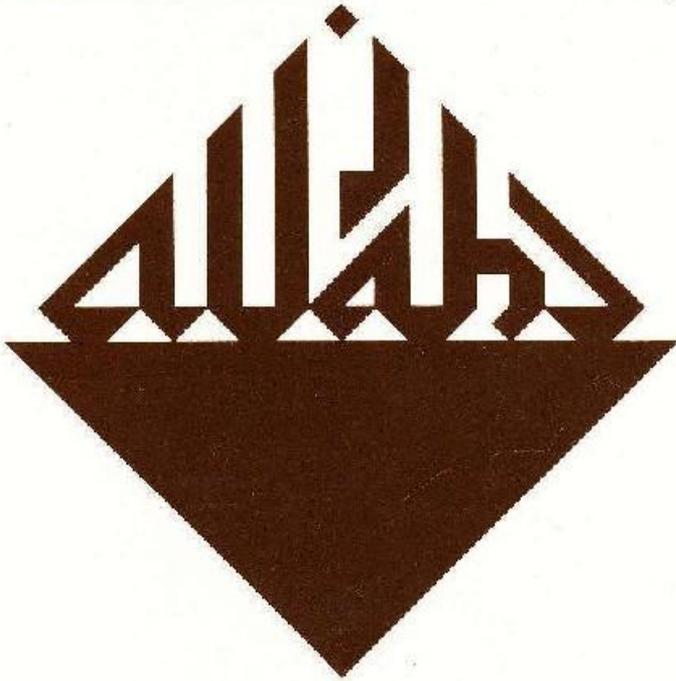


STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 1, Number 3, 1994



HISTORY, POLITICAL IMAGES AND CULTURAL ENCOUNTER
The Dutch in the Indonesian Archipelago
Taufik Abdullah

BETWEEN MOSQUE AND MARKET
The Muslim Community in Quiapo, Metro Manila
Kuntowijoyo

HAMKA (1908-1981) AND THE INTEGRATION OF THE ISLAMIC
UMMAH OF INDONESIA
Karel Steenbrink

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Volume I, No. 3, 1994

EDITORIAL BOARD:

Harun Nasution

Mastuba

M. Quratsh Shibab

A. Aziz Dablan

M. Satria Effendi

Nabilah Lubis

M. Yunan Yusuf

Komaruddin Hidayat

Dien Syamsuddin

Muslim Nasution

Wahib Mu'ibi

EDITOR IN CHIEF:

Azyumardi Azra

EDITORS:

Saiful Muzani

Hendro Prasetyo

Johan H. Meuleman

Nurul Fajri

Radri Yatim

ASSISTANTS TO THE EDITOR:

Arif Subhan

Muchlis Ainurrafik

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR:

Judith M. Dent

ARABIC LANGUAGE ADVISOR:

Salabuddin An Nadwi

COVER DESIGNER:

S. Pringka

STUDIA ISLAMIKA (ISSN 0215-0492) is a journal published quarterly by the *Institut Agama Islam Negeri* (IAIN, The State Institute for Islamic Studies) Syarif Hidayatullah, Jakarta, (STT DEPPEN No. 129/SK/ DITJEN/PPG/STT/1976) and sponsored by the Department of Religious Affairs of the Republic of Indonesia. It specializes in Indonesian Islamic studies, and is intended to communicate original researches and current issues on the subject. This journal warmly welcomes contributions from scholars of related disciplines.

All articles published do not necessarily represent the views of the journal, or other institutions to which it is affiliated. They are solely the views of the authors.

Wacana, Satu Alternatif Memahami Islam

John R. Bowen, *Muslims Through Discourse* (Princeton: University Press, 1993), 358 halaman.

Abstract: *This book aims to describe the features of local forms of Islam in the Gayo highlands, central part of the Aceh province, Sumatra. Gayo people have been Muslim since at least the seventeenth century, by which time they were incorporated into the Acehnese kingdom. Their religious mode represents the somewhat distinctive character of Islam generally found in this country. They have developed their local knowledge by elaborating, transforming and adapting elements from broader Muslim traditions. They describe the existence of spiritual beings and the power of language by using the Muslim idea of sainthood. They explain the power of spells and the ability to hunt and farm through Muslim narrative about Adam.*

Apart from these daily activities, Gayo people also engage in the debate around religious matters. They frequently argue about how best to carry out Islamic rituals; whether reciting the Qur'ân could generate merit and benefit the souls of the dead; whether the ritual meal (kenduri) is permitted in Islam or is a form of polytheism (mushrik); and how to understand the meaning of sacrifice (kurban) appropriately. The author notes that the most energetic debate is concerned with "the reciting of Qur'anic verses for the benefit of the deceased man or woman". The provincial assembly of 'ulamâ' had to settle the dispute around this problem in 1948 and issued a joint decision that has been used ever since.

The phenomena of Islam in Gayo is not unique among Indonesian Muslims. On the one hand, they are attached to the universal elements of Islam and, on the other hand, they have their own local construction about the religion. The development of a scripturalist tradition in Takèngèn, the main town in Gayo, is very much motivated by these universal elements of Islam. So-called modernism and traditionalism both use Islamic scriptures as the basis of religious authority. Debates between these two orientations do not depart from matters covered in the scriptures. The role of scriptures is therefore manifested in the definition and coverage of religion.

Particular modes of historical process brought about the emergence of a scripturalist tradition in Takèngèn. Gayo people already had access to publishers and book stores in Malaysia and Singapore in the nineteenth century. These publishers provided religious books and converted the works of the Middle Eastern 'ulamâ' into the Malay language. Some of the books entering the Gayo society were written by Indonesian 'ulamâ', such as *Nûr al-Dîn al-Rânîrî* or shaykh *Arshâd al-Banjari*. However, Gayo Muslims also read the works of Middle Eastern 'ulamâ' via translations and commentaries from Malay or Indonesian 'ulamâ'. Almost all of these books were written using Jawi (Malay-Arabic) characters.

The network of information has been intensified since the beginning of this century. The reverberation of religio-political movements in the Middle East had a special impact on Gayo religious transformation. Of course, the impact was not direct, but rather through educational and social networks, which have developed during these decades. The return of West Sumatran students from Mecca to their home country formed an embryonic seed of religious transformation in the whole of Sumatra, including Gayo. Similar networks with Java, such as with al-*Irshâd* and Persis, finally strengthened the tradition of scripturalism. However, this phenomena of religious scripturalism is mostly concentrated in the town of Takèngèn.

Gayo villagers do not understand religion solely from the sacred scriptures. They are attached to universal elements of Islam, but the way that they appropriate these elements is different from Takèngèn people. Most villagers in Isak, a small town in Gayo, apply their religious understanding within their worldly life. At the same time, they bring their mundane activities into the religious world. This tendency is radically different from modernists in Takèngèn who separate the religious domain from their mundane activities. As a consequence, Isak people tend to interpret particular religious teachings and Muslim traditions along with their demands of worldly life. Religion becomes a source of inspiration in the construction of their systems of knowledge and explanations. This emerges in the real activities conducted by the people of Isak.

The portrait of Gayo religious discourse is, however, not alien to most Indonesians. The topics around modernism and traditionalism have been widely discussed by previous researchers. Some anthropologists have also worked on the villagers' religious modes about so-called "syncretic Islam". One of the distinctive characters of this book is the way in which the author portrays and constructs the findings into an ethnographical work.

خطاب حول الإسلام

John R. Bowen, *Muslims Through Discourse*
(Princeton University Press, 1993), 358 p.

هذا الكتاب يصور الشخصية الإسلامية المحلية لسكان المنطقة الجبلية جاو Gayo. تنع هذه المنطقة في الجزء الأوسط من محافظة أتشيه، في الطرف الشمالي لجزيرة سومطرة. لقد اعتنق سكان هذه المنطقة الإسلام منذ وصوله إلى تلك البلاد في القرن ١٧، في الوقت الذي أصبح الإسلام جزءاً لا يتجزأ من مملكة أتشيه. ونلاحظ شخصيتهم الإسلامية الخاصة في مناطق أخرى من إندونيسيا. لقد أسسوا نظام تعليمهم وطوروه، كما قاموا بتنفيذه بناء على تقاليد وأسس إسلامية.

فقد بدأوا يوضحون حقيقة وجود القوى الغيبية والأشياء الخارقة للعادة باستخدام التصوف الإسلامي. كما أنهم لتوضيح مقدرتهم على الصيد والزراعة، لجأوا إلى توضيحهما عن طريق نخلق آدم وحواء. وهكذا كانوا ينسبون كل شيء إلى علاقته بالإسلام.

بالإضافة إلى النشاطات الدينية، اشترك سكان جاو في المناقشات الجادة حول المسائل الدينية. فكانوا يتناقشون حول أفضل الطرق لأداء بعض الشعائر والمناسبات الدينية. فدارت المناقشات حول موضوع: هل تلاوة القرآن تعود بالنفع أي بالثواب على الميت؟ وهل يصح في الإسلام ما يسمى كيندوري Kenduri (أي مأدبة تقام في اليوم

الثالث أو السابع أو الأربعين بعد الوفاة) أم هي نوع من الشرك؟ وما هو تعريف الضحية الصحيح؟

يذكر الكاتب أن الجدل الحار استمر مدة طويلة حول موضوع تلاوة القرآن وهل يعود منها فائدة (نواب) على المتوفى (الميت)؟ فكان على العلماء أن يجتمعوا مرات للإنتهاء من هذه المسألة في عام ١٩٤٨، وصدرت بناء عليها فتوى لايزال العمل بها حتى الآن.

ظاهرة الإسلام في منطقة جايبو ليست عجيبة بالنسبة للإندونيسيين بصفة عامة. فمن ناحية، هم يرتبطون بالعناصر العامة في الإسلام، وفي ناحية أخرى لديهم ميلا خاصا في نظرهم عن الإسلام. إن تطور مذهب Skripturalis بمدينة تاكيفان Takèngèn، المدينة الرئيسية بجايبو، متأثرة جدا بالعناصر الإسلامية بصفة عامة. أما ما يعدونه مذهب التجديد ومذهب التقليد، فكلاهما يعودون فيه إلى ما هو مكتوب في النص (أى القرآن والسنة). ولذلك يلبس النص دورا خطيرا في تحديد وتعريف المسائل التي يواجهونها وكيفية التغلب على ما يواجهونه من صعوبات في تفسيرها وتحديثها.

