi*). Orang yang melingkar itu kemudian membaca "*Ta' Dhâmmong Garjem*" dengan keras sambil diiringi dengan tepuk tangan dan sambil

¹⁰⁹Lazimnya *Dhâmmong* dilaksanakan pada malam hari sekitar pukul 19.00 hingga larut malam sekitar pukul 01.00 Wib. Bahkan sampai terbit fajar di tempat *pa dâng dâng* "sebutan pada jalan simpang 4 yang tidak tegak lurus". *Pa dâng dâng ini* dipercaya oleh masyarakat sebagai tempat *angker* ada *patoghunah* "penghuninya" yang terdiri dari penguasa makhluk halus, sehingga perlu diruwat agar tidak mengganggu manusia.

berputar.¹¹⁰ Sementara yang di tengah memohon kepada tuhan untuk didatangkan hujan dengan cara sambil menari dan membaca syair-syair yang berbentuk doa (sembarang) dengan nada seperti irama musik (kerawetan).

Terdapat beberapa sesajen yang disiapkan saat pelaksanaan ritual tersebut meliputi:

- a. Nasi Empat Macam Warna
- b. Air dan kembang
- c. Tupa atau kemenyan
- d. Takir sebagai tempat nasi empat warna
- e. Nasi biasa, jajan, kopi dan lain-lain. (ini hanyalah point tambahan saja)

Sementara di daerah Gapura Timur Kabupaten Sumenep, *Dhâmmong* merupakan ritual kuno dilaksanakan tujuannya bukan hanya minta hujan tetapi sebagai pujian untuk kedamaian dan keselamatan. Hal ini sebagaimana penuturan beberapa informan:

“Dhâmmong otabe Jhâmmong nyama sénomer duwe’ lebih ékenel masyarakat, aropaaghi pojhian, éngghi panéka pernyo’onan konah sé élampaaghi ta’ rutin namun ébektoh tertentoh kalaben tojjuwen nyo’on kasalemeten, tentrem damai intitina tojjuna ka kaodi’en otabe kasaéyan. Ritual ka’dinto biasana élampaghi

¹¹⁰Dari sisi tarian yang melingkar, pelaksanaan *Dhâmmong* mirip dengan tari-an *Samman* yang sama-sama melingkar dan terdapat seorang *hadi* yang memandu jalannya tarian serta pergantian bacaan-bacaannya. Perbedaannya adalah pada bacaan-bacaannya dan musik yang mengiringinya. Pada tarian *samman* para anggota cukup dengan tepuk tangan seraya membaca bacaan-bacaan *Asma Allah* sebagai bacaan dasarnya, kemudian diikuti dengan bacaan shalawat atau *pangréngget* dalam bahasa Madura, saling bergantian antar kelompok. Sementara bacaan pada *Dhâmmong* Mantra hanya dibacakan oleh satu orang sebagai *hadi*, yang lain menyuarakan *Dhâmmong gharjâm* dan meniru suara-suara hewan yang sudah ditentukan. Lebih detail tentang *Samman* ini bisa baca: Nor Hasan, *Persentuhan Islam dan Budaya Lokal*:, khususnya bab V Tradisi *Samman*, hlm. 143-198.

manabi ampon benny'a' musibah, marabahaya, benni namun nyo'on ojhen"¹¹¹ (*Dhâmmong, atau Jhâmmong* [nama yang kedua ini lebih familier di masyarakat Gapura] merupakan *Pojhiyen* yaitu sebuah bentuk ritual kuno yang dilakukan secara tidak rutin dan hanya pada waktu tertentu dengan tujuan untuk memohon keselamatan, ketenteraman, kedamaian dan hal lain yang lebih berarah pada nilai positif, dengan harapan untuk tercapainya keadaan yang lebih baik bukan hanya minta hujan).

Secara umum masyarakat Gapura Sumenep memahami ritual ini sebagai *rokat*, tentu sama dengan *rokat-rokat* yang lain yang biasa dilakukan oleh masyarakat, hanya saja waktu pelaksanaan serta *sarananah* (persyaratannya) yang membedakan. Tradisi ini dilaksanakan kalau di lingkungan sekitar sudah banyak terjadi musibah atau hal-hal yang tidak diinginkan oleh masyarakat. Di samping upacara minta hujan, maka ritual ini dilaksanakan dengan harapan keadaan lingkungan yang lebih baik. Dengan demikian pelaksanaan ritual ini sedikit berbeda dengan desa-desa yang disebut sebelumnya yang hanya terfokus pada upacara minta hujan.

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

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

¹¹¹Data ini diolah berdasarkan hasil wawancara dengan beberapa informan: K. Asbar, H. Sa'id, Taufiqurrahman, Iora Rahmat, Zahwi dan Toyo, di kediaman masing-masing di Gapura Sumenep, tanggal 13 dan 14 April 2019.

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

Sedangkan perlengkapan ritual meliputi:

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

Sementara orang-orang yang terlibat dalam ritual:

- a. Hedi (kyai husus pada ritual ini dan sebagai petunjuk pelaksanaan)
- b. Pembaca bacaan untuk music mulut (minimal 5 orang tiap bacaan)
- c. Tokoh Agama
- d. Masyarakat
- e. Aparatur Desa.

Bacaan ritual Musik mulut

- a. Ta' Jemmong (sesuatu apapun kalau tidak di momong, dirawat, diperhatikan dididik)
- b. Gurjhem (nama buah jati artinya sekecil apapun sesuatu tersebut akan berdampak besar makanya harus dimomong)
- c. He' pahe'
- d. Pahe' paho' (manusia pasti merasakan pahit-getirnya kehidupan)
- e. Jehi' jedung
- f. Gir Pak Pak (bunyi merpati yang sedang berjodoh artinya manusia itu harusnya dalam menghadap tuhannya dengan sahwat yang kuat layaknya merpati ketika birahi pada pasangannya)
- g. *Li alilli moli* (manusia dalam pengembaraannya pasti akan kembali, jadi bagi masyarakat sekitar sejauh apapun tempat hidup manusia pasti akan kembali ke tanah kelahirannya)
- h. *Péyek* ((bunyi anak ayam yang kecil/petek ketika ditinggal induknya artinya siapapun yang di tinggal induknya tanpa momongan yang tepat maka dalam kehidupannya akan mengalami kekacauan, kebimbangan, keresahan dll.)
- i. *Jengge' jenggi'* (sebutan bagi orang yang sombong tapi tak memiliki kelebihan apa-apa, jadi manusia jangan sombong)
- j. *Jegeh jheggur* (orang sombong itu harus bangkit dari keberadaannya dan kemudian merendahkan layaknya padi)

- k. *Tajin etem* (simbol kurang baik sehingga harus dibuang)
- l. *Je' jeje'* (motivasi untuk bangkit dan kejayaan hidup manusia)

Tempat pelaksanaan *Jhâmmong* di Gapura Timur dilaksanakan di tempat-tempat yang merupakan simbol kehidupan dan perekonomian masyarakat, meliputi: pasar sebagai simbol pusat perekonomian dan keragaman kehidupan manusia, *tempat angker*, merupakan tempat yang ditakuti dan dijaga oleh makhluk halus (*patoghuh*), dan somor *matéh* (sumur yang tidak mengeluarkan sumber air lagi) sebagai simbol kekeringan. Intinya tempat itu sejak awal angker, kemudian bisa saja tempat itu kemudian dijadikan pasar, atau *bhujuk*, atau yang lain.¹¹² Di tempat itulah dipusatkan kegiatan *Dhâmmong* setelah terlebih dahulu disepakati bersama melalui *bhek rembhek* (musyawarah) tokoh masyarakat bersama kepala desa.

B. Fungsi *Dhâmmong* Bagi Masyarakat

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

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

1. *Dhâmmong* Sebagai Salametan

Pada dasarnya ritual *Dhâmmong* adalah *pojhian* yaitu sebuah bentuk ritual kuno yang dilakukan hanya pada waktu

¹¹²Wawancara dengan Iora Rahmat dan Taufik, Desa Gapura Timur tanggal 29 Juni 2019.

tertentu dengan tujuan untuk memohon keselamatan, ketenteraman, kedamaian dan hal lain yang lebih berarah pada nilai positif, dengan harapan untuk tercapainya keadaan yang lebih baik. Secara umum masyarakat Gapura Sumenep memahami ritual ini sebagai rokat yang dilakukan oleh masyarakat. Kalau di lingkungan sekitar sudah banyak terjadi musibah atau hal-hal yang tidak diinginkan oleh masyarakat, maka ritual ini dilaksanakan dengan harapan keadaan lingkungan yang lebih baik.¹¹³ Dengan demikian inti ritual ini adalah memohon keselamatan (*Slamet*) seluruh warga desa dari segala mara bahaya. Begitu pun juga dengan desa-desa lain yang masih setia melaksanakan tradisi ini, di samping tujuan utamanya *salametan*, untuk meminta hujan, juga mengikuti *lalampun pangaseppo* (kebiasaan peni sepuh), yang sudah lama dijalankan dan diyakini sebagai media ampuh untuk terkabulnya hajat (turun hujan).

Slamaten merupakan sarana spiritual yang mampu mengatasi segala bentuk krisis yang melanda serta menda-tangkan keberkahan bagi mereka yang melaksanakannya. Objek yang dijadikan sarana pemujaan dalam *slametan* adalah ruh nenek moyang yang dianggap memiliki kekuatan magis. *Slametan* juga sebagai sarana mengagungkan, meng-hormati, dan memperingati ruh leluhur, yaitu para nenek moyang.¹¹⁴

Slametan melibatkan sekaligus mempertemukan dua unsur dalam dunia yang berbeda, yakni unsur ruh bagi mereka yang meninggal dan unsur do'a dari mereka yang masih hidup. Artinya bahwa dua kehidupan yang berbeda tersebut pada sisi tertentu masih ada ketersambungan

¹¹³Wawancara dengan Kiai Asbar 18 Mei 2019.

¹¹⁴Harkono Kamajaya, *Kebudayaan Jawa: Perpaduan dengan Islam* (Yogya-karta: Ikatan Penerbit Indonesia, 1995), hlm. 247.

komunikasi yang dapat digabungkan, sekalipun secara konseptual tetap terpisah dan status dalam keseluruhan kompleks sinkritik berbeda, ia merupakan ritus bagi yang hidup, sedangkan *ngirim dhuwa* atau *sadeka (Shadaqah)* diperuntukkan bagi mereka yang meninggal.¹¹⁵

Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa tujuan *Slametan* secara umum adalah untuk menciptakan keadaan sejahtera, aman dan bebas dari gangguan makhluk, baik nyata maupun makhluk halus. Sekalipun kata *slametan* ini masih terdapat kontradiksi tepatnya perbedaan interpretasi, ia hanya tepat digunakan bagi mereka yang masih hidup, sedangkan menggunakannya dalam upacara pemakaman adalah hal yang keliru.¹¹⁶ Alasan utama penyelenggaraan *Slametan* meliputi perayaan siklus kehidupan (*rite de passage*), menempati rumah baru, panen, dalam rangka memulihkan harmoni setelah terjadi perselisihan suami istri, atau tetangga, atau bagi mereka yang akan melangsungkan hajatan nikahan, menangkal balak, dan yang paling umum untuk memenuhi janji (*Nadar*).

Bagi masyarakat Jawa,--tentu juga Madura--*Slametan* merupakan pusat simpul system keagamaannya. Geertz menggambarkan tentang hal ini: “*At the center of the whole Javanese religious system lies a simple, formal, undramatic, almos furtive, little ritual: the slametan (also sometime called a kenduren)*”.¹¹⁷ Menurut Geertz bahwa di pusat sistem agama Jawa, terdapat suatu ritus yang sederhana, formal, jauh dari keramaian dan apa adanya, itulah “*selamatan*” ini menunjukkan bahwa masyarakat

¹¹⁵Akhmad Khalil, *Islam Jawa: Sufisme dalam Etika & Tradisi Jawa* (Malang: UIN Malang Press, 2008), hlm. 279.

¹¹⁶Ibid.,. periksa juga: Timbul, 25 Desember 2001,

¹¹⁷Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe:The Free Perss, 1960), hlm.11.

Jawa -tentu termasuk Madura—pada realitasnya masyarakat Islam, tetapi dalam praktiknya pola keberagamaan dan pola-pola kehidupan sehariannya mereka tidak jauh dari unsur keyakinan dan kepercayaan pra Islam, keyakinan animisme, dinamisme dan Hindu-Budha.¹¹⁸

Dengan tidak bermaksud menjustifikasi teori Geezt di atas, dalam realitasnya bahwa keberagamaan masyarakat Madura masih kental dan berbau mistis, Upacara *selamatan* menjadi alternative di mana orang-orang yang merasakan getaran emosi keramat, terutama pada waktu menentukan diadakannya selamatan itu, termasuk juga waktu upacara berjalan. Keputusan untuk mengadakan suatu selamatan kadang-kadang diambil berdasarkan suatu keyakinan keagamaan yang murni, dan adanya suatu perasaan khawatir akan hal-hal yang tidak diinginkan atau datangnya malapetaka.¹¹⁹ Dalam hal ini *ritual Dhâmmong* dilaksanakan salah satunya adalah mengatasi kegelisahan, kekhawatiran serta kecemasan masyarakat akibat tidak turunnya hujan dalam waktu lama (*némor lanjông*) yang tidak saja menyebabkan tidak bisa bercocok tanam untuk kepentingan perekonomian, tetapi karena kebutuhan utama kehidupan tidak terpenuhi, yakni minum, memasak, mencuci dan sebagainya.