وساهمت بعض المراحل التاريخية في إظهار مذهب الضاهرية بمدينة تاكيفان. فمنذ القرن التاسع عشر، بدأ أهل جايبو يقبلون على الكتب التي كان يستوردها الناشرون من ماليزيا وسينغافورة. كما أعد هؤلاء الناشرون كتباً دينية لعلماء الشرق الأوسط عن طريق ترجمتها إلى اللغة الملايوية. بعض الكتب التي وصلت إلى جايبو من تأليف علماء إندونيسيا، مثل نور الدين الرانيري، أو الشيخ أرشد البنجري. وقرأ أهل جايبو كتب علماء الشرق الأوسط عن طريق الترجمات أو التعليقات أو الشروح التي تستخدم فيها اللغة الملايوية. أكثر غالبية تلك الكتب تستخدم الحروف اجاوية. بل أنه لا توجد معلومات تشير إلى استخدام الحروف العربية أو اللاتينية.

ازدادت شبكة المعلومات لشعب جايبو مع مطلع القرن العشرين. إذ أثرت الحركات الاجتماعية والتطورات السياسية في الشرق الأوسط على شعب جايبو. برغم أن الآثار كانت بصفة غير مباشرة، إلا أن نتائجها ظهرت في شبكة التعليم والتنظيمات الاجتماعية الحديثة. وكان لعودة عدد من طلبة العلم من سرمطرة الغربية من رحلتهم

لطلب العلم بحكمة ثم قيامهم بنشر ثقافتهم الدينية في أنحاء سومطرة، من بينها منطقة جاو. وتفسر الشيء حدث تجزيرة حاوة عن طريق الطلبة العائدين الذين أسسوا الجماعات التعليمية مثل الإرشاد برسيس Persis أى جمعية التربية الدينية، كل هذه العوامل ساعدت على تقوية تقاليد Skripturalis. وغالبينها تركزت في تاكيغان.

إن المواطنين من أهل قرى جاو يفهمون الدين ليس إلا مباشرة من النص (من القرآن الكريم). فكانوا مرتبطين بالظواهر العامة في الإسلام، ولكن تفسير هذه التعاليم يختلف عما هو معروف لدى سكان تاكيغان. وينفذ أكثر سكان قرية إيساك، تقع جنوب جاو، الشريعة في جميع نشاطات الحياة اليومية عندهم. في نفس الوقت، هم يؤدون أعمالهم اليومية مع صيغها بالصيغة الإسلامية. وهذا يختلف عما اعتاد عليه المجددون في تاكيغان الذين يفسلون بين حدود الدين وحدود الأعمال الدنيوية. والنتيجة، أن سكان قرية إيساك يحيلون إلى تفسير تعاليم الدين والتقاليد الإسلامية بحيث تتماشى مع حاجاتهم اليومية. أصبح الدين مصدرا للإلهام لتنظيم معارفهم كما أصبح الدين لا يمكن فصله عن النشاط والأعمال اليومية للمواطنين في تلك المنطقة.

ومهما كان، فإن صورة تدين أهل جاو لا تعتبر غريبة على الشعب الإندونيسي بصفة عامة. والمقالة حول المجددون والمحافظون قد جذبت أنظار العديد من الباحثين والكتاب. كما قام العديد من الأنثروبولوجيين بعمل تحليلات للمسائل الدينية والأعراض التي ظهرت في تلك المنطقة تحت موضوع Islam Sinkretik. أما الشيء الذي يميز هذا الكتاب عن غيره فهو النهج الذي اتبعه في كتابته، في إعطاء صورته خاصة وإعادة تركيب الهيكل الذي بنى عليه إكتشافه ليصبح عملا Etnografi.

Ada sesuatu yang tidak begitu lazim dalam lembaran Ucapan. Terimakasih buku ini. Pada bagian yang sangat awal, penulis menuturkan, “[b]uku ini merupakan hasil dari upaya kawan-kawan dan guru-guru saya di Gayo dalam mengajarkan dasar-dasar kehidupan Islam mereka; tentu saja, sebagian besar isi buku ini adalah upaya untuk menuturkan kembali pelajaran tersebut secara tepat” (acknowledgement). Penuturan ini, atau lebih tepatnya pengakuan, secara eksplisit mendudukkan keseluruhan isi buku pada tempat yang sangat berbeda dari cara-cara lain yang biasanya ditempuh. Karya etnografi lazimnya diklaim sebagai hasil pengamatan dan penelitian seorang antropolog tentang masyarakat yang dikaji. Cara lazim lainnya adalah dengan menganggap karya tersebut sebagai cerminan kondisi masyarakat yang menjadi objek kajian seorang peneliti.¹

Penulis tampaknya mencoba menghindari kesan bahwa etnografi sepenuhnya adalah hasil konstruksi antropolog atau masyarakat. Dia secara sadar mengakui bahwa sebagian isi buku ini merupakan upaya beberapa masyarakat Gayo dalam mengajarkan keislaman mereka padanya. Artinya, masyarakat Gayo berperan besar dalam proses penyusunan buku ini. Di samping penulis sendiri, mereka adalah subjek yang tidak dapat dipisahkan dari keseluruhan isi buku. Mereka tidak sekedar menjadi sumber informasi mentah sebagaimana biasanya *informen* ditempatkan. Sebagai pengarang, suara dan pendapat mereka sangat menentukan alur dan sistem pengetahuan yang tersusun dalam rangkaian isi buku. Sementara itu, penulis juga mengakui bahwa sebagian besar isi buku ini merupakan usaha penulis sendiri untuk menuturkan kembali pelajaran-pelajaran tersebut secara tepat. Implikasinya, posisi penulis tidaklah berbeda dari masyarakat yang diteliti. Penulis juga memiliki andil besar dalam merangkai dan membuat semua informasi menjadi susunan yang sistematis. Penulis bukanlah pengarang tunggal; dia juga bukan sekedar agen yang mentransfer situasi kehidupan sekelompok manusia ke dalam bentuk tulisan. Baik penulis maupun masyarakat Gayo adalah pengarang yang terlibat dalam kerjasama mengkonstruksi muatan pengetahuan yang tercakup dalam buku ini. Wajar jika kemudian penulis memilih *discourse* (wacana) sebagai metafor yang melandasi asumsi-asumsi di balik seluruh proses penulisan buku.

Judul yang dipilih oleh penulis adalah *Muslims Through Discourse*. Pilihan judul ini tampaknya bukan tidak dilandaskan pada alasan-alasan tertentu. Pilihannya pada penggunaan terma *Muslims* dan bukan *Islams*

sedikit banyak telah mengandaikan batasan-batasan unit analisa dalam memandang fenomena keislaman. Jika dikaitkan dengan penekanannya pada *discourse*, maka istilah *Muslims* telah mengandaikan tercakupnya *Islams* di dalam kategori tersebut. Kedua kategori tidak lagi dipandang sebagai dua hal yang berbeda, apalagi berlawanan. *Islams* muncul dalam suatu proses kehidupan melalui agen-agen tertentu yang disebut *Muslims*. Dalam proses tersebut, kedua kategori, yang secara umum sering dihadapkan satu sama lain, muncul dalam satu satuan yang tidak dapat dipilah-pilah. Kesan seperti ini lebih diperkuat lagi dengan pilihan istilah *Muslims* dalam bentuk jamak (*plural*), dan bukan dalam bentuk tunggal (*singula*). Penggunaan istilah Muslim dalam bentuk tunggal dengan sendirinya mengasumsikan adanya kesatuan di antara pemeluk agama Islam yang lazim disebut sebagai *Ummah*.² Namun jika Islam dilihat melalui praktek *diskursif*, maka yang muncul adalah ragam suara dan pendapat. Kesatuan *ummat* tersebut pada prakteknya tidak menampilkan diri secara utuh; yang muncul adalah keragaman suara (*polyphony*) yang mewakili pandangan dan dunianya sendiri.

Pilihan penulis pada istilah *Muslims* didasarkan pada argumentasi-argumentasi yang jauh dari kesan esensialistik. Paling tidak argumentasinya di dasarkan pada pertimbangan-pertimbangan tertentu tentang cara-cara memahami Islam yang biasanya dilakukan selama ini. Melalui pertimbangan tersebut, penulis berusaha untuk menampilkan suatu pendekatan lain yang memungkinkan untuk melihat Islam dari sisi-sisi yang selama ini tidak banyak tersentuh.

Dalam pengantarnya, penulis mengemukakan tiga model kajian masyarakat serta budaya Islam. Model pertama adalah melihat masyarakat atau budaya Islam secara lokal. Kajian ini banyak dilakukan oleh kalangan sarjana antropologi yang lebih banyak menekankan pada keunikan budaya masyarakat. Mereka menjadi bagian dari arus kuat dalam antropologi yang mengarahkan penelitian pada upaya memahami keragaman budaya serta masyarakat. Strategi utama yang kemudian dipakai adalah dengan menempatkan agama sebagai bagian dari sistem budaya masyarakat lokal. Satuan-satuan analisa yang menjadi perhatian utama berkisar pada segala sesuatu yang unik dan khas, seperti ritus, mitos, atau pandangan lain yang membuat mereka berbeda.

Temuan-temuan yang beragam tersebut kemudian dijadikan sarana perbandingan antara satu sistem agama dengan yang lain. Perbedaan

tersebut juga dipakai untuk melihat perubahan yang terjadi pada ajaran Islam ketika ia sampai pada masyarakat di luar wilayah kelahirannya. Namun demikian, analisis yang paling menentukan dalam kecenderungan ini tetap terletak pada pola kehidupan budaya lokal, sedangkan praktek keberagamaan lain yang relatif umum dipraktikkan oleh Muslim kurang begitu diperhatikan. Wilayah-wilayah yang bersifat lebih luas, seperti salat, zakat, kurban, atau teks mengenai hukum dan sejarah, lebih banyak dikaji oleh pada ahli keislaman (*Islamicist*) yang mewakili kecenderungan kedua dalam mengkaji masalah budaya dan masyarakat Islam.

Bila antropolog cenderung memfokuskan perhatiannya pada satuan-satuan lokal, maka sebaliknya sarjana keislaman cenderung menaruh perhatian pada satuan analisis yang sifatnya lebih umum. Mereka tidak jarang mengabaikan praktek serta pemahaman Islam yang tampak tercermin dalam kehidupan sehari-hari. Topik dan persoalan yang umumnya dikaji berkisar pada persoalan tentang cara-cara memahami teks serta tradisi Islam secara benar. Misalnya, pengaruh nilai-nilai pra-Islam dalam Islam, perkembangan ilmu tafsir, atau karakteristik sistem hukum Islam. Kajian model ini cenderung bersifat filologis dan filosofis: asal usul teks atau cara memahaminya. Kajian ini pada akhirnya meyakini adanya satuan konseptual dan normatif Islam yang berlaku bagi seluruh pemeluknya.