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

¹¹⁸Simuh, *Sufisme Jawa: Trasformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa* (Yogyakarta: Benteng Budaya, 1989), hlm., 113

¹¹⁹Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Balai Pustaka, 1984), hlm.347.

2. *Dhâmmong* Sebagai Penghormatan Kepada Leluhur

Ritual *Dhâmmong* yang dilaksanakan secara generative oleh masyarakat Madura tidak dapat disangkal bahwa ritual ini merupakan warisan nenek moyang mereka yang di dalamnya terdapat unsur Hindu-Buda. Hal ini sebagaimana diakui oleh para informan, sebagaimana diurai di atas. Salah satu cirinya adalah kepercayaan manusia kepada makhluk halus dan kekuatan supranatural untuk mengendalikan sesuatu dengan menggunakan sarana religi apabila manusia tidak dapat mengatasi kegelisahannya dengan cara-cara lain.¹²⁰

Sebagaimana disebut di atas, bahwa proses *Dhâmmong* diawali oleh pembacaan Al-Fatihah yang dikhususkan kepada para leluhur yang “berjasa bagi masyarakat” dalam istilah mereka sebagai *tawasul*. Baru kemudian proses ritual selanjutnya dimulai. Pembukaan dengan *tawasul* kepada nenek moyang ini menandakan bahwa ritual *Dhâmmong* sesungguhnya merupakan penghormatan terhadap leluhur mereka. Indikator lain adalah pelaksanaan *Dhâmmong* yang dilaksanakan oleh masyarakat Madura, jika tidak dimulai dapat dipastikan akan diakhiri di makam *bhujuk*.¹²¹ Ini menandakan bahwa masih terjadi hubungan antara masyarakat dengan ruh para *pangaseppo* (nenek moyang) mereka yang senantiasa dijaga setidaknya melalui moment-moment tertentu semisal ritual *Dhâmmong* ini.

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

¹²⁰Ibid, 237.

¹²¹Istilah *bhujuk* menunjukkan makam karamat, biasanya ia adalah orang yang membat pertama desa tersebut, atau orang yang dimakamkan pertama ditempat pemakaman tersebut. Yang lazim di Madura disebut *bhujuk* adalah orang yang paling berjasa bagi desa itu.

petunjuk dan hormat kepada nenek moyang sebagaimana ketika ia hidup, dan sebaliknya roh itu akan marah jika tidak mematuhi perintahnya. Fenomena di Madura-termasuk tiga desa (Desa Gapurana Tlango, Desa Rompen Kecamatan Dungkek, dan Desa Gapura Timur Kecamatan Gapura) yang menjadi lokus penelitian ini, menurut penuturan beberapa informan di masing-masing desa tersebut,¹²² setidaknya setiap hari Kamis sore masyarakat setempat mendatangi kuburan para *bengasopo* termasuk makam *bhujuk* di desa masing-masing untuk mengaji dan tahlil mendoakan (*mintaaghi sapora atas sadhejeh dhusana pangasepponah*). Hal ini merupakan bentuk komunikasi mereka dengan para arwah *bengaseppo* yang sudah meninggal. Dari sini dapat ditegaskan bahwa *Dhâmmong* sesungguhnya merupakan ekspresi rasa hormat masyarakat pada leluhurnya.

Pada masyarakat tertentu di Madura, pelaksanaan *Dhâmmong* di samping diawali dengan pembacaan surat *Al-Fatihah* sebagai *tawasul* kepada arwah *pangaseppo* sebagaimana diurai di atas, pun juga diakhiri di pusara *bhujuk*, makam yang dianggap *keramat*, sambil mereka membawa makanan sebagai *banca'an* untuk dimakan bersama yang menyimbolkan rekatnya solidaritas dan ikatan sosial di antara mereka.¹²³

¹²²Data ini diolah berdasarkan hasil wawancara dengan para informan yang dapat peneliti catat ditempat dan tanggal yang berbeda. Wawancara tanggal 27 dan 28 Juli 2019.

¹²³Pada sisi ini *dhâmmong* memiliki kesamaan dengan *tradisi nyadran* khususnya di Sono Ageng Prambon nganjuk, disamping mengenang leluhur, juga pada umumnya membawa sesaji berupa nasi tumpeng, ayam panggang (*ingkung*), dan berbagai macam lauk-pauk yang semuanya dimasukkan ke dalam *takir* (wadah yang terbuat dari daun pisang). Jumlah sesaji disesuaikan dengan jumlah keluarga yang dimakamkan di pemakaman tersebut. Membawa sesaji dalam tradisi *Nyadran* sama pentingnya dengan merapal doa-doa di dekat pusara. Sementara di Madura dan sekaligus yang membedakan dengan *nyadran* di Sono Ageng tersebut, tidak ada prasyarat ketat jumlah sesaji yang harus di bawa termasuk wadah tidak harus berupa *takir* (untuk saat ini). Untuk lebih detail tentang *Nyadran* di Sono Ageng ini, selanjutnya bisa dibaca: Nor Hasan, *Nilai-nilai Pendidikan Islam pada Tardisi Rokot Tasé' di Pesisir Pamekasan dan Sedekah Bumi di Sono Ageng*

Berkaitan dengan hal ini *Dhâmmong* fungsinya sama dengan *Nyadran* (Jawa) atau *nyadher* (Sumenep)¹²⁴, yang salah satunya sebagai penghormatan pada leluhur.

3. *Dhâmmong* Sebagai Pembawa Berkah atau Kesuburan Bumi

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

Masyarakat agraris yang masih bergantung pada hasil pertanian dan pola berpikir yang sederhana tersebut, mereka tidak bisa lepas dari alam lingkungannya. Pada masyarakat seperti ini -termasuk masyarakat pelaku *Dhâmmong* sangat percaya adanya kekuatan-kekuatan *ghaib* yang mempengaruhi lingkungannya. Dengan demikian wajar jika mereka mendambakan kesuburan buminya, kesuburan pertanian dan ketenteraman lingkungannya dengan cara melakukan ritual-ritual yang dipercaya

Prambon Nganjuk (Pameksan: P3M, 2018).

¹²⁴Tradisi *Nyadher* di Girpapas dan Deddek Saronggi biasanya dipusatkan di makam salah satu tokoh Pangeran Aggasuto di desa Deddek Saronggi. Dipilihnya tokoh Anggasuto dalam pelaksanaan *Nyadher* karena Anggasuto “tokoh yang memiliki kontribusi tentang tatacara dalam tani garam” Rata-rata yang melaksanakan tradisi ini adalah masyarakat Girpapas dan Deddek. Data ini berdasarkan pengamatan dan informasi beberapa pelaku *nyadran* saat pelaksanaan *Nyadher* di makam Anggasuto Saronggi.

mendatangkan hal tersebut. Bagi masyarakat Sumenep pelaksanaan *Dhâmmong* dengan khidmat dipercaya dapat mendatangkan hujan sebagai media menyuburkan bumi.

Simbol-simbol kesuburan dengan cara minta turunnya hujan tersebut sebagaimana disebutkan di atas adalah prasyarat yang harus dipenuhi dalam pelaksanaan ritual *Dhâmmong* ini. Simbol-simbol tersebut memiliki makna filosofi yang sangat mendalam sebagaimana dituturkan para informan.¹²⁵ Simbol-simbol tersebut akan diurai secara detail pada sub bab makna filosofi perlengkapan sesajen dan musik dalam tulisan ini.

4. *Dhâmmong* sebagai Media *Bhâk Rembhâk*

Masyarakat Madura adalah masyarakat guyub, salah satu ciri masyarakat guyub adalah kebersamaan antar mereka dalam memulai dan memutuskan beberapa persoalan kehidupan mereka. *Dhâmmong*--sebagaimana diurai di atas--, merupakan media mempertemukan masyarakat, yang karena kesibukannya, mereka begitu sulitnya bersilatullah ke rumah masing-masing, sehingga mereka rela mengeluarkan harta termasuk rela memangkas waktunya walaupun sampai larut malam demi suksesnya ritual *Dhâmmong* yang akan berimplikasi positif bagi kehidupan mereka.

Sebelum acara ritual *Dhâmmong* dimulai, masyarakat terutama pelaku tradisi ini berkumpul, bercanda tawa,

¹²⁵Simbol-simbol berikut maknanya dirangkum berdasarkan wawancara dengan beberapa informan di masing-masing desa. Tidak semua simbol tersebut digunakan secara keseluruhan pada setiap pelaksanaan ritual *Dhâmmong* pada setiap desa. Masing-masing desa memiliki cirinya sendiri. Begitu juga pemakaian simbol tidak semua informan secara tersirat mengungkapkan maknanya, terdapat beberapa simbol yang tidak dimaknai, pada kasus ini penulis mencoba menginterpretasi simbol itu dengan mencari diberbagai referensi, jika ada keterkaitan makna mencoba mendiskusikan dengan beberapa informan tentang makna simbol tersebut dan rupanya para informan mengamininya.

melepas kepenatan, ngobrol santai, suasana keceriaan yang diwarnai dengan asap kepul rokok keluar dari mulut mereka sekedar mengusir rasa kantuk, seakan mereka melepas kerinduan di antara mereka yang karena kesibukan masing-masing sulit untuk bertemu, mereka menunggu sampai seorang hadi datang sebagai tanda ritual *Dhâmmong* akan dimulai.

Dhâmmong juga menjadi media berembuk, bermusyawarah (*bhek rembhek*) bagi masyarakat desa. Media ini dimanfaatkan mereka untuk saling *share* pengalaman, tukar informasi bahkan saling meminta solusi terhadap persoalan pribadi yang kadang sulit mencari jalan keluarnya. Yang tak kalah pentingnya adalah rembukan tentang hal-hal yang berkaitan dengan kepentingan bersama (sosial). Di *Dhâmmong* inilah menemukan kesepakatan bersama antara masyarakat, sehingga mereka merelakan memangkas waktunya lebih lama setelah pelaksanaan tradisi ini berakhir. Mereka tidak lagi peduli terhadap rasa ngantuk, lelah dan lapar yang mereka rasakan, setelah melaksanakan ritual *Dhâmmong* yang memakan durasi waktu cukup lama, rasa *katondu*, *lessoh ben lapar pade bede*, *ampon sobung karéna ponapa*, (ngatuk, capek dan lapar, sehingga apapun yang tersaji habis)¹²⁶ tetapi mereka menikmati kondisi seperti itu dan mereka tidak langsung pulang, melainkan sebagian mereka masih ngobrol, canda tawa, termasuk *share* pengalaman masing-masing.

¹²⁶Hasil wawancara dengan Taufik dan Lora Rahmat, Gapura Timur tanggal 29 Juni 2019.

C. Makna Filosofi Perlengkapan Sesajen dan Musik

1. Sesajen

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

a. Nasi Empat Macam

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

Takir adalah bungkus nasi yang terbuat dari lembaran daun pisang berbentuk seperti kubus yang atasnya terbuka (segi empat) atau tepatnya mirip lumbung padi (*lombhung*: Madura) hanya saja di atasnya terbuka. Takir ini mengisyaratkan kebersamaan, kerukunan dan tenggang rasa dalam menjalani kehidupan. Terdapat pepatah Madura yang sangat dipengang oleh masyarakat desa, *songosong lombhung* (mengusung lumbung), adalah sebuah pekerjaan yang membutuhkan kekompakan. Hal ini menandakan keguyuban dan kekompakan masyarakat desa. Di takir inilah semua sesajen dimasukkan kecuali kemenyan atau tupa, ini memiliki makna bahwa dalam kehidupan bermasyarakat itu harus terbentuk dan dalam satu rangkulan, satu wadah dalam rangka tujuan yang sama. Hal ini terjemahan dari rasa keteguhan dalam kebersamaan dan kekonsistenan dalam persatuan. Sementara daun pisang dipilih sebagai bahan *takir*, di samping memang lazimnya *takir* terbuat dari daun pisang, juga menunjukkan karakter keguyuban.

Pohon pisang tidak pernah tumbuh sendiri, melainkan selalu berdempetan dengan yang lain. Hal itu juga menunjukkan kebersamaan dalam hidup. Di samping itu pohon pisang pantang mati sebelum ada tunas baru yang tumbuh. Ini menunjukkan bahwa kontinuitas kehidupan terus berlanjut, begitu pula tradisi masyarakat terus berlanjut secara generative.

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

b. Air kembang

Air kembang merupakan salah satu syarat yang harus ada pada acara *Dhâmmong*. Berbagai macam warna kembang dimasukkan dalam satu wadah dengan diberi air, sehingga harum merona baunya nan segar. Pemilihan bahan air ini melambangkan tujuan utama dalam proses *Dhâmmong* yaitu untuk memohon datangnya hujan. Sementara kembang ini menjadi simbol keberkahan, yakni diharapkan hujan yang turun ke bumi membawa keharuman masyarakat secara umum dan bagi masyarakat setempat khususnya, serta bisa menjadi jalan yang menghantarkan pada kebahagiaan dalam artian bukan hujan yang membawa malapetaka, misalnya banjir yang mengakibatkan kerugian atau angin kencang yang membahayakan.