Model kajian ketiga datang dari kalangan perbandingan agama. Kalangan sarjana perbandingan agama relatif lebih menyibukkan diri pada kajian hermeneutika terhadap teks-teks suci dalam rangka membandingkan antara satu agama dan lainnya. Tidak jarang di antara mereka yang juga melakukan kajian lapangan untuk mengkaji ragam fenomena praktek keberagamaan. Meskipun demikian, kajian mereka tetap saja lebih banyak terfokus pada aspek normatif tradisi Islam seperti halnya dengan para *Islamicist*. Asumsi yang paling kuat digunakan oleh model ini menekankan kemungkinan membandingkan dua ajaran yang sama, meskipun berasal dari sistem agama yang berbeda. Tekanan ini sedikit banyak bertolak belakang dari tekanan yang diberikan oleh para antropolog bahwa lokalitas suatu ajaran harus dilihat sebagai satuan yang tidak terpisahkan. Antropolog, misalnya, cenderung melihat ritual sebagai bagian dari sistem budaya lokal; sementara sarjana perbandingan agama cenderung melepaskan situasi lokalitasnya dan kemudian membandingkannya dengan ritual tertentu yang berada pada lokalitas lain.

Tekanan pada aspek normatif Islam seringkali cenderung memprioritaskan keberadaan Muslim di Timur Tengah. Penulis mengambil konsep *Islamicate culture* yang dikemukakan oleh Marshall Hodgson sebagai contoh dari kecenderungan ini (6). Hodgson menyebutkan beberapa contoh *Islamicate culture* yang di antaranya meliputi arkitek, kaligrafi dan khalifah. Semua contoh ini lebih mengacu pada produk budaya Islam yang dihasilkan oleh Muslim Timur Tengah dan Persia. Produk-produk budaya lain di luar dua wilayah tersebut cenderung tidak diperhitungkan dan bahkan dieksklusikan dari kategori *Islamicate culture*. Akibatnya muncul pandangan bahwa sejarah bermula dari Timur Tengah dan baru menyebar ke seluruh wilayah lain. Rekonstruksi sejarah masyarakat Islam juga pada akhirnya didasarkan pada paradigma sosial, politik, serta institusi agama Timur Tengah. Tentu saja paradigma yang “dipaksakan” ini tidak dapat berbicara banyak ketika dihadapkan pada bentuk masyarakat Muslim kontemporer di luar wilayah Timur Tengah.

Persoalan antara praktek keberagamaan lokal dan teks normatif mulai diatasi oleh sarjana yang datang lebih kemudian.¹ Dikotomi antara lokalitas dan universalitas dalam agama memang tidak dapat diabaikan begitu saja. Fakta menunjukkan bahwa ajaran-ajaran Islam tertentu dipegang secara umum oleh masyarakat Muslim di dunia. Fenomena ini menunjukkan sifat ajaran Islam yang melampaui batasan-batasan lokalitas. Sementara itu, ketika ajaran Islam masuk pada sistem budaya lokal, mau tidak mau, ajaran tersebut muncul dalam bentuk serta praktek yang tidak dapat dipisahkan dari budaya lokal. Kenyataan ini mendorong penulis berusaha menjembatani persoalan tersebut dengan meletakkan Islam dalam kerangka yang berbeda. Pertanyaan yang diajukan penulis adalah “bagaimana teks tertulis dan tradisi lisan diproduksi, dibaca, dan dibaca ulang” (7). Melalui fokus ini penulis melihat dan merangkum teks tertulis pada saat yang sama dengan teks lain yang berada di luarnya. Jika teks tertulis serta tradisi lisan dipandang sebagai unsur universal Islam, maka keduanya dapat dilihat kaitannya dengan sentuhan lokalitas yang pada gilirannya menciptakan teks-teks baru dan seterusnya. Islam tidak dilihat sebagai seperangkat sistem nilai yang telah selesai, melainkan sebagai sistem nilai yang terus mendapatkan pemaknaan baru sesuai dengan perkembangan dan perubahan masyarakat pemeluknya. Di sinilah penekanan pada wacana (*discourse*) sebagai metafor masyarakat menjadi penting. Menurut

penulisnya sendiri, judul buku *Muslim Through Discourse* ditujukan untuk “melihat tekstur diskursif praktek, pandangan, dan debat keberagamaan masyarakat Gayo, termasuk proses yang terjadi dalam upaya mereka mengkonstruksi dan merekonstruksi wacana keberagamaan mereka” (11).

Skripturalisme Modernis dan Tradisionalis

Wilayah Gayo terletak di bagian tengah propinsi Aceh. Gayo masuk wilayah Aceh sekitar abad 17 pada saat kejayaan kerajaan di Aceh. Melalui inkorporasi ini masyarakat Gayo juga dikonversikan ke dalam Islam. Sebelum ditaklukkan Belanda tahun 1904 dan perkembangan kota Takèngèn tahun 1920an, masyarakat Gayo hidup di wilayah pedesaan-pedesaan kecil yang terdiri dari sekitar 30 keluarga. Penerapan administrasi Belanda mempengaruhi perkembangan serta perubahan sosial politik di Gayo. Kebijaksanaan ekonomi, misalnya, turut mendorong tumbuhnya perkotaan di wilayah ini. Kebijaksanaan politik Belanda juga turut mengubah struktur dan kewenangan politik tradisional. Setelah kemerdekaan, semua tatanan politik, sosial, dan ekonomi masyarakat Gayo terus mengalami perubahan sesuai dengan kebijaksanaan nasional Indonesia.

Fokus kajian buku ini adalah praktek, pemikiran dan perdebatan Islam masyarakat Gayo. Penulis berusaha menyingkap fenomena ini dengan merekam pelbagai paham serta tindakan masyarakat yang berkaitan dengan Islam. Bagian masyarakat yang menjadi kajian mencakup mereka yang tinggal di perkotaan maupun pedesaan. Takèngèn, kota terbesar di Gayo, dipakai sebagai basis analisis corak keberagamaan yang mewakili lapisan urban. Sementara Isak, kota kecil di sebelah selatan Takèngèn, dipakai sebagai basis analisis praktek keberagamaan masyarakat desa. Penulis juga memasukkan masyarakat pedesaan di Isak sebagai sumber informasi keislaman yang menampilkan diri dalam bentuknya yang berbeda dari Takèngèn. Berikut ini adalah deskripsi corak dan orientasi keberagamaan wilayah Gayo

Sampai tahun 1980-an, wacana keberagamaan masyarakat Gayo masih banyak diwarnai oleh dua arus kuat: modernis dan tradisional. Aliran modernis muncul pada akhir abad 19 dan secara langsung diilhami oleh karya dan pemikiran Muhammad Abduh (1849-1905) serta Jamaluddin al-Afghani (1839-1897). Gerakan Modernis semakin

kuat ketika Muhammad Abdul diangkat menjadi mufti di Mesir. Posisi Abdul sebagai tokoh modernis dan mufti kemudian banyak menarik perhatian dunia Islam termasuk Asia Tenggara. Di Indonesia sendiri (baca: Hindia Belanda), gerakan ini baru muncul sekitar tahun 1910-an sampai 1920-an di saat beberapa pelajar Sumatera Barat pulang dari studi mereka di Mekkah dan kemudian mendirikan sekolah serta menerbitkan koran. Di Gayo sendiri, gerakan ini baru mulai mendapatkan tempat pada saat pedagang asal Sumatera Barat membuka cabang Muhammadiyah di Takèngèn tahun 1928.

Konversi yang terjadi di wilayah Sumatera telah mulai sejak akhir abad 13. Namun dapat dipastikan bahwa konversi di Gayo terjadi jauh sesudah itu. Wilayah Gayo yang relatif jauh dari pusat perdagangan menyebabkan proses konversi menjadi lambat. Berdasarkan catatan perjalanan Marco Polo, sekitar tahun 1292 sudah terdapat seorang raja di wilayah utara pulau ini yang telah memeluk Islam. Sekitar akhir abad 16, masyarakat Aceh bahkan sudah mulai terlibat dalam perdebatan mengenai sifat Tuhan dan cara-cara mendekatinya. Namun pada awal tahun 1600-an, kelompok dominan dalam politik setempat mulai menyingkirkan segala ajaran yang berbau "panteisme" dengan cara membakar buku-buku yang memuat ajaran tersebut dan menghukum mereka yang menentang kebijaksanaan pemerintah. Dua abad kemudian, penguasa Aceh, yang kemudian menganut tradisi keberagamaan ortodoks, bahkan menghukum mati orang-orang yang mengaku dirinya dapat berhubungan langsung dengan Tuhan melalui zikir dan meditasi.

Pertentangan antara tradisi ortodoks dan mistik di Sumatera Barat berpuncak pada "Perang Padri". Gerakan Padri sendiri banyak diilhami oleh pandangan-pandangan Wahabiah dari Saudi Arabia, yang sangat menekankan perlunya berpegang pada al-Qur'ân dan hadîth sebagai sumber pengetahuan dan otoritas agama. Gaung gerakan Padri terus menguat dan mempengaruhi wilayah-wilayah lain di Sumatera, termasuk daerah Gayo. Masuknya gerakan "purifikasi" dan "modernisasi" ke Gayo mengakibatkan munculnya polarisasi orientasi keberagamaan. Kalangan yang mengidentifikasi diri dengan gerakan baru menyebut diri mereka *kaum mudè* dan golongan yang masih mempertahankan tradisi keberagamaan lama disebut *kaum tuë*. Menurut penulis, *kaum mudè* memiliki orientasi keberagamaan modernis dan *kaum tuë* berorientasi tradisional (21).

Perbedaan antara kaum modernis dan tradisional di Takèngèn

secara ilustratif dapat dilihat dari perdebatan antara Alimin dan Asyin. Alimin, yang memasuki usia serengah abad, adalah pengikut setia kaum modernis; sedangkan Asyin, yang berusia lebih setengah abad, adalah prototipe figur setia kaum tradisional. Sebagaimana umumnya kaum modernis, Alimin sangat berpegang teguh pada rujukan pokok dalam beragama: al-Qur'ân dan hadîth. Maka ketika perbincangan memasuki tema hubungan antara kematian dan kehidupan, Alimin dengan tegas mengatakan bahwa mereka yang melakukan ritual tertentu sebagai upaya meringankan beban orang yang sudah meninggal sama saja dengan mengingkari kematian sebagai akhir perjalanan manusia di dunia dan sekaligus tidak mengakui otonomi kekuasaan Tuhan. Pandangan Alimin ini membuat Asyin tersinggung, karena dia sering mengadakan upacara kematian dan setiap kali pula dia menyerukan "berdoalah, bertasbih atau bertalkin menurut keyakinan masing-masing".¹ Sikap Asyin ini dipandangan Alimin telah mendukung masyarakat untuk melakukan praktek keberagamaan yang tidak benar.