Turunnya hujan ke bumi melambangkan suburnya bumi, dengan turunnya hujan berbagai tetanaman

menjadi tumbuh segar dan membuahakan hasil panen yang melimpah ruah. Dengan melimpahnya hasil panen tentu akan memberikan kecukupan dan keberkahan bekal hidup bagi masyarakat.

c. *Lémbur*

Lémbur adalah minuman yang dibuat dari air mendidih yang dicampur gula merah, serre dan kelapa parut. *Lémbur* menjadi sajian khusus pada acara ritual *Dhâmmong*. Minuman ini lazim disajikan ketika sedang menggali sumur. Minuman ini menyimbolkan *lebbhur* (mengeluarkan air yang banyak). Ini menunjukkan akan turun hujan yang lebat yang mampu menyirami tetanaman masyarakat yang menjadi tumpuan utama sebagai penghasilannya. Dengan turunnya hujan lebat-sebagaimana harapan di atas—akan mendatangkan manfaat nyata yakni melimpahnya hasil panen. Pun juga menyimbolkan bahwa sumur-sumur yang sudah kering akan memunculkan sumbernya kembali dan akan memenuhi kebutuhan hidup masyarakat, termasuk pula sebagai sumber mata air, sebagai irigasi dalam bercocok tanam. Di sinilah pentingnya air bagi kehidupan manusia, sebagai kepentingan pokok bahkan yang paling utama di antara kepentingan-kepentingan dasar dalam kehidupan. Manusia tanpa makan mungkin bisa hidup agak lama, tetapi tanpa air manusia tidak akan hidup lama, statement ini hampir muncul dari semua informan yang peneliti wawancarai.

d. *Dhupah* atau *keményan*

Dhupah atau *keményan* dalam tradisi *Dhâmmong* dibakar di awal permulaan acara. Pembakaran *keményan* atau *dhupah* ini menandakan bahwa acara ritual akan dimulai. Di sisi lain pembakaran *keményan* atau *dhupah*

filosofinya sama dengan kembang yaitu diharapkan acara ini memberikan keharuman terhadap masyarakat setempat. Dalam kepercayaan masyarakat tradisional, membakar *dhupah* berarti mengusir makhluk halus, juga menghormati roh para *bengatoah* yang hadir saat acara-acara ritual.

Dalam realitanya di sebagian masyarakat Madura membakar *dhupah* atau *keményan* secara rutin dilaksanakan pada Kamis sore (malam Jum'at) karena mereka punya keyakinan bahwa roh *bengatoah* mereka akan datang, sehingga perlu disambut dengan pewangian yakni pembakaran *dhupah* atau *keményan*.¹²⁷

e. Ketupat dan Leppet

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

Sementara daun nyiur sebagai pembungkus ketupat memiliki filosofi sendiri. Nyiur merupakan serapan kata Arab "*Jâa Nûr*" telah datang cahaya. Kupaat lazimnya

¹²⁷Kebiasaan membakar keményan ini di beberapa daerah di Madura sampai saat ini masih dilakukan, seklaipun tidak seekstrem masa-masa lampau, bagi masyarakat Madura *konah* membakar keményan setiap malam Jum'at dan pada acara-acara ritual, serta koloman menjadi keharusan, bahkan wajib, sebagai penghormatan kepada arwah leluhur, memberi pewangian serta sebagai pertanda acara ritual atau koloman akan dimulai, jika itu diabaikan, maka akan menjadi buah bibir dan akan dipergunjingkan oleh masyarakat dan berakibat mendatangkan malu (*maloh*:Madura) karena dianggap melanggar dan keluar dari adat.

berbentuk segi empat. Di Madura banyak macam nama ketupat ini seperti: *katopak tojuk*, *katopak ren jherenan*, *katopak sango dan semacamnya*. Namun bahan mentahnya sama yaitu berasal dari beras putih, memiliki makna putihnya hati. Ketupat dalam bentuk segi empat ibarat hati manusia. Saat orang mengaku salah maka hatinya seperti kupat yang dibelah, pasti isinya putih, bersih, tanpa iri dengki karena ia dibungkus oleh cahaya (janur).

Bagi pelaku tradisi *Dhâmmong* ketika memulai ritual *Dhâmmong* menjadi keharusan bahwa harus dimulai dari pembersihan diri, tanpa iri, dengki dan *su'dhon* baik kepada sesama manusia dan lebih-lebih kepada Allah SWT. Oleh karenanya dalam perkembangannya tradisi ini dimulai dengan bermunajat kepada Allah melalui pelaksanaan shalat hajat dan minta ampunan kepadaNya melalui pembacaan *istighfar* dan *berdzikir* kepada-Nya.¹²⁸

Leppet merupakan masakan seperti ketupat (*akadhiyeh topak namong arassah seddhe'*), hanya saja bahan mentahnya dari ketan baik ketan hitam maupun ketan putih, tetapi yang lazim dari ketan putih, dicampur dengan parutan kelapa, dan sebagian dicampur pula dengan kacang panjang (*otok*). *Leppet* atau *leppet* (Jawa), berarti *silang kang rapet* (menutupi kesalahan yang rapat). Kesalahan atau kekeliruan merupakan sifat dasar manusia (*al Insân mahallu al kotho'i wa al nisyâni*). *Leppet* menyimpulkan kesadaran bahwa manusia merupakan makhluk yang punya potensi salah,

¹²⁸Di desa Romben Dungkek, misalnya sebelum ritual *Dhâmmong* dimulai para tokoh masyarakat utamanya tokoh agama melaksanakan sholat hajat terlebih dahulu, seraya beristighfar dan berdzikir kepada Allah untuk menjernihkan hati agar do'a terkabulkan.

sehingga ia seharusnya menyadarinya dan memohon maaf atas kesalahan itu baik kesalahan kepada Allah dan juga kesalahan kepada sesama manusia. Kesadaran atas kesalahan, ngaku lepat, menutup kesalahan rapat-rapat yang sudah dimaafkan dengan niatan hati tidak akan mengulangi kembali, sehingga persaudaraan semakin lengket sebagaimana lengketnya ketan dan parutan kelapa yang terbungkus dari daun nyiur, atau daun pisang.¹²⁹ Di acara ritual *Dhâmmong* inilah kesempatan mereka untuk saling *muhasabah*, evaluasi diri, seraya saling memaafkan atas keleppatan tersebut.

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

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

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

¹²⁹Di Madura khususnya di Pamekasan, terdapat dua istilah dalam *lappet* ini, yakni *lappet* bahan bungkusnya terbuat dari daun pisang, dan *sérpang* yaitu *lappet* yang pembungkusnya dari janur muda. Namun demikian bahan dasarnya sama-sama dari ketan, parutan kelapa dan sebagian juga dicampuri kacang panjang (*otok*).

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

Menelisis kegiatan *Dhâmmong* yang terdiri dari unsur bacaan dan gerakan sesungguhnya merupakan dialog antara subjek obyek yaitu antara manusia dengan Allah melalui pujian-pujian dan doa. Di sini terjadi komunikasi intersubjektif,--dalam bahasa fenomenologi agama-- terjadi perjumpaan manusia dengan Yang Maha Suci.¹³⁰ Manusia berdoa sebagai permohonan dan harapan yang sebenarnya merupakan intensionalitas. Sementara Allah sebagai Khalik mengabulkan permohonan tersebut.

¹³⁰Pengikut fenomenologi agama menggunakan perbandingan sebagai sarana interpretasi utama guna memahami arti dari ekspresi-ekspresi religious. Mereka mencoba menyelidiki karakteristik yang dominan dari agama dalam konteks historis-kultural. Asumsi dasar dari pendekatan ini adalah bentuk luar dari ungkapan manusia mempunyai pola atau konfigurasi kehidupan dalam yang teratur. Fenomenologi agama pada dasarnya adalah mencoba menangkap dan menginterpretasikan setiap jenis perjumpaan manusia dengan Yang Maha Suci, lebih lanjut periksa, Mariasusai Dhafamony, *Fenomenologi Agama* (Yogyakarta: Kanisius, 1995), hlm. 42.

f. Nasi Tumpeng (*nase' koning*)

Nasi yang dibentuk seperti kerucut atau gunung atau piramida, biasanya ini disajikan untuk selamat dan sebagainya, di tengah atau di pinggirnya dihias dengan sayur dan lauk pauk.¹³¹ Tumpeng dalam bahasa Jawa berasal dari sebuah singkatan *yen metu kudu mumpeng* yang memiliki arti ketika keluar harus sungguh-sungguh semangat. Makna terkandung dalam Tumpeng ketika manusia terlahir harus menjalani kehidupan di jalan Tuhan dengan semangat, yakin, fokus dan tidak mudah putus asa. Tumpeng dilengkapi dengan tujuh macam lauk pauk. Tujuh dalam bahasa Jawa berarti *pitu* berarti *pitulungan* (pertolongan).

Bentuk kerucut menyimbolkan harapan agar hidup selalu sejahtera, melambangkan tangan merapat untuk selalu menyembah Tuhan dan sebagai simbol pengharapan agar kesejahteraan hidup kita pun semakin sukses. Nasi kuning melambangkan kesejahteraan, kekayaan atau rezeki yang melimpah.

Ayam jago dimasak utuh *ingkung* (Jawa) dengan bumbu kuning yang diberi kaldu santan kental (*areh*), ayam *ingkung* posisi menekung merupakan simbol menyembah tuhan dengan khusu' (menekung) dengan hati yang tenang (*wening*). Ketenangan hati akan dicapai dengan cara mengendalikan diri dan sabar (*nge"reh" rasa*). Ayam jago memiliki sifat-sifat buruk antara lain: sombong, congkak, kalau bicara selalu menyela dan merasa tahu/menang/benar sendiri (berkokok), tidak setia dan tidak perhatian kepada anak

¹³¹Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi kelima (on line) Aplikasi luring resmi Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia.

dan istri. Menyembelih ayam jago berarti sebagai simbol membuang sifat-sifat buruk dalam diri.

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

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

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

- 1) Kangkung berarti jinangkung, melindungi
- 2) Bayam (bayem) berarti ayem tentrem
- 3) Taoge atau cambah berarti tumbuh
- 4) Kacang panjang berarti pemikiran yang jauh ke depan
- 5) Bawang merah melambangkan mempertimbangkan segala sesuatu dengan matang baik buruknya.

- 6) Jabe merah diujung tumpeng merupakan simbol dilah/api yang memberikan penerangan atau tauladan yang bermanfaat bagi orang lain.
- 7) Kluwih berarti lenuwih atau mempunyai kelebihan dibanding lainnya.
- 8) Bumbu urap berarti urip atau hidup atau mampu menghidupi (menafkahi) keluarga.¹³²

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

g. *Tajin Ētem* (bubur ketan hitam)

Jika dilihat dari teksturnya, ketan hitam akan terasa lengket dan menyatu satu sama lain, itu menandakan bila kita berkumpul kedekatan kita semakin erat dan semakin baik. Namun sisi lain dilihat dari segi warna adalah hitam, itu menyimbolkan membuang perasaan atau perilaku tidak baik yang bersumber dalam diri yang paling dalam sebagai prasyarat terciptanya kehidupan harmonis, penuh damai dan sejahtera. Makanya dalam pelaksanaannya setiap kenduren atau ruwatan di Madura, ketan hitam selalu disandingkan dengan warna putih, semisal tettel, bubur atau nasi putih yang melambangkan kesucian hati.¹³³

h. *Jhejhen ghennak*

Jhejhen ghennak atau lebih familier di Madura dikenal dengan *jhejhen Pasar*, ini selalu menjadi prasyarat dalam ritual atau ruwatan, termasuk diacara

¹³²idntime.Com, *Filosofi Hidup dari Nasi Tumpeng ini akan menginspirasiimu*, diakses tanggal 20 April 2019.

¹³³Data ini diolah berdasarkan hasil obrolan kecil dengan bapak Surahwi Tanggal 15 Juni 2019

ritual *Dhâmmong*. Tidak satupun informan memberikan penjelasan secara riil makna dari *Jhejhen ghennak* ini. Mereka hanya menginterpretasinya sebagai simbol ekonomi kerakyatan (rakyat kecil), karena rata-rata *Jhejhen ghennak* dikonsumsi oleh kalangan menengah ke bawah. Jika hal ini ditarik pada wilayah pelaksanaan *Dhâmmong* menyimbolkan bangkitnya ekonomi masyarakat kecil yang dimulai dari suburnya bumi yang memproduksi bahan mentah dari *Jhejhen ghennak* tersebut. Oleh karena itu di desa tertentu semisal di desa Gapura Timur pelaksanaan *Dhâmmong*, dilaksanakan di pusat-pusat ekonomi salah satunya di pasar.

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

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

Apem merupakan kata serapan dari *afwun* (Arab), artinya memaafkan. Ini menyimbolkan bahwa pada dasarnya pelaksanaan ritual *Dhâmmong* harus diawali dengan permohonan maaf dengan memperbanyak membaca istighfar kepada Allah, sebagai bentuk kesadaran dari hamba yang banyak khilaf, pun juga menyimbolkan bahwa antar sesama masyarakat saling memaafkan. Kesadaran akan kekhilafan itulah sebagai titik tolak mendekatkan diri pada sang Kholik.

Dari kesadaran atas khilaf dan kesalahan itu akan melahirkan atau muncul rasa optimisme para pelaku *Dhâmmong* bahwa hajat dan doanya akan terkabulkan. Dalam pengakuan beberapa informan bahwa biasanya tidak lama dari ritual *Dhâmmong* dilaksanakan maka turunlah hujan. Bahkan di desa tertentu sebelum *Dhâmmong* tuntas dilaksanakan hujan turun, namun demikian ritual tersebut harus dituntaskan sesuai waktu yang telah ditentukan yaitu sampai tujuh malam, jika tidak akan berakibat tidak baik bagi kehidupan mereka, setidaknya perasaan tidak tenang, gelisah, khawatir, gundah dan sebagainya terhadap hal-hal yang terjadi di luar dugaan mereka, atau dengan kata lain hujan yang turun sebagaimana yang mereka harapkan untuk menyuburkan bumi malah menjadi mala petaka.

k. *Sarabih*

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

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

ekspresi masyarakat untuk *taqarrub* (mendekatkan diri) sebagai bentuk kesadaran teologis kepada Allah.