Dalam menanggapi kritikan Alimin ini, Asyin hanya berkomentar singkat, "agama harus dapat membuat masyarakat bersatu; tidak ada tempat bertengkar dalam agama. Kita harus menghindari pertentangan. Misalnya pengucapan *bismillâh*. Di Masjid kadangkala diucapkan keras dan kadangkala hanya diucapkan dalam hati. Masyarakat cukup mengikuti apa yang dilakukan oleh imam salat".

"Ah," seru Alimin, "itu persoalan sunnah dan tidak begitu penting apa yang anda lakukan. Masalahnya akan berbeda jika berhubungan dengan persoalan pokok. Anda harus bertumpu pada pikiran anda sendiri tentang masalah-masalah tersebut; anda harus menggunakan nalar anda ketimbang taqlid. *Taqlid* berarti 'apa pun yang dilakukan nerek moyang akan saya ikuti'. Itu dilarang dalam agama. Upacara kematian merupakan masalah pokok. Tahun 1948 telah diadakan pertemuan antara ulama dari seluruh Aceh; mereka memutuskan untuk melarang upacara kematian, [staging] makanan untuk orang mati dan praktek-praktek lainnya".

"Totapi", seru Asyin, "keputusan itu juga menganjurkan untuk tidak memperdebatkan kembali persoalan-persoalan *khilâfiyyah*. Siapapun yang melanggarnya berarti melawan agama."

"Tidak. Anda salah besar", potong Alimin. "Keputusan tersebut hanya menyatakan bahwa perdebatan tersebut tidak boleh diperbincangkan pada waktu sembahyang Jum'at. Tetapi tetap boleh dibicarakan di sekolah atau saat belajar atau dengan teman. Kalau

sudah dijelaskan kepada mereka tentang landasan masalah tersebut dalam al-Qur'ân dan hadith, maka apa pun pilihan mereka tidak menjadi masalah”.

“Itulah maksudku”, kata Asyin, “*lakum dinukum waliyadin*. Anda memberikan kesempatan pada orang untuk memilih”.

“Tetapi hanya setelah mereka diberi tahu apa yang sesungguhnya dikatakan dalam al-Qur'ân dan hadith”, jawab Alimin. “Bagi mereka yang sungguh-sungguh mau mendengar, yang hatinya terbuka, akan berubah. Tetapi ada juga mereka yang tidak mau berubah. Mereka katakan bahwa praktek tersebut sudah menjadi bagian dari *ädät*, meskipun sudah anda tunjukkan bahwa lebih banyak ayat-ayat dari kitab suci yang mendukung untuk perubahan: —dua belas lawan enam, misalnya. Dalam kasus seperti ini anda harus mengikuti yang dua belas”.

“Persoalannya bukan hanya masalah *ädät*”, sergah Asyin. “Mereka juga punya landasan sendiri, dan mereka juga mengatakan bahwa landasan mereka ada dua belas lawan enam. Mengenai talqin terdapat *hadith sahib* yang menyatakan bahwa kalian harus ‘mengajari seseorang mulai dari lahir sampai liang lahat’. Untuk itu orang akan membisikkan azan pada telinga bayi yang baru lahir dan membaca talqin kepada orang yang meninggal, meskipun bayi atau orang mati sama-sama tidak mengerti”. Penjelasan ini semakin membuat Alimin tidak paham. Dia hanya berkomentar lirih: “hadith ini harus ditafsirkan. Ini tidak dapat diartikan begitu saja, sebab tidak masuk akal mengajari bayi atau mayat. Anda harus berpikir sendiri dan tidak hanya mengikuti orang lain”.

Perbincangan di atas secara umum dapat memberikan gambaran tentang posisi golongan modernis dan tradisional. Alimin yang modernis sangat menekankan pentingnya al-Qur'ân dan hadith sebagai landasan agama. Dia memandang bahwa al-Qur'ân telah memuat seperangkat ajaran yang sempurna pada dirinya (*self-sufficiency*). Sedangkan *hadith*, menurut Alimin, memberikan rekaman tertulis mengenai tauladan Nabi Muhammad mengenai aplikasi ajaran yang termuat dalam al-Qur'ân. Ulama sepanjang sejarah Islam berupaya memahami kedua sumber ajaran tersebut. Konsekuensinya, *ijtihad* yang dilakukan ulama tidak dapat disejajarkan dengan al-Qur'ân dan hadith. Otoritas al-Qur'ân dan hadith tetap harus dipandang lebih tinggi dari ajaran ulama.

Semua yang terkandung dalam al-Qur'ân dan hadith mutlak

sifatnya. Masyarakat Muslim harus mengerjakan seluruh perintah dan menjauhi larangan yang termuat dalam dua sumber tersebut. Pandangan ulama tidak memiliki otoritas mutlak terhadap umat Islam. Jika pendapat mereka dipandang bertentangan dengan al-Qur'an dan hadîth atau *ijtihad* individu, maka ajaran tersebut dapat ditinggalkan tanpa harus menghadapi resiko hukum tertentu. Cara pandang ini menunjukkan bahwa yang ditolak oleh kaum modernis bukanlah semua pendapat 'ulama' atau pandangan yang sudah mengejawantah dalam bentuk adat. Penolakan lebih ditujukan pada penyamaan otoritas antara sumber utama Islam dengan pendapat ulama.

Kaum modernis juga mementingkan tanggungjawab pribadi sebagai bagian dari sikap hidup beragama. Kritik Alimin terhadap *taqlid* dan himbauannya untuk berpikir secara mandiri (*ijtihad*) merupakan cermin dari arah pemikiran modernis. Alimin tidak dapat menyetujui cara beragama yang hanya sekedar dilandaskan pada tradisi atau *âdet*. Pada saat yang sama Alimin juga menolak ritual kematian sebagai upaya meringankan beban orang yang sudah meninggal. Dalam pandangannya, kematian merupakan titik yang memisahkan wilayah kehidupan dunia dari kehidupan alam kubur. Manusia yang masih hidup tidak dapat berhubungan dengan yang sudah meninggal. Maka nasib yang dialami oleh orang yang sudah meninggal tidak ada lagi sangkut-pautnya dengan orang yang masih hidup. Baik buruk nasib tersebut sepenuhnya ditentukan oleh perilakunya sendiri ketika masih hidup di dunia. Seseorang tidak dapat memikul tanggungjawab yang menjadi beban orang lain.

Sikap seperti ini membawa implikasi keberagamaan yang cukup mendasar. Manusia dituntut untuk mengerti secara persis segala yang dilakukannya dalam beragama. Misalnya, jika seseorang hendak melakukan salat, dia harus mengerti benar apa yang diucapkan di kala salat. Ibadah ini akan menjadi percuma jika hanya dilakukan atas dasar tradisi atau mengikuti orang lain tanpa mengetahui alasan-alasannya. Tentu saja tuntutan ini tidak dapat direalisasikan dengan mudah. Tidak semua golongan masyarakat mampu memahami setiap arti yang terkandung dalam teks suci. Secara sederhana dapat dikatakan bahwa yang memahami bahasa Arab hanyalah kelompok tertentu yang relatif terpelajar dalam bidang agama. Namun, karena tuntutan pertanggungjawaban pribadi, semua Muslim tetap harus bisa memahami ajaran Islam. Atas dasar alasan ini maka kaum modernis

mencari jalan keluar dengan cara menerjemahkan al-Qur'ân dan hadîth ke dalam bahasa setempat.

Pentingnya tanggungjawab pribadi dalam beragama mengakibatkan kaum modernis memahami ajaran agama secara rasional. Semua Muslim dituntut untuk menggunakan kemampuan nalarnya sendiri. Mereka tidak diperkenankan menggantungkan diri sepenuhnya pada pendapat-pendapat orang lain atau *édét*. Bukan saja *taqlid* dilarang, tetapi segala tindakan manusia juga harus dapat dipertanggungjawabkan. Tentu saja himbauan tersebut membawa implikasi-implikasi tertentu pada cara-cara memahami ajaran agama. Masalah memang tidak akan muncul jika yang dihadapi adalah ajaran agama yang bersinggungan dengan nalar. Sebaliknya, persoalan akan muncul ketika ajaran tersebut tidak dapat digapai penjelasannya melalui penalaran. Sebagai jalan keluar, kaum modernis mementingkan metode *tafsîr* dalam memahami ajaran agama. Sebagaimana yang dicontohkan dalam akhir perbincangan antara Alimin dan Asyin, tidak semua ajaran dapat diartikan secara harfiah. Beberapa ajaran, yang kurang sesuai dengan nalar, harus dipahami melalui penafsiran. Meskipun demikian, khususnya ritual, kaum modernis tetap berpegang teguh pada sandaran al-Qur'ân dan hadîts. Masalah-masalah yang berada di luar bidang ritual sepenuh diserahkan pada *ijtihad* dan penalaran individu. Berdasarkan alasan yang sama kaum modernis sering berpegang pada hadîth yang berbunyi "kalian lebih memahami urusan dunia kalian masing-masing" (23).

Pijakan kaum tradisional jauh berbeda dari sketsa ini. Bagi mereka arti yang termuat di dalam al-Qur'ân dan hadîth tidaklah sesederhana anggapan kaum modernis. Sementara kaum modernis menganggap arti yang termuat di dalam dua sumber tersebut sudah jelas, kaum tradisional justru sebaliknya. Mereka memandang bahwa maksud dan tujuan yang terkandung dalam al-Qur'ân dan hadîth sering tidak jelas dan membingungkan. Seseorang dituntut untuk benar-benar menguasai ilmu-ilmu pendukung yang sangat luas untuk sampai pada pemahaman yang benar. Tentu saja tidak semua orang mampu menguasai keahlian yang dipersyaratkan untuk memahami agama. Hanya kalangan tertentu saja yang dapat mengupas dan menjelaskan kandungan al-Qur'ân dan hadîth secara memadai. Berdasarkan alasan ini maka bagi kalangan yang kurang atau tidak memiliki keahlian dapat dan diperkenankan mengikuti pandangan para 'ulamâ' yang lebih mengerti persoalan agama. Mereka mengkhawatirkan kalau setiap

orang harus melakukan *ijtihad*, sedangkan tidak semua orang memiliki bekal yang cukup, hasil *ijtihad* tersebut akan menjadi kacau dan mengacaukan. Maka beberapa kalangan tradisional bahkan menganggap *taqlid* sebagai tindakan wajib bagi orang awam. Mereka juga tidak menyetujui penterjemahan al-Qur'ân berdasarkan asumsi bahwa orang yang melakukan *ijtihad* pasti mampu membaca bahasa Arab. Penterjemahan kitab suci juga dikhawatirkan dapat merusak kandungan yang dimuat di dalamnya.