Sesungguhnya kesadaran ini sudah muncul sejak dini dari diri manusia, karena kesadaran ini merupakan *fitrah*, potensi yang dimiliki manusia sejak ia dalam kandungan. Hal ini sebagaimana ditegaskan Allah yang artinya: Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman);”bukankah Aku ini Tuhanmu?” mereka menjawab “betul (Engkau Tuhan Kami), kami menjadi saksi... (QS. 7 ayat 172).

l. Kocor

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

Tidak ada keterangan dari informan tentang makna filosofi dari kue ini. Hemat peneliti, bahwa kue kocor menyimbolkan *mengucur, ngalocor* (Madura), ini memiliki makna air turun dari atas langit dengan derasny. Makna *ngalocor* dalam bahasa Madura tumpah dengan sendirinya, bercucuran.¹³⁴ Hal demikian sebagaimana

¹³⁴ Interpretasi ini secara tidak sengaja peneliti munculkan pada obrolan kecil bersama beberapa informan dan beberapa orang sepuh yang peneliti anggap memiliki pemahaman yang memadai tentang makna-makna simbol dalam ritual-ritual Madura, kenyataannya semua yang terlibat dalam obrolan tersebut mengiyakan interpretasi tersebut. Namun demikian perlu diskusi lebih panjang lagi untuk memaknai kata *kocor* ini yang lebih pas dan diterima oleh banyak pi-

air hujan yang turun, bercucuran dari langit dengan derasnya, yang memberikan rasa sejuk, menumbuhkan tetumbuhan dan rasa indah dan kesuburan bagi bumi yang tentunya memberikan manfaat bagi kehidupan manusia di bumi ini.

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

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

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

hak, hal demikian karena keterbatasan peneliti baik dari segi pemahaman makna simbolik dari istilah-istilah Madura, serta keterbatasan waktu bagi penelitian ini. Hasil diskusi kecil bersama informan, tanggal 15 Juni 2019 di desa Moncé' Sumenep.

2. Musik yang mengiringi

Pelaksanaan *Dhâmmong* di samping mensyaratkan sesajen tertentu, juga diikuti oleh musik mulut. Musik mulut tersebut terdiri dari suara hewan, bukan musik dengan menggunakan alat-alat musik. Bunyi-bunyi hewan tersebut dibagi kepada para pelaku *Dhâmmong* perpaduan bunyi binatang tersebut menjadi musik alami dan rancak, menyerupai bunyi-bunyi hewan di musim penghujan di malam hari. Bunyi-bunyian tersebut juga menyimbolkan bahwa yang berharap turunnya hujan tidak hanya manusia, melainkan juga binatang pun berharap segera turun hujan.¹³⁵ Bunyi-bunyi hewan tersebut meliputi:

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

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

- a. Ta' Jemmong (sesuatu apapun kalau tidak di momong, dirawat, diperhatikan dididik)
- b. Gurjhem (nama buah jati artinya sekecil apapun sesuatu tersebut akan berdampak besar makanya harus dimomong)

¹³⁵Wawancara dengan Taufik tanggal 30 Juni 2019

- c. He' pahe'
- d. Pahe' paho' (manusia pasti merasakan pahit-getirnya kehidupan)
- e. Jehi' jedung
- f. Li alilli moli (manusia dalam pengembaraannya pasti akan kembali, jadi bagi masyarakat sekitar sejauh apapun tempat hidup manusia pasti akan kembali ke tanah kelahirannya)
- g. Jengge' jenggi' (sebutan bagi orang yang sombong tapi tak memiliki kelebihan apa-apa, jadi manusia jangan sombong)
- h. Jegeh jheggur (orang sombong itu harus bangkit dari keberadaannya dan kemudian merendahkan layaknya padi)
- i. Tajin etem
- j. Je' jeje' (motivasi untuk bangkit dan kejayaan hidup manusia)

Bacaan orang yang di tengah (dikatakan sebagai KORBIYEN) membaca doa dalam bentuk syair dan dilagukan seperti kerawetan. _Orang yang melingkar mengelilingi Korbien itu membaca “*Ta' Dhâmmong Ghârjem*” dengan suara keras. Nilai yang terkandung didalamnya, disamping kekompakan dan kebersamaan, pun juga nilai spiritual, yakni dengan adanya suara *Dhâmmong ghârjem* dan diiringi dengan musik tepuk tangan dengan harapan biar fokus yang ditengah (*korbhiyen*) menyatu bersama Tuhan. Intinya ada nilai mantap kepada Allah, *mantep adhuwe ka Allah* (mantap berdo'a kepada Allah).

D. Upaya Melestarikan Tradisi

Dhâmmong merupakan salah satu tradisi berupa kearifan lokal masyarakat Madura. Tradisi ini menjadi khazanah kekayaan masyarakat Madura yang sampai saat ini-pada desa-desa tertentu tetap dipertahankan dan pada saat yang sama di desa-desa yang lain “hampir punah--masih dipertahankan, dan diwariskan secara generatif. Kearifan lokal tidak saja menyangkut pengetahuan, pemahaman, dan adat kebiasaan tentang manusia, alam dan yang ghaib. Seluruh kearifan lokal tersebut dihayati, dipraktikkan, diajarkan dan diwariskan dari satu generasi ke generasi lain yang sekaligus membentuk pola perilaku manusia sehari-hari.¹³⁶

Di desa-desa tertentu di Madura tradisi *Dhâmmong* dan banyak pula tradisi-tradisi kuno lainnya, hampir mengalami kepunahan. Hal ini disebabkan kurangnya upaya dari *bengatoah?* atau masyarakat sendiri, terutama generasi muda yang kurang berminat terhadap tradisi ini. Hal ini sebagaimana dipaparkan oleh sebagian informan bahwa: “tidak ada upaya khusus untuk mempertahankan itu, namun ketika sudah bercocok tanam kemudian tidak datang hujan masyarakat mulai khawatir dan bingung. Pengumuman secara mulut ke mulut disampaikan “ini harus melakukan *dhâmmong*” kemudian tanpa sebuah rencana biasanya terjadi kesepakatan langsung untuk melakukan itu dengan cara berkumpul. Hal ini sebagaimana ditegaskan oleh kiai Sulahe: “*Sobhung usaha khusus kaangguy ajheghe tradisi ka’dinto (Dhâmmong). Namun naléka ampon atatamen pas ta’toron ojhen, masyarakat pon molaéh kobetér tor bigung. Tanpa rencana tor musyawarah masyarakat lajuh akompol tor alaksanaaghi Dhâmmong.*”¹³⁷ (tidak ada upaya khusus untuk menjaga tradisi ini (*Dhâmmong*), Hanya saja ketika sudah

¹³⁶A. sonny keraf, *etika Lingkungan* (Jakarta: Kompas, 2002), hlm. 253-255.

¹³⁷Wawancara dengan Kiai Sulahe 27 Juli 2019.

bercocok tanam kemudian tidak turun hujan, masyarakat mulai khawatir dan bingung. Tanpa rencana dan musyawarah, masyarakat kemudian berkumpul dan melaksanakan *Dhâmmong*).

Upaya-upaya pelestarian tradisi-tradisi *kona* (*kuno*, lama) semisal *Dhâmmong* semestinya terus dilakukan oleh masyarakat, sehingga tidak punah atau hilang ditelan zaman. Baik upaya tersebut melalui pewarisan *invited* ataupun melalui pembelajaran dikonstruksi. Dalam *invited tradition*, tradisi tidaklah cukup hanya diwariskan tanpa dikonstruksi dengan serangkaian tindakan yang bertujuan menanamkan nilai-nilai dan norma-norma melalui pengulangan (*repetition*) yang secara otomatis mengacu kepada kesinambungan dengan masa lalu.¹³⁸

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

“*Pertama*, minimnya regenerasi (sebab tak sembarang orang yang mendapatkan ijin oleh sesepuh untuk menguasai mantra ritual ini). *Kedua*, sesepuh yang banyak tau mantra-mantra ritual ini banyak yang meninggal, mereka tidak mewariskannya kepada generasi berikutnya. *Ketiga*, faktor lain *Dhâmmong*, dipandang-terutama oleh generasi muda--sebagai tradisi *konah*, *jadul*, kurang menarik dan tidak lagi masuk akal, ditambah lagi oleh kelompok agama tertentu sebagai tradisi yang kurang Islami, sekalipun dalam perkembangannya telah terjadi akulturasi antara tradisi lokal dengan Islam, bahkan nilai-nilai Islam sendiri sangat mendominasi dalam tradisi *Dhâmmong*”¹³⁹

¹³⁸Bambang Pranowo, “Runtuhnya Dikotomi Santri Abangan” dalam Jurnal *Ulumuddin*, No. 02 Th. IV, 2001, hlm. 9.

¹³⁹Data ini diolah dari hasil Wawancara dengan beberapa informan dalam waktu yang berbeda, diantaranya, Taufik, K. Sumatwi, Kiai Muhammad, dan informan lainnya, April 29 - 30 Juni 2019.

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

“Kami memiliki komunitas *Kobhung* yang terdiri dari beberapa generasi muda yang memiliki kepedulian terhadap keberlangsungan tradisi lokal termasuk *Dhâmmong*, beberapa upaya yang dilakukannya adalah dengan melibatkan pemuda, bahkan kami coba untuk merubah waktu pelaksanaannya disiang hari. Pernah terlaksana sekitar 3 tahun terakhir, yaitu masa bapak Quraisyi menjadi kepala desa, beliau sangat mendukung, maklum beliau masih muda dan mantan aktivis ketika kuliah”.¹⁴⁰

Dhâmmong sebagai tradisi, secara etimologis memiliki makna keterikatan antara masa lalu dengan masa kini, berupa pengetahuan, doktrin dan bentuk praktik yang ditransmisikan dari generasi ke generasi. Secara terminologis tradisi *Dhâmmong* dapat dimaknai sesuatu yang diciptakan, dipraktikkan atau diyakini. Hal itu mencakup karya akal pikiran manusia, keyakinan atau cara berpikir, bentuk hubungan sosial, teknologi, peralatan buatan manusia atau objek alam yang bisa menjadi objek dalam sebuah proses transmisi.¹⁴¹ Unsur penting dari tradisi adalah transmisi dari suatu generasi ke generasi berikutnya.¹⁴² Jika itu hilang, maka dapat dipastikan bahwa tradisi akan ikut hilang, ditelan dan dilibas zaman. Hal demikian juga terjadi pada tradisi *Dhâmmong*-sebagaimana

¹⁴⁰Wawancara dengan Taufik dan Lora Rahmat, tanggal 18 Mei 2019.

¹⁴¹Edward Said, *Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1993), hlm. 12.

¹⁴²A. Jainuri, *Orientasi Ideologi Gerakan Islam* (Surabaya: LPAM, 2004), hlm. 59-60.

diurai di atas—yang mengalami proses kepunahan disebabkan, di samping kurangnya peminat dari generasi muda yang menganggap jadul, pun juga kurangnya upaya maksimal dari *bengatoah* dalam mewariskan ke generasi muda, terutama pada pewarisan mantra-mantra yang berkaitan dengan pelaksanaan *Dhâmmong*, yang tentunya dianggap sakral. Tidak jarang dari sebagian besar generasi muda pemilik *Dhâmmong* ini yang tidak paham sama sekali tentang tradisi ini, bahkan di antara mereka tidak tahu sama sekali tentang *Dhâmmong* ini.



**Nilai-nilai Pendidikan Islam
dalam Tradisi *Dhâmmong***



BAB VI

NILAI-NILAI PENDIDIKAN ISLAM DALAM TRADISI *DHÂMMONG*

A. Konsep Pendidikan Islam

Diskursus tentang pendidikan, tetap menarik untuk dikaji. Hal demikian, seiring dengan semakin kompleksnya perubahan sosial yang terjadi saat ini, semisal memesatnya kemajuan teknologi dan media informasi di segala aspek yang saat ini kita kenal dengan era industri 4.0, harus diakui sedikit banyak telah memengaruhi eksistensi dan jalannya pendidikan global.¹⁴³ Karenanya, meski diskursus pendidikan telah menjadi tema cukup klasik, namun perbincangan akademik seputar dunia pendidikan harus tetap dilakukan sebagai upaya nyata merespon problem pendidikan kontemporer yang semakin bervariasi.

Secara terminologi, pendidikan mempunyai arti aktivitas pembelajaran pengetahuan, pengasahan keterampilan, dan pembentukan kebiasaan terhadap individu atau kelompok masyarakat yang dilakukan secara berkesinambungan dari satu generasi ke generasi berikutnya, aktivitas pembelajaran tersebut dijalankan dalam bentuk kegiatan pelatihan, pengajaran atau penelitian.¹⁴⁴ Merujuk dari pengertian ini, kegiatan pendidikan sesungguhnya bisa saja dilaksanakan secara formal seperti pemberlakuan kelas berjenjang yang menitikberatkan pada kegiatan bimbingan, pendampingan, dan

¹⁴³Delipiter Lase, "Pendidikan Di Era Revolusi Industri 4.0", *Jurnal Sundermann* 1, no. 1 (7 November 2019), 28-43; Eko Risdianto and M Cs, "Analisis Pendidikan Indonesia di Era Revolusi Industri 4.0", 2019.

¹⁴⁴Lihat Departemen Pendidikan dan kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia (Edisi Kedua)* (Jakarta, Balai Pustaka, 1999).

pembinaan, dapat pula dijalankan secara mandiri (otodidak). Dalam konteks pendidikan di Indonesia, pendidikan mempunyai banyak pengelompokan dan bidangnya. Salah satunya adalah pendidikan berbasis keagamaan Islam.

Sedikit berbeda dengan pengertian pendidikan pada umumnya, pendidikan Islam dipahami sebagai aktivitas atau kegiatan belajar mengajar yang menjadikan prinsip Islam sebagai pondasi atau dasar utamanya,¹⁴⁵ yaitu Al-Qur'an dan Hadist. Kedua dasar tersebut (Al-Qur'an-Hadits) dalam sistem pendidikan Islam, merupakan bagian tak terpisahkan. Sebagai pusaka utama dan sekaligus dasar ajaran tertinggi Islam.¹⁴⁶ Al-Qur'an dan Hadist merupakan seperangkat nilai, ajaran, dan

¹⁴⁵Mappasiara, "Pendidikan Islam; Pengertian, Ruang Lingkup dan Epistemologinya", *Inspiratif Pendidikan* 7, no. 1 (1 June 2018), 147.

¹⁴⁶Lihat Abu Bakar, "Nilai-nilai Pendidikan pada Ayat-ayat Amsal dalam Al-Quran Surah Al-baqarah", *SYAMIL, Jurnal Pendidikan Agama Islam* 5, no. 1 (1 June 2017). and with that parable it can attract the reader attention, and it even can arouse the heart of the reader to make them to think back. And make an equal of their self and the class that Allah parable in that verse. Moreover about the researcher's conviction about the act of Qur'an in education, start from lesson of the education values that really noble and exalted, until the very latest technology invention of scientists from medieval until modern. That's all not in spite of the muslim's holy book contents, its Al-Qur'an AlKarim. And the object of this research are very Qur'an verse in al-Baqarah. The second division is madinah and it's the longest division in Qur'an, and the number is 286 verse. And its also called as Qur'an fustat, because it's also have some laws that didn't mention in other division. The division that also contains lots of superiority for people that apply it. That's for not too big and to much criticism to that verse definition. The research had classification to determine the verse with criteria that exist in tasybih tradition for the explanation in textual if that verse is amtsal verse. And that verse is al-Baqarah, 17-19, verse 146, verse 171, and verse 265. After analyze that verse by the comentator's explanations. There are some education's value that we can learn from the amtsal verse in this research. That value must be glutinous in muslim's self to make them can reach the predicate as an Allah's slave in Allah's side. That values are faith, obidience value, moral value, god's guidance value, religious proselytizing motivation value, unity of god value, sincere value, thanks value, benefit value, conviction value, work's ethic value, explicit value, and tolerant value." "container-title": "SYAMIL: Jurnal Pendidikan Agama Islam", "DOI": "10.21093/sy.v5i1.911", "ISSN": "2477-0027, 2339-1332", "issue": "1", "journalAbbreviation": "SY", "language": "id", "source": "DOI.org (Crossref

pedoman hidup yang di dalamnya menyimpan visi universal, salah satunya adalah visi pendidikan. Terdapat tiga aspek penting yang sejauh dipercaya sebagai nilai pendidikan Islam, yaitu; *i'tiqodiyah*, *khuluqiyah*, dan terakhir adalah *amaliyah*.¹⁴⁷

I'tiqodiyah secara etimologi memiliki arti sebagai pendidikan Islam yang berkenaan dengan wilayah akidah, yang berarti mengandung artikulasi keimanan, hati, dan keyakinan.¹⁴⁸ Pendidikan Islam dalam aspek ini sebagaimana dalam rukun iman meliputi: iman kepada Allah, iman kepada malaikat, iman kepada para nabi dan rasul Allah, iman kepada hari kepastian, dan iman kepada adanya hari pembalasan. Selain

¹⁴⁷Ifa Nurhayati, "Telaah Konseptual Pendidikan Barat dan Islam", *TARBIYA ISLAMIA, Jurnal Pendidikan dan Keislaman* 8, no. 1 (19 March 2019), 118-352.

¹⁴⁸Bakar, "Nilai-nilai Pendidikan pada Ayat-ayat Amsal dalam Al-Quran Surah Al-baqarah", 34. and with that parable it can attract the reader attention, and it even can arouse the heart of the reader to make them to think back. And make an equal of their self and the class that Allah parable in that verse. Moreover about the researcher's conviction about the act of Qur'an in education, start from lesson of the education values that really noble and exalted, until the very latest technology invention of scientists from medieval until modern. That's all not in spite of the muslim's holy book contents, its Al-Qur'an AlKarim. And the object of this research are very Qur'an verse in al-Baqarah. The second division is madinah and it's the longest division in Qur'an, and the number is 286 verse. And its also called as Qur'an fustat, because it's also have some laws that didn't mention in other division. The division that also contains lots of superiority for people that apply it. That's for not too big and to much criticism to that verse definition. The research had classification to determine the verse with criteria that exist in tasybih tradition for the explanation in tekstual if that verse is amtsal verse. And that verse is al-Baqarah, 17-19, verse 146, verse 171, and verse 265. After analyze that verse by the comentator's explanations. There are some education's value that we can learn from the amtsal verse in this research. That value must be glutinous in muslim's self to make them can reach the predicate as an Allah's slave in Allah's side. That values are faith, obidience value, moral value, god's guidance value, religious proselytizing motivation value, unity of god value, sincere value, thanks value, benefit value, conviction value, work's effort value, explicit value, and tolerant value.", "container-title": "SYAMIL: Jurnal Pendidikan Agama Islam", "DOI": "10.21093/sy.v5i1.911", "ISSN": "2477-0027, 2339-1332", "issue": "1", "journalAbbreviation": "SY", "language": "id", "source": "DOI.org (Crossref

itu, *i'tiqodiyah* juga berisikan penjelasan konseptual tentang dimensi ketauhidan seperti halnya konsep tentang dzat Allah dan sifat-sifat Allah.¹⁴⁹ Dengan demikian, proses pembelajaran pendidikan Islam dalam dimensi *i'tiqodiyah* tidak hanya berorientasi pada penguatan daya intelektual, penguasaan materi, skill, dan keterampilan. Namun lebih dari itu harus dapat pula menginternalisasikan nilai-nilai keimanan dan ketauhidan ke alam subjektivitas dan kolektivitas individu, sehingga pada puncaknya dapat menghadirkan kesadaran dan penguatan keyakinan diri secara mendalam terhadap keberadaan tuhan, dan kosmologi kehidupan secara menyeluruh.

Berbeda dengan pendidikan *i'tiqodiyah* yang dimaknai sebagai pembelajaran berorientasi pada keimanan terhadap adanya kekuatan yang mahadahsyat, maka pendidikan *khuluqiyah*,¹⁵⁰ merujuk pada pembelajaran yang memberi perhatian pada etika dan karakter.¹⁵¹ Aspek *khuluqiyah* sesungguhnya membicarakan akhlak atau etika moral secara keseluruhan, baik itu etika bersifat vertikal menyangkut tata hubungan manusia dengan tuhan, maupun bersifat horizontal yang memuat pembelajaran etika dalam konteks hubungan manusia dengan alam dan sekitarnya.¹⁵² Melalui aspek *khuluqiyah* ini, artikulasi pendidikan tidak melulu tentang intelektualitas, namun lebih dari itu juga erat hubungannya dengan pembangunan karakter dan sensitivitas sosial.

¹⁴⁹Bekti Taufiq Ari Nugroho dan Mustaidah, "Identifikasi Nilai-Nilai Pendidikan Islam dalam Pemberdayaan Masyarakat pada PNPM Mandiri" *Jurnal Penelitian*, Vol. 11, No. 1 (Februari 2017), 75.

¹⁵⁰Abdul Mujib dan Jusuf Mudzakir, *Ilmu Pendidikan Islam*, 36.

¹⁵¹Moch Tolchah, "Filsafat Pendidikan Islam, Konstruksi Tipologis dalam Pengembangan Kurikulum", *TSAQAFAH* 11, no. 2 (30 November 2015), 381.

¹⁵²Roziq Syaifudin, "Epistemologi Pendidikan Islam dalam Kacamata Al-Ghazali dan Fazlur Rahman", *Epistemé, Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman* 8, no. 2 (7 Desember 2013), 46-323; Mohammad Muchlis Solichin, "Fitrah; Konsep dan Pengembangannya dalam Pendidikan Islam", *Tadrîs* 2, no. 2 (2007), 14.

Selain dua nilai di atas, satu lagi nilai penting dalam pendidikan Islam adalah nilai *amaliyah*. Jika *i'tiqodiyah* memiliki arti pendidikan berorientasi pada keimanan, kemudian *khuluqiyah* erat hubungannya dengan budi pekerti dan etika, maka nilai *amaliyah* pendidikan Islam lebih mengacu pada nilai universalitas yang berkaitan langsung dengan kehidupan sehari-hari.¹⁵³ Konsep *amaliyah* memuat artikulasi yang sangat esensial karena berhubungan langsung dengan aktivitas keseharian manusia. Baik aktivitas bersifat domestik seperti etika antara suami dan istri, etika anak terhadap orang tua. Pun juga aktivitas yang bersifat publik seperti interaksi sosial, tingkah laku, dan segala bentuk sikap dan perilaku yang berorientasi pada penghormatan dan pembelaan terhadap kebajikan dan keluhuran kepada sesama.¹⁵⁴

Pertanyaan besarnya sekarang, jika pendidikan Islam mensyaratkan pada terpenuhinya tiga nilai, *i'tiqodiyah*, *khuluqiyah*, dan nilai *amaliyah*, maka dalam perspektif bagaimanakah nilai tradisi dan kebudayaan daerah di Madura mempunyai peran dan fungsi membentuk pendidikan Islam? padahal antara tradisi-kebudayaan memiliki ranah dan pengertian berbeda dengan konsep Islam sebagai bagian dari jenis keyakinan. Tradisi dan kebudayaan adalah realitas sosial yang bersifat profan dan dinamis, sedangkan Islam sebagai agama memiliki sifat transenden dan normatif, Kebudayaan memiliki hukum fleksebelitas yang meniscayakan pada perubahan dari waktu ke waktu, sementara agama memuat hukum kebenaran mutlak dan statis.¹⁵⁵

¹⁵³Nurhayati, "Telaah Konseptual Pendidikan Barat dan Islam"; Makki, "Epistemologi Pendidikan Islam, Memutus Dominasi Barat terhadap Pendidikan Islam", (December 2019).

¹⁵⁴Lihat Noer Hasan, *Nilai-Nilai Pendidikan Islam Pada Tardisi Rokot Tasé" Di Pesisir Pamekasan Dan Sedekah Bumi Di Sono Ageng Prambon Nganjuk* (Pamekasan, P3M, 2018).

¹⁵⁵Amri Marzali, "Agama dan Kebudayaan", *Indonesian Journal of Anthropology* 1, no. 1 (23 March 2017), 04; Muhammad Idrus, "Makna Agama dan Budaya bagi Orang Jawa", *Unisia* 30, no. 66 (25 October 2007), 391-401.

Berkenaan dengan pertanyaan besar ini, sebelum lebih jauh membahas hubungan tradisi dan kebudayaan daerah Madura dengan pembentukan pendidikan agama berbasis keislaman, terlebih dahulu akan dijelaskan secara mendalam seputar dimensi kebudayaan Madura secara menyeluruh. Hal ini penting dijabarkan dalam rangka memberi pemahaman utuh tentang peran dan fungsi tradisi dan kebudayaan Madura dalam konstruksi sosial pendidikan Islam di daerah setempat.

B. *Dhâmmong* Sebagai Salah Satu Tradisi dan Kebudayaan di Madura

Secara konseptual istilah kebudayaan memiliki arti hasil kegiatan dan penciptaan akal budi manusia seperti kepercayaan, kesenian, dan adat istiadat. Dalam perspektif antropologi, kebudayaan mengandung artikulasi keseluruhan pengetahuan sebagai makhluk sosial yang digunakan untuk memahami lingkungan serta pengalamannya yang menjadi pedoman bersikap, berperilaku, dan bertindak.¹⁵⁶ Di luar dua definisi tersebut, kebudayaan juga dipahami sebagai hasil karya, rasa, cipta, yang dilandaskan pada karsa. Sebagai sebuah karya, rasa, dan cipta, kebudayaan identik dengan pikiran dan akal budi. Karenanya, term kebudayaan sering kali diidentifikasi pada kehadiran atau eksistensi manusia sebagai satu-satunya makhluk di muka bumi yang dapat memproduksi kebudayaan. Masuk dalam katagori kebudayaan di sini yaitu ritual tradisional *dhâmmong*. Sebuah produk kebudayaan khas Madura yang telah bertahan cukup lama dan berjalan secara turun temurun dari generasi ke generasi.