Kenyataan bahwa kandungan al-Qur'ân dan hadîth sulit dipahami memaksa para 'ulamâ' untuk berbeda pendapat satu sama lain. Perbedaan ini dipandang wajar, karena masing-masing ulama memiliki batasan serta metodenya sendiri dalam menyibak arti yang terkandung di dalam al-Qur'ân dan hadîth. Keragaman praktek dan pemahaman agama muncul sebagai konsekuensi historis dari upaya memahami ajaran agama. Tidak ada alasan untuk tidak dapat menerima keragaman pendapat yang berkembang dalam masyarakat. Inovasi (*bid'ah*) tidaklah bertentangan dengan agama, selama hal itu turut mendukung tersebarnya pesan-pesan agama. Inovasi tidak dapat senantiasa dianggap negatif atau menyeleweng dari kemurnian agama. Penggunaan kemenyan atau sesajian dalam ritual kematian, misalnya, tidak dapat begitu saja dianggap menyeleweng. Bisa jadi keduanya hanyalah simbol pelengkap ungkapan kesungguhan dan bukan dimaksudkan pada hal-hal yang lain yang menjurus pada kemusyrikan.

Bila kaum modernis menekankan pentingnya tanggungjawab pribadi, kaum tradisional lebih mementingkan tanggungjawab bersama sebagai anggota masyarakat. Manusia wajib memperhatikan kehidupan sesamanya sepanjang hidup di dunia ini. Mendoakan orang yang sudah meninggal merupakan bagian dari kewajiban yang diemban oleh setiap individu. Masalah bayi atau mayat tidak dapat mendengar atau memahami doa yang diucapkan oleh seseorang yang masih hidup bukanlah persoalan penting. Titik tekan yang lebih dipentingkan adalah kewajiban tersebut sudah dilaksanakan. Dengan demikian, manusia tidak lagi dibebani oleh kewajiban yang belum terlaksanakan.

Meskipun orientasi keberagamaan kaum modernis berbeda dari tradisional, keduanya masih berpijak pada landasan yang sama. Al-Qur'ân dan hadîth tetap dijadikan acuan utama dalam membangun otoritas kehidupan agama. Definisi serta wilayah cakupan agama juga diturunkan oleh keduanya melalui dua sumber ajaran Islam ini.

Legitimasi praktek keagamaan juga dilandaskan oleh keduanya pada naskah-naskah suci. Masing-masing pihak ingin merealisasikan ideal yang terkandung dalam teks suci ke dalam kehidupan nyata. Perbedaan antara kedua orientasi lebih terletak pada asumsi tentang al-Qur'ân dan hadits serta cara-cara memahami dan merealisasikan keduanya. Kaum modernis lebih memandang mungkin hubungan langsung antara seorang Muslim dengan sumber agama. Maka tidak ada alasan untuk bersikap *taqlid* dan mensejajarkan pandangan 'ulamâ' terdahulu dengan dua sumber utama Islam. Sebaliknya, kaum tradisionalis cenderung melihat hubungan tersebut lebih bersifat terbatas. Situasi ini kemudian mengharuskan sebagian orang Islam untuk mengikuti pandangan 'ulamâ'. Bagi kalangan awam, pandangan ulama menjadi satu-satunya alternatif, karenanya wajib diikuti. Dengan demikian, menurut penulis, baik modernis maupun tradisionalis tetap sama-sama memunculkan pola keberagamaan yang skripturalistik.⁵

Tradisi skripturalistik muncul secara dominan pada tahun 1930-an. Proses pembentukan tradisi skripturalistik, baik modernis maupun tradisionalis, didukung oleh institusi tertentu, seperti sekolah, toko buku, penerbit, masjid, dan kelompok pengajian. Semua institusi ini berperan besar dalam mendefinisikan, membentuk, serta menyebarkan perbincangan Islam skripturalistik di Gayo. Sejak abad 19 sampai awal abad 20, selain al-Qur'ân, literatur agama yang tersedia dalam masyarakat Gayo hanyalah kitab-kitab yang ditulis dalam huruf Jawi. Kajian terhadap kitab Jawi dilakukan setelah dapat membaca al-Qur'ân dengan baik. Saat itu belum dikenal pengajaran bahasa Arab sebagai mata pelajaran khusus. Pendalaman isi al-Qur'ân, hadits, dan buku agama dalam bahasa Arab dilakukan melalui bantuan kitab-kitab yang ditulis dalam huruf Jawi. Kitab Jawi tersebut diterbitkan di Malaysia dan didistribusikan ke wilayah-wilayah yang cukup luas, termasuk Hindia Belanda. Sebagian kitab-kitab Jawi merupakan saduran atau terjemahan dari karya-karya agama yang diterbitkan di Mekkah atau Kairo. Dapat dikatakan bahwa kitab Jawi menyediakan informasi tertulis paling tua bagi perkembangan tradisi skripturalisme di Gayo.

Di antara kitab Jawi yang terpenting adalah *Masâ'il al-Muhtadî*. Kitab *Masâ'il* merupakan basis kajian Islam yang membahas mengenai persoalan-persoalan dasar Islam yang ditulis dalam bentuk tanya-jawab. Kitab ini menguraikan persoalan juresprudensi Islam (*fiqh*) serta pengetahuan tentang ketuhanan (*tauhid*). Bagi mereka yang sudah menguasai kitab *masâ'il* dapat kemudian beranjak mengkaji kitab

Bid'ayat al-Mubtadî bi fadhli Allâh al-Mubdî. Isi kitab yang biasanya disingkat *Bid'ayat* ini banyak kesamaannya dengan kitab *Masâ'il*. Persoalan yang dibahas berkisar pada keimanan, sifat Tuhan, dan jenis-jenis perbuatan yang dilarang agama.

Kitab yang bobotnya lebih berat adalah *Sirât al-Mustaqîm* yang ditulis oleh Nuruddin al-Rânîri. Ditulis tahun 1634, kitab ini menggunakan bahasa Melayu dan dipublikasikan di Mekkah serta Malaysia. Baik isi maupun bahasa yang digunakan kitab *Sirât* dianggap berat oleh kalangan pelajar di Gayo waktu itu. Meskipun sulit, masyarakat Gayo tetap berusaha membacanya dengan serius. Sikap hormat terhadap teks-teks agama membuat mereka tidak meninggalkan kitab *Sirât* begitu saja. Menurut Tengku Asaluddin, tokoh modernis dari Isak, "masyarakat di Isak pernah memiliki kitab *Sirât al-Mustaqîm* tulisan al-Rânîri —yang pernah menjabat sebagai Mufti pada Sultan [Iskandar Muda]. Saya juga pernah memilikinya. Banyak masyarakat yang membacanya, tetapi mereka tidak memahaminya" (44). Kitab lain yang dipandang sulit adalah *Sabîl al-Mubtadîn* karya Muhammad Arshad bin Abdullah al-Banjari yang ditulis tahun 1780. Kitab ini ditulis atas permintaan Sultan Banjar yang memandang kitab *Sirât* karangan al-Rânîri terlalu banyak menggunakan bahasa Aceh.

Kitab Jawi mulai tersingkir dengan masuknya huruf Latin sebagai cara penulisan. Munculnya kecenderungan-kecenderungan baru di Gayo, seperti pengajaran bahasa Arab, pembangunan sekolah-sekolah baru, dan melebarnya jaringan 'ulamâ setempat, juga mulai memberikan warna yang berbeda dibandingkan dengan periode sebelumnya. Masyarakat Muslim Indonesia sudah meninggalkan penulisan dengan huruf Jawi, meskipun di semenanjung Malaysia, termasuk Patani, huruf tersebut masih banyak dipakai dan bahkan menjadi identitas keislaman.

Proses perubahan literatur keagamaan masyarakat Gayo dapat ditelusuri melalui geneologi pengetahuan yang dimiliki oleh kalangan 'ulamâ' setempat. Selain memfokuskan studi pada al-Qur'ân dan kitab Jawi, generasi abad sembilan belas rata-rata belum memiliki jaringan institusi yang luas. Mereka yang bermaksud memperdalam agama harus pergi ke sekolah agama yang tersedia di Awè Geutih, yang terletak di pantai barat Aceh. Meskipun demikian, sekolah ini hanya memberikan pelajaran secara terbatas. Siswa, jarang sekali siswi, tingkat dasar diwajibkan untuk dapat membaca al-Qur'ân secara baik. Materi

pelajaran kemudian beranjak pada pembahasan materi keagamaan yang tersedia dalam kitab-kitab Jawi. Madrasah di Awè Geutah ini juga menyediakan pelajaran bahasa Arab, namun kebanyakan pelajar Gayo tidak sempat mempelajarinya. Mereka memilih segera pulang ke daerah asal untuk segera mengajarkan pengetahuan agama yang mereka peroleh selama di Awè Geutah.

Pengajaran bahasa Arab di Gayo justru dipelopori oleh kalangan tradisionalis. Masyarakat Gayo mulai mempelajari bahasa Arab sekitar tahun 1920-an, setelah beberapa pelajar Gayo pulang dari belajar di wilayah Sumatera Barat dan Aceh. Para pelajar ini kemudian mendirikan madrasah yang mengajarkan bahasa Arab di kota Takèngèn. Salah satu tokoh yang terkenal dari generasi ini adalah Ahmad Damanhuri alias Tengku Silang. Menurut Tengku Ali Salwany, ketua cabang al-Jam'iyat al-Washliyah —asosiasi ulama tradisionalis— Takèngèn, Tengku Silang adalah orang pertama yang belajar kitab-kitab berbahasa Arab di seluruh Gayo.

Perjalanan yang dilakukan oleh Tengku Silang berbarengan dengan periode perubahan pendidikan di seluruh Sumatra. Perjalanan pertama yang dia lakukan adalah ke Aceh untuk belajar pada Haji Mustafa Salim, yang telah menerapkan sistem pendidikan klasikal di madrasahnyanya berdasarkan cangkokan sistem serupa di Sumatera Barat. Setelah beberapa lama belajar di Aceh, Tengku Silang melanjutkan studinya ke Madrasah Tarbiyah Islamiyah, Candung, Sumatra Barat. Madrasah ini didirikan oleh Syeh Suleiman al-Rasuli tahun 1907 dan merupakan tempat kelahiran Persatuan Tarbiyah Islamiyah (PERTI), yang merupakan jaringan sekolah Islam yang berpegang teguh pada mazhab Shafi'i. Akhir dari perjalanan Tengku Silang adalah ketika dia berkeputusan untuk membantu Tengku Pulo Kiton setelah menyelesaikan pendidikannya di Awè Geutah.