Secara genealogis, ritual tradisi *dhâmmong* merupakan salah satu bentuk kearifan Madura yang murni lahir dari realitas keaslian daerah masyarakat Madura. Keberadaan

¹⁵⁶Marzali, "Agama dan Kebudayaan".

tradisi *dhâmmong* diketahui sudah berlangsung lama, bahkan jauh sebelum Islam masuk ke pulau Madura. Dalam kaitan ini, tradisi *Dhâmmong* disinyalir merupakan warisan leluhur yang muncul sejak masa Hindu-Budha, yang kemudian mengalami proses akulturasi dan perubahan seiring masuknya Islam ke bumi nusantara.¹⁵⁷ Proses akulturasi tersebut terjadi melalui internalisasi nilai-nilai keislaman, terutama pada wilayah praktik dan pelaksanaannya. Namun demikian, meski *Dhâmmong* mengalami proses akulturasi dengan ajaran Islam, tidak kemudian mereduksi tujuan dan makna aslinya, yakni sebagai ritual memperoleh keselamatan, keberkahan, dan ungkapan rasa syukur kepada tuhan semesta alam. Pada praktiknya, tradisi ini dapat ditemukan di semua daerah Madura, baik di Pamekasan, Sampang, Bangkalan, bahkan di beberapa daerah kepulauan di Kabupaten Sumenep sekalipun. Menariknya, meski tradisi ini berlaku umum di banyak daerah Madura, dalam praktiknya ritual *dhâmmong* dijalankan dalam ritual yang relatif bervariasi, di mana masing-masing daerah mempunyai pola dan wujud perayaan berbeda. Karenanya, hal maklum manakala dalam pelaksanaannya pun ritual tradisi *dhâmmong* memiliki makna berbeda pula. Sekurang-kurangnya makna ritual tradisi *dhâmmong* -sebagaimana dijelaskan pada bab sebelumnya-- mencakup tiga (3) hal, yaitu; permohonan hujan kepada Tuhan Yang Maha Esa; 2) Permohonan keselamatan dan keberkahan; 3) Ungkapan rasa syukur kepada Sang Pencipta atas karunia dan rezeki yang mereka dapatkan dari hasil bekerja, baik dari kegiatan cocok tanam maupun melaut. Lazimnya, ritual ini dikenal sebagai sedekah bumi atau yang populer dengan istilah *nyadran*.¹⁵⁸

¹⁵⁷Lihat Gesta Bayuadhy, *Tradisi - Tradisi Adiluhung Para Leluhur Jawa*, ed. Euy Damaya Editor, Cet. 1 (Yogyakarta, Dipta, 2015).

¹⁵⁸Kiai Rahmat, Wawancara Bersama Kyai, Mei 2019.

Sebagai permohonan hujan, ritual tradisi *dhâmmong* dilakukan pada masa-masa tertentu saja, utamanya ketika terjadi fenomena krisis air akibat kemarau panjang yang kemudian berdampak buruk bagi kehidupan masyarakat setempat yang notabene bekerja sebagai petani. Di Madura sendiri, beberapa daerah rentan mengalami krisis air, hal ini dipengaruhi oleh tipikal cuaca di Madura yang relatif berbeda dengan cuaca di daerah pulau Jawa pada umumnya, di mana di Madura masa musim kemarau sering kali jauh lebih panjang dan lama daripada musim penghujan. Kondisi cuaca ini secara langsung berpengaruh terhadap kehidupan masyarakat Madura, khususnya mereka yang hidup di daerah dataran tinggi. Terlebih tekstur tanah di Madura didominasi oleh wilayah kapur, sehingga ketika terjadi musim kemarau panjang tanah di sana berubah tandus, kering, panas, dan persediaan air menjadi langka.¹⁵⁹ Oleh karenanya, dengan kondisi geografis seperti ini hal wajar manakala ritual tradisi *dhâmmong* sering kali dijadikan ritual permohonan hujan yang banyak ditemukan di daerah Madura, khususnya daerah yang rentan mengalami kekeringan dan kelangkaan air.

Selain memuat makna permohonan hujan, ritual tradisi *dhâmmong* juga mengandung makna permohonan keselamatan dan keberkahan hidup. Karena tujuannya ini, ritual tradisi *dhâmmong* juga disebut sebagai acara *slametan*.¹⁶⁰ Secara definitif *slametan* adalah ritual memperingati peristiwa atau hari-hari tertentu yang dilakukan untuk memohon keberkahan, karuni dan kasih sayang tuhan agar memperoleh kebaikan hidup, baik di alam dunia maupun di alam akhirat kelak. Selain itu, pelaksanaan ritual tradisi *slametan* melalui *dhâmmong*

¹⁵⁹Akhmad Siddiq, "Madurese Christian In Search of Christian Identity within Muslim Society" 57, no. 1 (2019), 30-37.

¹⁶⁰Lihat Clifforts Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa* (Jakarta, Pustaka Jaya, 1981).

juga mengandung tujuan penghormatan dan *wasilah* kepada para leluhur dan pendahulu. Dengan menjalin *wasilah* dan melakukan penghormatan kepada para nenek moyang, mereka meyakini akan menjadi perantara atau jembatan yang nantinya mengantarkan mereka pada kebaikan dan keberkahan hidup.¹⁶¹ Supaya pelaksanaan ritual berjalan hikmat dan khusyuk, kegiatan ritual *dhâmmong* dilakukan di tempat pemakaman para pendahulu yang mereka yakini sebagai nenek moyang di tempat mereka. Tentang *slametan* melalui *dhâmmong* ini, Geertz menyatakan jika *slametan* dalam budaya Jawa mengandung makna kesatuan mistik dan sosial. Sebagai kesatuan mistik, upacara keagamaan tradisional *dhâmmong* memuat unsur mistik dan ghaib seperti keyakinan kehadiran arwah leluhur setempat. Sementara kesatuan sosial mengandung arti adanya keterlibatan masyarakat secara menyeluruh sehingga memiliki fungsi strategis dalam memperkuat kohesi dan integrasi sosial masyarakat secara menyeluruh.¹⁶²

Selain dua pemaknaan tersebut, ritual tradisi *dhâmmong* juga memuat makna ungkapan rasa syukur kepada Sang Pencipta atas karunia dan rezeki yang mereka dapatkan dari hasil bekerja, baik dari kegiatan cocok tanam maupun melaut. Dalam masyarakat Madura, *dhâmmong* dalam pemaknaan ini dikenal juga dengan istilah *tasyakkuran*, yang secara terminologi mengandung makna bersyukur atau berterimakasih kepada Tuhan atas anugerah yang telah diberikan.¹⁶³ Umumnya, ritual *dhâmmong* dalam bentuk *tasyakkuran* dilakukan pada masa-masa pascapanen. Ini mengandung simbol ungkapan berterimakasih masyarakat atas melimpahnya pendapatan dan

¹⁶¹Kyai Muhammad, Wawancara Bersama Kyai, 28 April 2019.

¹⁶²Lihat Clifford Geertz, "The Javanese Kijaji The Changing Roles of Cultural Broker Dalam Comparative Studies in Society and History", *Comparative Studies in Society and History* 2, no. 2 (1960).

¹⁶³Kyai Taufik, Wawancara Bersama Tokoh Adat, Mei 2019.

keuntungan yang mereka peroleh dari kegiatan pertanian. Pada ritual ini, lazimnya masyarakat membawa sebagian hasil pertanian untuk mereka suguhkan kepada para jamaah atau masyarakat pada saat berlangsungnya acara. Pada praktiknya, ritual *tasyakkuran* dilakukan oleh masyarakat pada masa setelah panen dan diikuti oleh keseluruhan masyarakat yang ada di daerah tersebut. Mereka meyakini, melalui upacara *tasyakkuran* ini maka rezeki yang mereka peroleh akan menjadi baik, halal, dan pada tahun-tahun berikutnya akan semakin banyak dan melimpah.¹⁶⁴

Jika diamati lebih mendalam, meski ketiga makna ritual *dhâmmong* memuat makna berbeda, namun pada hakikatnya ketiganya meniscayakan pada spirit sama, yaitu pemujaan kepada Tuhan Yang Maha Esa melalui aktivitas ritual berbau mistik atau ghaib. Ritual ini sejatinya tidak saja ada di Madura, namun juga dapat ditemukan di banyak daerah Jawa pada umumnya. Bahkan besar kemungkinan ritual *dhâmmong* ini merupakan wujud tradisi yang dibawa dari kebiasaan masyarakat Jawa. Terlebih sebagaimana dipahami bersama, terdapat sisi kesamaan cukup dekat antara ritual keagamaan yang ada di Jawa dengan di Madura.¹⁶⁵ Secara sosiologis, kesamaan tersebut dapat ditemukan pada tipologi keagamaan mereka yang sama-sama dipenuhi oleh ritual keagamaan tradisional, khususnya yang berasal dari warisan leluhur atau nenek moyang. Hal ini dipengaruhi oleh karakter keislaman keduanya yang banyak didominasi oleh nilai dan ajaran Islam kultural, yang dalam bahasa Clifford Gerts disebut sebagai Islam sinkretisme, yakni sebuah perpaduan ritual kepercayaan yang berasal dari dua keyakinan berbeda, dalam hal ini adalah Islam dan budaya ritual Hindu-Budha.

¹⁶⁴Kyai Sulahe, Wawancara Bersama Tokoh Adat, 19 April 2019.

¹⁶⁵Lihat Renny Oktafia and Imron Mawardi, "Islamic Values in The Tradition of Samin Community at East Java", *QJIS; Qudus International Journal of Islamic Studies* 5, no. 1 (February 2017).

Hal menarik dalam upacara ritual tradisi *dhâmmong* di Madura yaitu pada proses pelaksanaan atau upacara ritual *dhâmmong* itu sendiri. Sebagaimana ritual keagamaan lainnya, *dhâmmong* mempunyai beberapa aturan yang harus dipatuhi dan dijalankan secara seksama supaya ritual yang dilakukan dapat diterima oleh Tuhan Yang Maha Esa. Pada pelaksanaannya, prosesi ritual *dhâmmong* diawali oleh pembacaan doa kepada beberapa orang yang dianggap memiliki *karomah* seperti kepada para Nabi, para *waliyullah* di Tanah Nusantara, para kyai, dan terakhir kepada para leluhur atau nenek moyang. Bagian ini memiliki fungsi penting karena merupakan wasilah untuk memperoleh keberkahan dan harapan agar ritual yang dilakukan dapat diterima. Setelah pembacaan doa pembuka tersebut, ritual *dhâmmong* kemudian diikuti oleh pembacaan beberapa surat tertentu dalam Al-Qur'an, pembacaan shalawat kepada Nabi Muhammad, dan terakhir adalah melantunkan bersama bacaan-bacaan khusus yang dikenal sebagai *amalayah* wajib dalam ritual *dhâmmong*. Ritual ini dilakukan dengan cara mengelilingi perkampungan yang melibatkan masyarakat sekitar secara menyeluruh. Selain berisikan ritual pujian melalui doa-doa, *dhâmmong* juga berisikan pujian melalui pemberian sajian makanan khusus, yaitu makanan yang memiliki tekstur basah seperti minuman *lémbur* (minuman khas Madura yang dibuat dari bahan khusus parutan kelapa dan gula aren). Pada saat ritual *dhâmmong* dilaksanakan, masyarakat atau jamaah dilarang keras membawa makanan-makanan kering seperti kerupuk dan sebagainya, serta dilarang melakukan kegiatan yang dapat menimbulkan kerusakan lingkungan.

C. Nilai-nilai Keislaman dalam Tradisi *Dhâmmong*

Sebagaimana telah disinggung dalam bab-bab sebelumnya, Madura sebagai daerah kepulauan mempunyai beragam tradisi dan kebudayaan yang mencerminkan nilai kearifan lokal

masyarakat setempat. Secara sosiologis nilai kearifan lokal Madura ada pada bangunan sistem dan struktur sosial mereka yang kental dengan nilai-nilai religius. Karenanya, adalah wajar manakala dalam setiap bangunan kebudayaan dan tradisi di Madura senantiasa memuat nilai dan pesan moral keagamaan beserta segala simbolisasinya.¹⁶⁶ Begitupun dengan ritual *dhâmmong*, sebagai salah satu wujud tradisi dan kebudayaan khas lokal Madura, ritual *dhâmmong* menyimpan beragam pesan moral keagamaan sebagai representasi simbol dan nilai religiusitas, yang selama ini mengakar kuat dalam realitas kehidupan masyarakat Madura.

Jika ditelusuri lebih mendalam, nilai-nilai religiusitas Islam dalam ritual *dhâmmong* dapat ditemukan dalam beberapa hal. Dua di antaranya yaitu aspek amaliyah yang meliputi bacaan-bacaan dalam ritual ritual, kemudian juga ada pada sesajian makanan yang disuguhkan pada saat prosesi ritual berlangsung. Pada aspek amaliyahnya, nilai religiusitas tradisi *dhâmmong* dapat ditemukan dalam amalan dan bacaan yang di dalamnya berisikan lantunan sholawat kepada nabi serta pujian dan pengagungan terhadap Tuhan Yang Maha Esa. Dalam ritual *dhâmmong*, pembacaan sholawat kepada nabi serta pujian kepada Tuhan tergolong bacaan wajib. Tanpa bacaan keduanya, ritual *dhâmmong* diyakini tidak akan dapat diterima, sehingga prosesinya pun menjadi sia-sia. Ini sekaligus menjadi pembeda antara ritual slametan *dhâmmong* di Madura dengan ritual *slametan* di luar Islam. Sedangkan pada aspek sesajiannya, nilai-nilai keislaman dalam ritual *dhâmmong* dapat ditemukan pada jenis-jenis sesajian yang secara simbolik mengandung pesan dakwah dan moral keagamaan. Misal, dalam ritual *dhâmmong* disajikan makanan tradisional *apem*, nama *apem* merupakan serapan dari kata *afwun* (Bahasa Arab), yang

¹⁶⁶Choirul Mahfud, "Islam, State and Society in Indonesia; Local Politics in Madura", *Wacana* 20, no. 3 (25 October 2019), 586-720.

memuat arti memaafkan. Ini menyimbolkan bahwa pelaksanaan ritual *dhâmmong* merupakan ajang spiritual permohonan maaf dan taubat kepada Tuhan.¹⁶⁷ Karenanya, dalam ritual *dhâmmong* masyarakat dianjurkan untuk memperbanyak membaca *istighfar* (kalimat permohonan maaf kepada Tuhan) dengan tujuan menyucikan diri dari segala dosa dan kesalahan, sehingga doa yang dipanjatkan dapat diterima oleh Tuhan. Secara teologi keislaman, pembacaan kalimat *istighfar* dalam tradisi *dhâmmong* memuat keselarasan dengan ajaran Islam dan sunnah nabi, yang memerintahkan ummat Islam agar senantiasa bertaubat kepada Tuhan.