Perjalanan Tengku Ali Salwany sendiri dapat juga dijadikan contoh tentang proses terjadinya pengentalan pandangan tradisionalis di Takèngèn. Ali Salwany, yang sampai saat ini masih menjadi figur kuat aliran tradisionalis, memulai pendidikan dasarnya di Tarbiyah Islamiyah setempat. Setelah lulus, dia melanjutkan jenjang *tsanawiyah* di Aceh dan baru melanjutkan jenjang *'aliyah* di Sumatera Barat. Ketika di Sumatera Barat sekitar tahun 1953, Ali Salwany belajar pada Kuliyah Syari'ah di bawah bimbingan Kiyai Sirajuddin Abbas, seorang ulama tradisionalis terkemuka lulusan al-Irshad, Jakarta. Kiyai Sirajuddin Abbas banyak menulis buku agama dan di antaranya menjadi pegangan

pokok kalangan tradisionalis PERTI. Setelah lima tahun belajar pada Kiyai Sirajuddin, Ali Salwany melanjutkan sekolahnya ke Darul Hikmah, Bukittinggi, Sumatera Barat. Namun karena terjadi pemberontakan pada tahun 1958, dia memutuskan untuk pulang ke Takèngèn dan mendirikan sekolah dengan mengambil model Kuliah Syari'ah di Sumatera Barat. Ali Salwany pada saat yang sama juga bergabung dengan kalangan tradisionalis di al-Jammiyah al-Washliyah cabang Takèngèn.

Tradisionalisme Islam di Takèngèn lebih banyak dipengaruhi oleh institusi-institusi keagamaan di Sumatra Barat ketimbang di Aceh. Institusi pendidikan, literatur, dan jaringan kerja yang dimiliki oleh masyarakat Sumatera Barat jelas berpengaruh kuat terhadap perubahan yang terjadi di Gayo. Pendirian organisasi dakwah dan pendidikan yang menginduk ke Sumatera Barat berpengaruh kuat dalam menyebarkan, membentuk, dan mengarahkan pandangan Islam masyarakat Takèngèn. Pandangan keagamaan yang muncul lewat organisasi-organisasi tersebut pada akhirnya turut mengentalkan tradisi tradisionalisme di Takèngèn. Meskipun demikian, pola-pola tersebut relatif masih merjalin kesinambungan dengan pola keberagaman yang sudah ada sebelumnya. Masuknya literatur Arab ke dalam kurikulum sekolah tidak dengan sendirinya menyingkirkan khazanah pengetahuan lama yang telah banyak dipelajari. Perubahan baru lainnya, seperti sistem klasikal, lebih dimaksudkan sebagai upaya penyempurnaan dari sistem yang sudah ada. Dengan penekanan pada tradisi, perubahan yang terjadi relatif tidak menimbulkan gejolak pertentangan antara nilai-nilai lama dan baru. Sistem ekonomi atau politik yang telah ada juga relatif tidak tergoyahkan dengan munculnya orientasi tradisionalis di Takèngèn ini.

Proses pembentukan tradisionisme ini sangat berbeda dari proses pembentukan modernisme di Takèngèn. Meski keduanya sama-sama menganggap penting Sumatra Barat, dampak yang ditimbulkan gerakan modernis jauh lebih mendasar. Gerakan modernis yang paling awal berpengaruh di Gayo adalah Muhammadiyah. Organisasi ini muncul bersamaan dengan datangnya pedagang-pedagang asal Sumatra Barat yang sudah lebih dahulu mendapat pendidikan modern di daerah asalnya. Selama dekade 1920-an, arus pedagang yang datang semakin meningkat. Mereka mulai membentuk komunitas keberagaman sendiri yang berpusat pada masjid yang juga mereka bangun sendiri. Dengan menjadikan masjid sebagai sentral kegiatan,

mereka mulai dapat mengekspresikan model keberagaman yang sesuai dengan garis modernis. Kegiatan mereka sedikit demi sedikit mampu memikat kalangan kecil masyarakat setempat dan terus berkembang sampai kemudian pada tahun 1928 berdiri cabang Muhammadiyah di Takèngèn.

Selain kegiatan agama yang berpusat di masjid, mereka juga mulai mendirikan madrasah. Model madrasah yang mereka terapkan dapat disebut baru untuk ukuran masyarakat Gayo pada umumnya. Jenjang pendidikan ditempuh selama tujuh tahun, persis seperti model sekolah umum negeri. Materi yang diajarkan mencakup ilmu agama dan juga ilmu-ilmu umum. Peranan huruf Jawi sepenuhnya digantikan oleh huruf Latin dalam mengkaji kitab-kitab agama yang berbahasa Arab. Bahkan mereka yang sudah mencapai jenjang lanjutan dapat mengkaji kitab-kitab Arab tanpa melalui prantara kitab Jawi atau kitab Latin. Sebagian besar kurikulum madrasah Muhammadiyah ini diperoleh dari sekolah-sekolah modernis Sumatra Barat, khususnya Thawalib. Buku-buku yang digunakan juga sudah tidak lagi terbatas pada saduran atau terjemahan karya-karya 'ulamâ' Timur Tengah. Karya-karya 'ulamâ' modernis Sumatera Barat, seperti Mahmud Aziz, Mahmud Yunus atau Abdul Hamid Hakim, mulai dijadikan buku pegangan. Melalui jaringan agen buku di Sumatera Barat, mereka juga dapat memesan langsung buku-buku karya 'ulamâ' Timur Tengah yang menggunakan bahasa Arab.

Perubahan radikal yang dibawa Muhammadiyah tidak berhenti pada paham keberagaman serta institusi pendidikan. Melalui organisasi wanita dan pemudanya, Aisyiah dan Hizbul Wathan, Muhammadiyah juga memelopori gerakan sosial baru. Wanita Muhammadiyah di Takèngèn memunculkan identitas baru dengan menampilkan model pakaian yang tidak lagi dilandaskan pada *édèt* setempat. Mereka mengadopsi model kebaya, sarung, dan kerudung. Kaum pria Muhammadiyah, jas model Barat dan peci menjadi pilihan identitas baru mereka. Simbol pakaian, betapa pun sederhana, mengekspresikan orientasi baru di kalangan Muhammadiyah. Selain model keislaman baru yang disimbolkan oleh kebaya panjang dan kerudung, pakaian mereka juga memberikan identitas nasional melalui simbol sarung dan peci. Orientasi nasionalistik ini turut diperkuat dengan mulai dipergunakannya bahasa Indonesia dalam pergaulan kalangan Muhammadiyah.

Proses perubahan yang dibawa Muhammadiyah ini dialami langsung oleh Tengku Asaluddin, salah satu tokoh modernis dan pernah menjadi pemimpin cabang Muhammadiyah di Takèngèn.

“Di Takèngèn, saya bergabung dengan organisasi pemuda Muhammadiyah, Hizbul Wathan. Kita bahu membahu mempertahankan negara kita. Kita belajar lagu “Indonesia Raya” [saat itu lagu Indonesia Raya dilarang oleh Belanda], tetapi kita menyanyikannya dengan menggunakan kata-kata lagu wajib Hizbul Wathan.

Lagu tersebut membangkitkan semangat kita. Guru kita seluruhnya berasal dari Thawalib. Setiap hari saya belajar bahasa Arab dengan Nasruddin, yang menginginkan saya ikut ke Padang bersamanya; dia sendiri tidak punya anak. Nenek saya tidak mengizinkan saya pergi. Saya kemudian berkerja di kantor Muhammadiyah” (58).

Tantangan yang lebih kuat terhadap kaum tradisionalis dan *édèt* setempat datang dari madrasah yang bernama Pendidikan Islam. Lembaga yang berdiri tahun 1938 ini lebih terkait dengan jaringan gerakan Islam di Jawa ketimbang Sumatera Barat. Paling tidak terdapat dua organisasi yang banyak mempengaruhi Pendidikan Islam. Pertama, Jami'at al-Islam wal-Irshad al-Arabia, yang didirikan oleh komunitas Arab Indonesia di Jakarta tahun 1913. Al-Irshad semula bertujuan menyediakan pendidikan bagi komunitas Arab di Indonesia. Namun, lembaga ini berkembang menjadi institusi yang cukup penting artinya bagi pendidikan umat Islam pada umumnya. Para tokoh al-Irshad, seperti Syeh Ahmad Surkati, memelopori pengembangan ide-ide keadilan sosial yang banyak dikemukakan oleh para tokoh modernis di Timur Tengah.

Lembaga kedua yang juga erat hubungannya dengan Pendidikan Islam adalah Persis. Organisasi ini didirikan di Bandung tahun 1923 dan sejak semula sudah banyak diilhami oleh pikiran-pikiran Muhammad Abduh, kelompok Thawalib, dan juga Syeh Ahmad Surkati sendiri. Ahmad Hassan, pemimpin utama Persis, terkenal dengan gerakan dakwahnya yang sangat provokatif. Dia seringkali terlibat dalam perdebatan dengan kalangan tradisionalis dan, melalui karya-karya tulisnya, Ahmad Hassan juga sering menyerang pikiran kaum tradisionalis dengan sengit. Baik al-Irshad maupun Persis sangat berpegang teguh untuk tidak menerima ajaran-ajaran Islam yang tidak didasarkan pada al-Qur'an dan hadîth.

Sikap keras dan provokatif Persis juga tercermin dalam gerakan

satu pemuka Pendidikan Islam, sering terlibat perdebatan dengan tokoh-tokoh tradisional. Lembaga ini sangat berambisi mencetak para muridnya menjadi sosok manusia modern dan pada saat yang sama memahami pengetahuan agama secara mendalam. Mereka diajarkan cara memainkan pelbagai macam instrumen musik, seperti trompet, harmonika, flut, drum, di samping juga instrumen musik daerah. Sementara itu, siswi putri diajarkan kerajinan tangan atau masak memasak, termasuk pelbagai jenis masakan Eropa. Tentu saja masyarakat setempat merasa terusik dengan cara yang ditempuh oleh Pendidikan Islam ini. Tidak jarang mereka memandang bahwa orang-orang Pendidikan Islam "meniru-niru orang kafir" (64). Bagaimanapun, corak pendidikan seperti ini secara langsung banyak memperkenalkan arti keindonesiaan dan kemodernan kepada masyarakat setempat.