Kemudian selain makanan *apem*, ada juga makanan khas lokal berupa *sarabih*. Secara etimologi nama makanan ini mengandung artikulasi 'sa' (satu) dan 'rabhi' (*robbi*/tuhan) yang berarti satu tuhan atau satu keyakinan. Secara filosofis, *sarabih* adalah simbol bahwa ritual *dhâmmong* merupakan representasi kesatuan ummat yang memiliki keyakinan sama untuk senantiasa memasrahkan hidup mereka sepenuhnya kepada Allah. Karenanya, dalam praktiknya ritual *dhâmmong* harus dilandaskan pada usaha untuk mendekatkan diri pada Allah semata dengan cara menjalani perintahnya dan menjauhi apa yang menjadi larangannya. Salah satu bentuk larangan yang harus dihindari dalam ritual *dhâmmong* adalah memunculkan sikap atau perilaku yang berorientasi pada pengerusakan terhadap alam lingkungan seperti pembakaran, menebang pepohonan, dan sekian perilaku buruk yang berpotensi mendatangkan mudharat atau keburukan bagi ekosistem dan keberlangsungan alam-lingkungan. Jika dikaitkan dengan teologi ajaran Islam, perilaku ini menjalin keselarasan kuat dengan nilai dan ajaran Islam yang salah satunya adalah spirit menebarkan kebaikan universal, Baik kebaikan secara

¹⁶⁷Kyai Taufik, Wawancara Bersama Tokoh Adat.

vertikal yang berhubungan langsung dengan Tuhan, maupun kebaikan secara horizontal yang erat kaitannya dengan berbagi kebermanfaatan dengan alam dan lingkungan, khususnya kepada sesama. Karena sifatnya ini, nilai-nilai keislaman dalam ritual *dhâmmong* kemudian dimanfaatkan sebagai medium dalam upaya menguatkan nilai-nilai pendidikan Islam di kalangan masyarakat Madura.¹⁶⁸

D. Konstruksi Sosial Pendidikan Islam melalui Internalisasi Nilai Ritual Tradisi *Dhâmmong*

Secara teoretik, tesis dasar teori konstruksi sosial menyatakan bahwa setiap realitas sosial, dalam hal ini adalah tradisi *dhâmmong*, itu terbentuk dari penafsiran dan pemahaman individu atas realitas sosial yang ada di sekitarnya.¹⁶⁹ Konstruksi sosial dilihat sebagai sebuah kerja kognitif individu dalam menangkap segala apa yang ada di sekitarnya, kemudian dirinya membangun tafsir sendiri dengan cara menghubungkan kenyataan dengan apa yang telah dirinya tahu sebelumnya. Karenanya, menurut Peter L. Berger, proses konstruksi sosial dalam memaknai dan membentuk realitas, sesungguhnya memiliki keterkaitan cukup erat dengan konsep kenyataan dan pengetahuan.¹⁷⁰ Konsep kenyataan mengandung arti entitas sosial yang berada di luar individu, sementara pengetahuan adalah sisi kognitif yang lahir dalam kesadaran dan subjektivitas individu. Hubungan kenyataan dan pengetahuan di sini tidak dalam arti saling memaksa dan menegasikan, melainkan berada dalam pola dialektik, yang kemudian disebut

¹⁶⁸Kyai Sulahe, Wawancara Bersama Tokoh Adat.

¹⁶⁹Donny Gahril Adian, *Percik Pemikiran Kontemporer* (Yogyakarta Bandung, Jalasutra, 2005), 12-23.

¹⁷⁰Hanneman Samuel, *Peter Berger; Sebuah Pengantar Ringkas* (Depok, Kepik, 2012), 15-16.

olehnya dengan proses trialektika. Trialektika berarti kegiatan dialektika melalui tiga proses, satu di antaranya dikenal dengan istilah internalisasi.¹⁷¹

Secara teoritik, internalisasi adalah proses di mana individu berupaya melakukan adaptasi atau penyesuaian dengan bangunan sistem nilai sosial yang ada di luar dirinya. Boleh dibilang, internalisasi adalah tahap di mana individu atau kelompok menyerap segala nilai dan norma, kemudian diikuti oleh penghayatan diri serta diimplementasikan ke dalam kehidupan sehari-hari.¹⁷² Jika dikaitkan dengan kajian ini, proses internalisasi mengandaikan pada upaya adaptasi perilaku masyarakat Madura terhadap ajaran keagamaan yang berlaku umum di lingkungan mereka. Ajaran keagamaan yang dimaksud salah satunya adalah seperangkat nilai keislaman yang ada dalam ritual *dhâmmong*, baik yang bersifat *amaliah* maupun *ubudiyah*. Dalam kaitan ini, ritual *dhâmmong* yang di satu sisi merupakan realitas objektif berupa tradisi dan kebudayaan lokal masyarakat Madura, pada saat bersamaan juga memainkan peran dan fungsi strategis dalam membentuk dan menguatkan pendidikan keagamaan di Madura. Pertanyaan besarnya kemudian, dalam perspektif bagaimana nilai-nilai keislaman tradisi *dhâmmong* memainkan peran dan fungsi strategis dalam mengkonstruksi pendidikan Islam di Madura?

Secara konseptual, pendidikan Islam dipahami sebagai aktivitas atau kegiatan belajar mengajar yang menjadikan prinsip Islam sebagai pondasi atau dasar utamanya, di mana dalam implementasinya pendidikan Islam memberi perhatian cukup besar pada tiga aspek, yaitu; *i'tiqodiyah*, *khuluqiyah*,

¹⁷¹Peter L. Berger 1929-2017, *The Sacred Canopy; Elements of a Sociological Theory of Religion* ([First edition]. Garden City, N.Y. , Doubleday, 1967., 1967), 7-15.

¹⁷²Don Martindale, "Invitation to Sociology, A Humanistic Perspective. Peter L. Berger", *American Journal of Sociology* 70, no. 1 (1 July 1964), 100-101.

dan *amaliyah*. Pada aspek *i'tiqodiyah*, pendidikan Islam erat hubungannya dengan dimensi *aqidah*, keimanan, hati, dan keyakinan. Bahwa pendidikan harus membuat individu atau kelompok masyarakat memiliki kadar atau level keyakinan kuat dan mendalam, sehingga dengan iman dan ketakwaannya tidak goyah. Jika dikaitkan dengan kajian ini, aspek *i'tiqodiyah* sesungguhnya mempunyai kesamaan dengan sisi *amaliyah* ritual tradisi *dhâmmong*, yang salah satunya mengajak masyarakat untuk senantiasa bertaubat dan memasrahkan diri sepenuhnya kepada Tuhan Yang Maha Esa. Secara simbolik, nilai *i'tiqodiyah* pendidikan Islam dalam tradisi *dhâmmong* direpresentasikan oleh penyuguhan sesajen makanan *sarabih*, yang mengandung artikulasi 'sa' (satu) dan 'rabhi' (*robbi*/tuhan) yang berarti satu tuhan atau satu keyakinan (monoteisme/ *tauhid*).¹⁷³

Sementara pada *khuluqiyah*, pendidikan Islam erat kaitannya dengan muatan pembelajaran yang berkaitan dengan wilayah etik seperti halnya tingkah laku, tata sikap, tata tutur, akhlak, dan cara berucap atau bicara.¹⁷⁴ Dengan demikian, sekian

¹⁷³Kyai Taufik, Wawancara Bersama Tokoh Adat.

¹⁷⁴Bakar, "Nilai-nilai Pendidikan pada Ayat-ayat Amsal dalam Al-Quran Surah Al-baqarah". and with that parable it can attract the reader attention, and it even can arouse the heart of the reader to make them to think back. And make an equal of their self and the class that Allah parable in that verse. Moreover about the researcher's conviction about the act of Qur'an in education, start from lesson of the education values that really noble and exalted, until the very latest technology invention of scientists from medieval until modern. That's all not in spite of the muslim's holy book contents, its Al-Qur'an AlKarim. And the object of this research are very Qur'an verse in al-Baqarah. The second division is madinah and it's the longest division in Qur'an, and the number is 286 verse. And its also called as Qur'an fustat, because it's also have some laws that didn't mention in other division. The division that also contains lots of superiority for people that apply it. That's for not too big and to much criticism to that verse definition. The research had classification to determine the verse with criteria that exist in tasybih tradition for the explanation in tekstual if that verse is amsal verse. And that verse is al-Baqarah, 17-19, verse 146, verse 171, and verse 265. After analyze that verse by the comentator's explanations. There are some education's value that we can learn from the amsal verse in this research. That value must be glutinous in muslim's self to make them can reach the predicate as an Allah's slave in Allah's side. That values are faith, obidience value,

banyak aktivitas kehidupan sosial yang berkenaan langsung dengan keluhuran sikap, perilaku, dan watak diri, baik dalam wilayah vertikal maupun horizontal, itu semua merupakan prinsip pendidikan Islam. Jika konsep *khuluqiyah* ini ditarik ke dalam wilayah kajian tradisi *dhâmmong*, maka di sini kita akan menemukan persamaan cukup kuat. Sekurang-kurangnya persamaan tersebut dapat ditemukan pada salah satu *amalayah* ritual *dhâmmong*, yakni anjuran agar senantiasa membangun kebaikan dan kesucian diri dengan memperbanyak taubat, memohon ampun kepada tuhan atas segala dosa dan kesalahan yang diperbuat. Secara simbolik, nilai *khuluqiyah* pendidikan Islam dalam ritual tradisi *dhâmmong* dapat ditemukan dalam salah satu sesajian makanan tradisional, yaitu *apem*. Dalam kultur masyarakat Madura, nama *apem* merupakan serapan dari bahasa Arab, ‘*afwun*’, yang mengandung arti memaafkan.

Adapun nilai terakhir dalam pendidikan Islam yaitu nilai *amalayah*, yang secara konseptual mengacu pada keseluruhan nilai yang berkaitan langsung dengan perilaku sehari-hari.¹⁷⁵ Jika dikaitkan dengan fokus kajian ini, nilai *amalayah* pendidikan Islam memiliki relevansi cukup sama dengan ritualitas tradisi *dhâmmong*. Secara keseluruhan, persamaan tersebut ada pada semangat ajaran mereka yang melarang masyarakat atau jamaah melakukan tindakan atau perilaku yang berpotensi mendatangkan kerusakan dan kemodharatan bagi keberlangsungan alam dan lingkungan. Selain itu, dimensi *amalayah* pembelajaran berbasis Islam dalam tradisi *dhâmmong* juga tercermin pada aktivitas ritual keagamaan

moral value god's guidance value, religious proselytizing motivation value, unity of god value, sincere value, thanks value, benefit value, conviction value, work's etos value, explicit value, and tolerant value.”, "container-title": "SYAMIL: Jurnal Pendidikan Agama Islam", "DOI": "10.21093/sy.v5i1.911", "ISSN": "2477-0027, 2339-1332", "issue": "1", "journalAbbreviation": "SY", "language": "id", "source": "DOI.org (Crossref

¹⁷⁵Solichin, "Fitrah; Konsep dan Pengembangannya dalam Pendidikan Islam".

yang di dalamnya memuat pentingnya bersikap derma pada sesama. Bagi masyarakat Madura, sikap kemurahan hati dan derma dipercaya dapat mendatangkan kebaikan dan menolak musibah, sehingga dengannya kehidupan masyarakat diyakini akan menjadi lebih berkah, baik di dunia maupun di akhirat kelak.



Penutup



BAB VII

PENUTUP

Dari berbagai penjelasan di atas, penulis menemukan beberapa simpulan yang menjadi poin-poin pokok dalam penulisan buku ini, bahwa sebagai daerah kepulauan, Madura dikenal memiliki banyak nilai kearifan lokal, di mana kearifan lokal mereka tergambar jelas pada banyaknya tradisi dan kebudayaan daerah yang selama ini ada dalam kehidupan mereka sehari-hari. Satu di antara sekian banyak tradisi dan kebudayaan di Madura yang bertahan hingga sekarang adalah ritual tradisi *dhâmmong*. Dalam kultur masyarakat Madura ritual *dhâmmong* memiliki banyak pengertian, namun lazimnya tradisi ini identik dengan permohonan hujan. Dan sebagaimana tradisi di Madura pada umumnya, tradisi *dhâmmong* tidak saja berisikan nilai warisan leluhur, namun juga memuat nilai dan pesan moral keagamaan, sehingga keberadaannya mempunyai keselarasan dengan pendidikan Islam. Secara teologis, kesesuaian ritual tradisi tradisi *dhâmmong* dengan semangat pendidikan Islam dapat dilihat dari tiga hal; 1) Pendidikan Islam memiliki perhatian cukup besar terhadap nilai *i'tiqadiyah*. Nilai *i'tiqadiyah* dipahami sebagai proses pembelajaran yang berorientasi pada penguatan keyakinan terhadap eksistensi tuhan seperti keimanan dan ketaqwaan. Nilai ini memiliki kesamaan dengan ritual tradisi *dhâmmong*, yang di dalamnya berisikan ajakan kepada masyarakat untuk senantiasa bertaubat dan meyakinkan diri sepenuhnya kepada kekuatan dan kekuasaan Tuhan Yang Maha Esa; 2) Nilai *khuluqiyah*, bahwa pendidikan Islam mempunyai kepedulian terhadap keberadaan karakter berupa etika, tingkah laku, tata sikap, tata tutur, akhlak, dan perangai. Jika dikaitkan dengan tradisi *dhâmmong*, nilai *khuluqiyah* disimbolisasikan pada

makanan sesajen *apem* yang secara filosofis mengandung ajaran agar masyarakat senantiasa memohon ampunan kepada Tuhan Yang Maha Esa. Dengan memohon ampunan, jiwa akan menjadi bersih dari dosa sehingga menghindarkan perangai dan watak diri dari segala keburukan; 3) Nilai *amaliyah*, bahwa pendidikan Islam mempunyai perhatian cukup besar terhadap terwujudnya perilaku positif, baik perilaku yang berhubungan dengan Tuhan maupun perilaku terhadap alam lingkungan. Pada ritual *dhâmmong*, nilai *amaliyah* tergambar jelas pada ritual sedekah hasil bumi. Secara filosofis sedekah bumi dalam tradisi *dhâmmong* memuat dua makna, yakni sebagai wujud syukur terhadap anugerah Tuhan serta bentuk kedermawanan dan kemurahan hati untuk selalu berbagi kebaikan dan kebermanfaatn terhadap sekitar.

Terlepas dari beberapa temuan di atas, kajian ini melihat bahwa tradisi *dhâmmong* merupakan nilai kearifan lokal Madura yang tidak saja mengandung makna keaslian masyarakat setempat, baik sebagai kebudayaan, adat, maupun tradisi. Namun lebih dari itu, *Dhâmmong* juga merupakan cerminan jati diri masyarakat setempat yang merepresentasikan karakteristik masyarakat setempat yang selama ini identik atau kental dengan nilai-nilai keagamaan. Karenanya atas dasar kenyataan demikian, sebagai bagian dari nilai kearifan lokal masyarakat setempat, maka perlu kiranya keberadaan *dhâmmong* lebih dilestarikan dan diperhatikan keberadaannya, sehingga tetap ada dan mengakar kuat dalam aktivitas kehidupan masyarakat Madura. Karena walau bagaimana pun, setiap kebudayaan, adat, maupun tradisi adalah salah satu wujud kekayaan daerah yang di dalamnya memuat nilai kebermanfaatn, kebaikan, dan keunikan bagi eksistensi dan keberlangsungan masyarakat terkait.

DAFTAR PUSTAKA

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

la Perubahan Merangkai Gagasan, Kebijakan dan Harapan,
Gorontalo: Universitas Negeri Gorontalo Press, 2013.

Bayuadhy, Gesta, *Tradisi-Tradisi Aduluhung Para Leluhur Jawa*,
Yogyakarta: Dipta, 2015.

Binder, Leonard, *Islamic Liberalism: A Critique Of Development
Ideologies*. Chichago: University of Chichago Press, tt

Bruinessen, Martin Van, 2012, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*,
Yogyakarta: Gading Publishing.

_____, Tarekat dan Politik: Amalan Untuk Dunia Atau Akhi-
rat?”, *Pesantren* Vol. IX, No.1 (1992), 3-4, 9-10.

Bouvier, H□one, 200 2, *L□bur: Seni Musik dan Pertunjukan dalam
Masyarakat*, Jakarta: Forum Jakarta-Paris, Ecole Francaise
d’Extr□me-Orient, Yayasan Asosiasi Tradisi Lisan dan Yayasan
Obor Indonesia.

Bogdan, Robert R. & Sari Knoop Biklen, *Qualitatif Research for
Education an Introduction to Thjeory and Methods*, Boston:
Allyn and Bacon, 1982.

Bungin, M. Burhan, *Penelitian Kualitatif: Komunikasi, Ekonomi,
Kebijakan Publik dan Ilmu Sosial Lainnya*, Jakarta: Prenada
Media, 2015.

Corbin, Henry, *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibnu ‘Arabi* ter. M. Khozin
dan Suhadi, Yogyakarta: LKiS, 2002.

Dananjaya, *Folklor Indonesia: Ilmu Gosip, Gongeng, dan Lain-lain*,
Jakarta: Grafiti, 1991

Dhafamony, Mariasusai, 1995, *Fenomenologi Agama*, Yogyakarta:
Kanisius.

Departemen Agama RI, 1971, *Al-Qur’an dan Terjemahnya* , Jakar-
ta: Yayasan Penyelenggara Penerjemah Al-Qur’an.

Echols, John & Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, Jakarta:
Gramedia, 1996.

- el Fadl, Khaled Aboe, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*. Terj. Helmi Mustofa, Jakarta: Serambi, 2006
- Farid, Muhammad dan H. Moh, Adib, ed, *Fenomenologi Dalam Penelitian ilmu Sosial*, Jakarta: Prenada Media, 2018.
- Gazalba, Sidi , *Pengantar Kebudayaan sebagai Ilmu*, Jakarta: Pustaka Antara, 1963.
- Gellner, Ernest, *Post Modernism, Reason and Religion*, London: Routledge, 1992.
- Geertz, Clifford, *The Religion of Java*, Glencoe:The Free Perss, 1960
- Ghony, Djunaidi dan Fauzan Almansur, *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Ar Ruzz, 2012.
- _____ , “Mitos dan Praktik Mistik di Makam KH Hasan Syaifurizal Desa Karangbong Pajarakan Probolinggo”, *Jurnal Pendidikan Islam* Vol, 1 No. 2, hlm. 86.
- Halid, Ilham, “Tradisi Minta Hujan Armarohimin”, Wacana Etnik Jurnal Ilmu Sosial dan Humaniora, Volume 2 Nomor 1 April 2011, hlm.11-12
- Hefni, Moh. “Bernegosiasi Dengan Tuhan Melalui Ritual Dhâmmong (Studi Atas Tradisi Dhâmmong Sebagai Ritual Permohonan HUjan di Madura)”, *Karsa* Vol. XIII No. 1 April 2008, hlm. 67
- Herdiansyah, Haris, *Metodologi Penelitian Kualitatif untuk Ilmu-Ilmu Sosial*. Jakarta: Salemba Humanika, 2010.
- Hidayat, Ainurrahman, ”Dimensi Epistimologis Tradisi Ritual *Samman* Dalam Masyarakat Madura (Telaah dalam Perspektif Epistemologi ‘Abd. Al-Jabbar)” *Karsa Jurnal Studi Keislaman* , Vol. XII No. 2 Oktober 2007. hlm. 119-131.
- Ikhtiar, Habib Wahidatul, *Tradisi Tiban di Kecamatan Trenggalek Dalam Perspektif Fiqh*. Skripsi (Tulungagung: IAIN Tulungagung, 2014).

- J.G.Frazer *The Golden Bough*, New York: MacMillan, 1911.
- Jainuri, A, 2004, *Orientasi Ideologi Gerakan Islam*, Surabaya: LPAM, 2004.
- Kahmad, Dadang, 2002, *Tarekat dalam Islam Spritualitas Masyarakat Modern*, Bandung: Pustaka Setia, 2002.
- Kamajaya, Harkono, *Kebudayaan Jawa: Perpaduan dengan Islam*, Yogyakarta: Ikatan Penerbit Indonesia, 1995.
- Khalil, Akhmad, *Islam Jawa: Sufisme dalam Etika & Tradisi Jawa*, Malang: UIN Malang Press, 2008.
- Keraf, A. sonny, *etika Lingkungan*, Jakarta: Kompas, 2002.
- Koentowibisono, *Ilmu Pengetahuan Sebuah Sketsa Umum Mengenai Kelahiran dan Perkembangannya*, Yogyakarta: Fakultas Filsafat UGM, 1999
- Kuntowidjojo, *Selamat Tinggal Mitos dan Selamat Datang Realitas*, Bandung: Mizan, 2000.
- Miles, Matthew B. dan A. Michael Hubberman, *Analisis Data Kualitatif: Buku Sumber tentang Metode-Metode Baru*. Terj. Tjetjep Rohandi Rohidi, Jakarta: UI Press, 2009.
- Mulder, Niels, *Kepribadian Jawa dan Pembangunan Nasional*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1981.
- Mulyana, Slamet, *Nagara Kertagama dan Tafsirannya*, Jakarta: Bhratara Karya Aksara, 1979.
- Muzadi, KH. Hasyim, *Islam Sejati Islam Dari Hati*, Bandung:Noura Books,2019.
- Nicholson, 1975, *The Mystics of Islam: An Introduction to Sufism*, New York: Shcken Books, 1975.
- Nor Hasan, *Persentuhan Islam dan Budaya Lokal: Mengurai Khazanah Tradisi Masyarakat Popular, Pamekasan: Duta Media*, 2018.

- Noorid Haloe Radam, *Religi Orang Bukit*, Yogyakarta: Yayasan Semesta, 2001.
- Nur Syam, *Islam Pesisir* Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Nuruddin, *Agama Tradisional: Potret Kearifan Hidup Masyarakat Samin dan Tengger*, Yogyakarta: LKiS, 2003
- Mahmud, *Metode Penelitian Pendidika*, Bandung: Pustaka Setia, 2011.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdaarya, 2009.
- Rachmat Subagya, *Agama Asli Indonesia*, Jakarta: Sinar Harapan, 1979.
- Ridwan, Nur Khalik, *Agama Borjuis: Kritik Atas Nalar Islam Murni*, Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2004.
- Rifai, Mien Ahmad, 2005, *Manusia Madura Pembawaan, Perilaku, EtosKerja, Penampilan dan Pandangan Hidupnya Seperti Dicitrakan Peribahasanya*, Yogyakarta: Pilar Media.
- Roibin, *Relasi Agama dan Budaya Masyarakat Kontemporer*, Malang: UIN Malang Press, 2009.
- _____, "Agama dan Budaya: Relasi konfrontatif atau Kompromistik", *Jurnal Hukum dan Syariah*, Vol. 1, No. 1, 2010, hlm. 2.
- S. Praja, Juhaya, *Aliran-Aliran Filsafat dan Etika*, Jakarta: Prenada Media, 2008.
- Said, Edward, 1993, *Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Simuh, *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*, Yogyakarta: Benteng Budaya, 1989.
- Slamet DS, *Upacara Tradisional Dalam Kaitan Peristiwa Kepercayaan*. Depdikbud.

- Sudikan, Setya Yuwana, 2001, *Metode Penelitian Kebudayaan*, Surabaya: Universitas Negeri Surabaya Press.
- Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R & D*. Bandung: Alfabeta, 2010.
- Susanto, Edi, “The Puritanism of The Progressive Traditionalism: Dynamics of Religious Life in Madura in Perspective on Conflict Theory of Lewis Coser”, *Al Tahrir Jurnal Pemikiran Islam* Vol. 18 No, 2 Desember 2018, hlm. 415-437.
- _____, *Puritanisme di Kantong Tradisionaisme Progresif Studi Atas Dinamika Kehidupan Beragama di Madura Perspektif Teori Konflik Lewis Coser*, Kuningan: Goresan Pena, 2019.
- Spradley, James P., *Metode Etnografi* Terj, Misbach Zulfa Alzabet, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Taylor, Edward B., *Primitive Culture*, London: J. Murray, 1891
- Tibi, Bassam, *Islam and The Cultural Accomodation of Social Change* . Trans. Clare Krojzl, Boulder, Oxford: Westview Press, 1998.
- Pall, Daniel L. *Seven Theories of Religions*, New York:MacMillan, 1970.
- Pranowo, Bambang, “Runtuhnya Dikotomi Santri Abangan” dalam *Jurnal Ulumuddin*, No. 02 Th. Iv, 2001:
- _____, *Islam Faktual antara Tradisi dan Relasi* ,Yogyakarta: Adicita Karya Nusa, 1998.
- Purwadaksi, Ahmad, 2004, *Ratib Samman dan Hikayat Syekh Muhammad Saman: Suntingan Naskah dan Kajian Teks*, Jakarta: PT Kresna Prima Persada, .
- Purwadi, *Upacara Tradisional Jawa: Menggali Untaian kearifan Lokal*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

- Vredenberg, Jacob, *Bawean dan Islam Jilid VIII*, Jakarta: INIS, 1990.
- Wahyu, Sri R., *Ujungan Sebagai Seni Bela Diri di desa Gumelen Kulon Kecamatan Susukan abupaten Banjarnegara*. Skripsi. (Yogyakarta: Universitas Negeri Yogyakarta, 2003)
- Wardani, Ariska Kusuma, *Ujungan Sebagai SaranaUpacara Minta Hujan Di Desa Gumelem Kulon Kecamatan Susukan Kabupaten Banjarnegara*, Skripsi (Semarang: Universitas Negeri Semarang, 2010)
- Waters, Malcolm, *Modern Sociological Theory*, London: Sage Publication, 1994.
- Woodward, Mark R., *Islam Jawa: Kesalehan Normative versus Kebatinan*, Yogyakarta: LKiS, 1999.