Baik modernis maupun tradisional sama-sama membangun otoritas keberagamaan melalui jaringan-jaringan yang melibatkan masyarakat di luar wilayah Gayo. Institusi pendidikan di Aceh, Sumatera Barat, dan Jawa memiliki andil besar dalam membentuk model transfer pengetahuan bagi masyarakat setempat. Melalui jaringan yang sama, mereka juga mendapatkan akses sistem pengetahuan keislaman dalam bentuknya yang beragam. Toko buku, penerbit, serta tokoh-tokoh dalam jaringan tersebut turut memantapkan terbentuknya suatu tradisi keagamaan yang bersifat skripturalistik. Melalui proses historis tersebut, masyarakat Takèngèn sampai pada suatu tahap di mana Islam mendapatkan defininya yang khusus. Islam kemudian dipandang sebagai seperangkat praktek dan pandangan yang bermuara pada naskah suci. Pada periode yang lebih kemudian, wilayah Islam ini semakin mantap dengan munculnya institusi-institusi baru yang berhubungan dengan persoalan-persoalan keislaman, seperti Kantor Urusan Agama (KUA), Majelis Ulama, atau Badan Harta Agama (BHA). Seluruh institusi ini kemudian turut mendukung dan memantapkan pengertian Islam sebagai satu wilayah kehidupan tersendiri.

Masing-masing aliran, tradisional dan modernis, tampak memiliki ruang tersendiri dalam fenomena sosial Gayo. Meskipun didukung oleh arus kebudayaan umum yang kuat, pengaruh gerakan modernisme tetaplah terbatas di wilayah perkotaan. Kecenderungan modernis terasa lebih kuat di Takèngèn. Situasi sosiologis menunjukkan bahwa

mulai tahun 1920-an, kota ini semakin banyak menarik minat para pedagang dari pelbagai daerah di luar Gayo. Kebijakan ekonomi Belanda turut menumbuhkan perdagangan hasil bumi wilayah Gayo. Dalam waktu yang tidak terlalu lama, Takèngèn menjadi kota tempat bertemunya bermacam-macam pedagang dengan latar belakang budaya yang berbeda. Salah satu pendatang yang dominan adalah pedagang asal Sumatra Barat yang memeluk pandangan keagamaan modernis. Pada saat yang sama, proses urbanisasi juga terjadi di wilayah ini. Mereka yang pindah ke kota Takèngèn kebanyakan terdiri dari para pedagang atau pegawai negeri, yang semuanya merupakan elit pedesaan. Pada titik ini tampaknya mulai bertemu antara orientasi kehidupan kota atau pedagang, yang rasional dan fungsional, dengan pandangan modernis yang bersifat rasional dan berorientasi universal.

Namun garis paralel antara orientasi keagamaan dan pola kegiatan sehari-hari bukanlah penentu tunggal keberhasilan modernis di Takèngèn. Komunikasi antarbudaya yang terjadi di kota ini ternyata menjadi salah satu faktor penting dalam transformasi sosial-keagamaan masyarakat setempat. Hal ini bisa dibandingkan dengan masyarakat Ciq, salah satu wilayah di Gayo, yang relatif memiliki kemiripan dengan Takèngèn. Masyarakat Ciq juga mengalami transformasi dari masyarakat pertanian menuju masyarakat perdagangan. Sama seperti Takèngèn, Ciq mengalami transformasi karena terjadi peningkatan permintaan ekspor terhadap hasil bumi setempat. Namun demikian, wilayah Ciq relatif tidak banyak dijamah oleh pedagang yang berasal dari luar wilayah Gayo. Ide-ide modernisme Islam relatif tidak didukung oleh perkembangan wawasan sosial, budaya, maupun politik masyarakat setempat. Akibatnya, meskipun mereka secara ekonomis mengalami transformasi, pola kehidupan agama mereka tetap dilandaskan pada model tradisional. Terhadap kalangan masyarakat yang masih berorientasi pedesaan seperti kaum tradisional memiliki pengaruh yang kuat. Secara sosiologis, mereka lebih membutuhkan sandaran tradisi dan praktek yang mapan untuk mendukung aktivitas kehidupan mereka dibandingkan dengan tawaran-tawaran baru seperti yang diberikan kaum modernis.

Konstruksi dan Rekonstruksi Teks

Fenomena keberagaman di Takèngèn menampilkan coraknya

yang sangat skripturalistik. Dapat dikatakan, Islam modernis dan tradisional adalah "Islam buku." Teks suci menjadi pijakan sekaligus menjadi alat penentu serta pembatas bentuk serta wilayah agama. Hal ini sangat berbeda dari fenomena pedesaan Isak, yang tidak begitu terkena arus tradisional maupun modernis. Masyarakat Isak menampilkan level keberagamaan yang lebih berhubungan dengan persoalan-persoalan hidup kescharian. Jika tradisional dan modernis banyak bersibuk pada persoalan-persoalan ritual serta ketepatan interpretasi teks suci, masyarakat Isak menampilkan ajaran-ajaran agama dalam praktek yang lebih nyata. Disebabkan wilayah prakteknya yang berbeda, kaum tradisional atau modernis seringkali merasa sulit memberikan penilaian terhadap praktek keberagamaan tersebut. Di satu sisi, legitimasi teks suci seringkali tidak menyetentuh persoalan yang dipraktikkan oleh masyarakat Isak. Di sisi lain, keterlibatan teks-teks suci dalam praktek tersebut cukup intens, meskipun dengan pola dan penerapan yang jauh berbeda. Untuk melihat pola keberagamaan yang berbeda dari kaum skripturalis, berikut ini dipaparkan pemahaman masyarakat Isak tentang doa, asal-usul manusia, dan praktek pengobatan tradisional.

Masyarakat Isak pada umumnya membedakan empat jenis doa. Masing-masing jenis dibedakan menurut tujuan dan harapan yang diinginkan. Keempat jenis doa tersebut adalah rapalan (*spell*), permohonan (*request*), ngaji (*recitation*), dan salat (*prayer*). Rapalan merupakan doa yang memiliki harapan khusus dan biasanya harapan tersebut disebutkan secara langsung. Jenis ini memiliki kaitan praktis yang kuat, sehingga nama-nama dari jenis doa ini menjadi sangat beragam sesuai dengan harapan yang hendak dicapai. Ada rapalan untuk membuat kebal tubuh (*doa kebèli*) dan ada pula rapalan untuk membuat penampilan lebih atraktif, sejenis *pelat* atau *susuk* di daerah Jawa. Doa yang dibacakan dalam rapalan ditujukan kepada arwah tertentu, atau ditujukan untuk memperoleh kekuatan dari Tuhan dan para nabi. Adapun susunan doa merupakan campuran antara kalimat bahasa Arab, Gayo, atau Melayu.

Permohonan merupakan jenis doa yang menyerupai rapalan. Doa ini juga ditujukan kepada arwah atau malaikat dalam rangka meminta bantuan untuk mewujudkan keinginan tertentu, seperti menyembuhkan orang sakit atau mengusir roh jahat yang mengganggu seseorang. Perbedaan yang menonjol dari rapalan terletak pada kurangnya kepastian tentang keberhasilan yang diharapkan. Bila dalam

rapalan pengucapan kata-kata dianggap memiliki efek yang pasti, maka dalam permohonan, sesuai dengan namanya, efek tersebut sangat bergantung pada tingkat negosiasi. Jenis doa ketiga adalah ngaji, yang khusus diucapkan dalam upacara-upacara tertentu, seperti tahlil, syukuran, atau salat. Tujuan pengucapan jenis doa ini adalah Tuhan sendiri dan diharapkan orang yang membacanya memperoleh pahala. Sedangkan jenis keempat dari doa adalah salat. Salat dapat dilakukan secara bersama, seperti 'Id al-Fitr atau Jum'at, dan bisa dilakukan secara pribadi seperti salat sunnah. Salat semata-mata ditujukan kepada Tuhan dan harapannya dapat beragara, mulai mendapatkan pahala sampai menginginkan keselamatan seluruh umat Islam di dunia. Semua bacaan diucapkan dalam bahasa Arab sebagaimana dalam *ngaji*.

Abang Kerna, seorang veteran perang kemerdekaan, menyebutkan bahwa ayat atau surat tertentu yang termuat dalam al-Qur'an mengandung kekuatan istimewa bagi manusia. Sebagai contoh, al-Qur'an (61:13) dapat membuat orang kebal terhadap pelbagai senjata atau bahkan peluru. Untuk mendapatkan kekebalan, ayat tersebut dibaca dan kemudian dilanjutkan dengan bacaan dalam bahasa Gayo:

Dayaku berasal dari Tuhan
 kekauctan ku memancar dari Muhammad
 kekebalanku terhadap besi berasal dari Adam (77).

Setelah selesai mengucapkan kalimat ini, Abang Kerna mengulang kembali bacaan ayat al-Qur'an di atas untuk kemudian ditutup dengan rapalan dalam bahasa Gayo yang berbunyi:

Selimutku dari Tuhan
 mantelku dari Tuhan
 selendangku dari Tuhan (77).

Selesai mengucapkan seluruh rapalan, Abang Kerna berkonsentrasi penuh membayangkan bahwa akan datang suatu citra pakaian dari Tuhan. Ketika citra tersebut sudah muncul dalam konsentrasinya, Abang Kerna melakukan gerakan seakan dia mengenakan pakaian tersebut. Melalui proses ini, Abang Kerna yakin bahwa rapalan yang diucapkan tersebut telah mencapai sasaran dalam membuat tubuhnya kebal terhadap segala senjata.

Praktek menggunakan bacaan al-Qur'an untuk tujuan praktis seperti yang dilakukan Abang Kerna merupakan fenomena umum di

Isak. Keyakinan terhadap kekuatan yang terdapat dalam ayat al-Qur'ân tersebut jelas tidak didukung oleh legitimasi historis. *Asbâb al-nuzûl* yang terekam menunjukkan bahwa ayat tersebut dimaksud sebagai dorongan untuk menciptakan perdamaian antara umat Islam pada saat itu dengan masyarakat Makkah. Di tangan masyarakat Isak, ayat tersebut diinterpretasikan sebaliknya dan dianggap mengandung kekuatan untuk perang. Cara pandang ini bertolak belakang dengan landasan historis konvensional; apalagi penggunaan ayat-ayat tersebut dicampuradukkan dengan rapalan lain yang menyiratkan paham tertentu dari masyarakat setempat.

Di mata kaum modernis, seperti Tengku Asaluddin, keyakinan ini sama sekali tidak memiliki dasar. Menurut Asaluddin,

Ayat ini menjelaskan bahwa Tuhan itu dekat dan kemenangan telah berada dalam genggaman. Tuhan akan membantumu jika anda memperbaiki diri melalui ibadah dan perbuatan baik lainnya. Anda dapat meminta perlindungan dari Tuhan dan Dia akan memenuhi permintaan anda jika anda ikhlas dalam memohon. Jika orang yang saleh membaca [ayat-ayat] al-Qur'ân dan kemudian meminta kekebalan terhadap peluru, Tuhan mungkin akan mengabulkan permintaannya. Banyak orang membaca ayat ini dan ayat berikutnya (61:14) untuk mendapatkan perlindungan terhadap besi dan juga air (80).

Meskipun Tengku Asaluddin tidak menyalahkan secara langsung pemahaman Abang Kerna, dia tetap berteguh bahwa tidak ada hubungan langsung antara rapalan dan kekebalan. Asaluddin lebih menekankan pentingnya kesucian dan kondisi spiritual seseorang serta kemutlakan kekuasaan Tuhan. Bukan rapalan yang membuat seseorang kebal, namun kehendak Tuhanlah yang membuat semua itu dapat terjadi. Tuhan hanya akan mengabulkan doa orang yang hatinya bersih serta taat kepada aturan serta perintah-Nya. Maka persyaratan tersebut menjadi lebih penting daripada rapalan dalam memperoleh kekuatan atau kekebalan. Tentu saja pandangan Asaluddin yang meriadakan hubungan antara rapalan dan efek yang diharapkan ini mendapat respon keras dari kalangan yang mempercayainya. Misalnya, salah seorang kepala kampung di Isak memberikan tanggapan yang cukup sengit terhadap pernyataan Asaluddin.

Terapi Nabi Muhammad sendiri berdoa dan kita sepenuhnya mengikuti nabi. Bahkan ayat-ayat dalam al-Qur'ân semuanya juga merupakan doa. Sebagai contoh, ketika nabi Muhammad dikejar-kejar oleh seorang panglima perang fir'aun, malaikat Jibril menyampaikan kepadanya surat *Qul hu* (al-Qur'ân,

112). Di saat musuh hendak membunuhnya, Nabi membaca surat ini. Langsung pecang yang dipegang panglima taci jatuh dan kuda tunggangannya tenggelam terjerembab dalam pasir (81).

Pandangan kepala kampung ini jelas membenarkan adanya hubungan langsung antara rapalan dan efek yang ditimbulkan. Dalam khazanah antropologi, praktek rapalan ini mungkin disebut *magic*. Menurut George Farzer, *magic* tidak lebih dari cara berpikir yang keliru yang meyakini suatu tindakan sederhana, rapalan misalnya, dapat memberikan efek kongkrit. Akan tetapi, praktek rapalan yang dilakukan masyarakat Isak iri tidak dapat disederhanakan dalam kategori *magic*. Bagi masyarakat Isak, rapalan atau permohonan merupakan bagian integral dari sistem keyakinan keberagamaan mereka. Sistem tersebut, meskipun tidak dapat dijangkau secara ilmiah, merupakan hasil interpretasi lokal terhadap ajaran agama. Mereka percaya bahwa kata-kata atau bahasa memiliki kekuatan. Bahkan, secara khusus, kata-kata yang termuat dalam al-Qur'ân dipandang memiliki tuah tersendiri. Kosa kata yang berasal dari teks suci, seperti Tuhan, nabi, Adam, juga mereka gunakan sebagai bagian dari rapalan yang diucapkan dalam bahasa lokal. Tindakan ini menunjukkan bahwa mereka memiliki cara pandang tersendiri terhadap agama.

Rapalan atau permohonan memiliki logika dan pendasaran pada dirinya sendiri. Keinginan mendapatkan kekebalan, misalnya, didasarkan pada konstruksi sejarah yang dapat melegitimasi praktek tersebut. Masyarakat Isak percaya bahwa manusia dan besi memiliki sejarah yang terkait. Dalam rangka kekebalan, seseorang dapat menyebut kembali sejarah tersebut di hadapan besi dan memintanya untuk berperan sesuai dengan peran yang pernah dijalankan dalam sejarah penciptaannya. Konstruksi sejarah yang juga berfungsi sebagai rapalan kekebalan adalah sebagai berikut:

Hai besi.
 Wahai hambaNya; wahai rasulNya
 satukan tubuhku dengan besi
 "Kun" firman Allah
 "fayakun" sabda Muhammad
 hukumannya kepadamu: sujudlah di hadapan Tuhan
 Hai Hasan, hai Husayn.
 Zat laksin adalah namamu, besi
 hiq nama ibumu
 "Kun" firman Allah
 "fayakun" sabda Muhammad;

hukumnya untukmu (91).

Praktek ini dimulai dengan memanggil besi. Dengan memfokuskan perhatian pada besi, orang yang bersangkutan kemudian meminta Muhammad untuk membuat tubuhnya sekuat besi. Dalam rapalan ini juga dilibatkan kalimat "kun fayakum" yang merupakan kalimat yang diucapkan Tuhan ketika menciptakan makhluknya. Pelaku juga mengingatkan keberadaan besi dengan menyebutkan nama dan ibunya. Sementara itu, nama Hasan dan Husayn juga turut dimasukkan sebelum ditutup dengan mengucapkan kembali "kun fayakum" sebagai kalimat penciptaan.

Secara retorik, rapalan di atas lebih dimaksudkan untuk mengingatkan besi mengenai asal-usulnya serta keterkaitannya dengan manusia. Penjelasan historis ini dimaksudkan untuk melegitimasi keinginan yang dibawa pelaku terhadap besi. Untuk menjamin terselenggaranya keinginan tersebut, pelaku menyebut nama Tuhan, Muhammad, Hasan serta Husayn. Pelaku juga melibatkan kalimat penciptaan, "kun fayakum", dalam rapalannya sebagai upaya untuk menjamin tercapainya kehendak terhadap besi.

Rapalan ini berkesesuaian dengan asal usul penciptaan manusia dalam kaitannya dengan keberadaan besi. Menurut beberapa kalangan di Irak, besi memiliki keterkaitan dengan manusia manakala Tuhan hendak menciptakan Adam. Pada awalnya, tubuh Adam masih lembek sehingga tidak dapat berdiri. Kemudian Tuhan menyuruh Jibril memasukkan besi ke tubuh Adam. Selanjutnya,

Jibril mencari sepotong besi pada sekumpulan besi yang berada luar tanah, tetapi besi tersebut mengatakan bahwa dirinya hanya mau diambil oleh Tuhan dan menolak untuk dibawa Jibril. Maka Jibril pergi menghadap Tuhan dan menceritakan apa yang terjadi. Tuhan memberitahu apa yang harus dikatakan kepada besi, dan Jibril melakukannya sehingga jatuhlah besi tersebut ke tanah.

Sejak itu besi menjadi bagian dari tanah. Jibril mengambil tiga belas potong besi, tetapi hanya memakai dua belas untuk dimasukkan ke dalam tubuh Adam. Ada sepotong besi yang kepanjangan menancap di tubuh Adam; Jibril memotongnya dan melemparkan sisa potongan, yang kemudian menjadi besi di dunia ini. Jibril bertanya pada besi apakah nantinya akan bermanfaat bagi manusia dan besi mengiyakan pertanyaan tersebut, tetapi ia akan membahayakan manusia jika mereka tidak tahu namanya dan asal usulnya. Akan tetapi potongan besi yang ketiga belas, yang tidak ditanamkan ke dalam tubuh Adam, marah kepada Tuhan dan menyatakan bahwa Tuhan tidak menepati janji, maka ia tidak akan mendengarkan permintaan manusia. Akibatnya, rapalan kekebalan tidak akan dapat menundukkaninya, karena

besi tersebut tidak akan tunduk pada manusia. Disebabkan oleh kekuarajarannya pada Tuhan, besi ini dinamai "besi khianat." Tetapi jarang manusia yang riati karenanya (92).

Narasi sejarah yang dipegang oleh masyarakat Isak di atas menjadi dasar bagi penentuan pola hubungan antara manusia dengan besi. Rapalan lebih berfungsi sebagai upaya untuk membuka kesadaran besi mengenai nama dan asal usulnya. Pelaku juga dapat mengingatkan kembali janji besi untuk memberikan manfaat bagi manusia melalui rapalan. Dengan menyebut nama Tuhan, Muhammad, Hasan, serta Husayn, besi tersebut dapat ditundukkan dan diminta untuk melakukan peran sesuai dengan yang diinginkan pelaku. Di sini tampak kaitan yang transparan antara kekuatan bahasa dan efek yang diharapkan.

Kepercayaan terhadap kekuatan yang dibawa oleh doa tidak berhenti pada jenis rapalan di atas. Pandangan masyarakat Isak juga menunjukkan bahwa mereka memiliki sistem kepercayaan yang sama terhadap ayat-ayat yang dikandung al-Qur'an. Membaca al-Qur'an, misalnya, dipandang dapat mendatangkan berkah bagi pembacanya. Kegiatan ini juga dipandang oleh masyarakat Isak dapat menyenangkan Tuhan. Meskipun seseorang tidak mengerti arti yang dikandung ayat-ayat tersebut, pahala serta berkah Tuhan tetap akan mengalir kepadanya. Berdasarkan kepercayaan ini, sebagaimana juga masyarakat Indonesia pada umumnya, masyarakat Isak memandang kemampuan dan aktivitas membaca al-Qur'an menjadi bagian pokok dalam beragama. Masyarakat Isak sudah diharuskan mengaji di tempat-tempat yang tersedia di pelbagai tempat sejak usia dini. Mungkin saja kelompok-kelompok pengajian tersebut tidak membahas kandungan ayat-ayat secara rinci. Namun, masalah ini menjadi tidak begitu penting manakala kemampuan membaca dan pembacaan al-Qur'an itu sendiri dianggap dapat memberikan sesuatu yang diharapkan.

Aktivitas mengaji juga memiliki makna komunikasi yang penting bagi masyarakat Isak. Melalui kegiatan Musabaqah Tilawatil Qur'an (MTQ), aktivitas ini dapat menjadi jembatan penghubung antara masyarakat lokal dengan masyarakat Indonesia khususnya dan dunia Islam pada umumnya. Namun demikian, kepercayaan bahwa ayat-ayat al-Qur'an memiliki fungsi pragmatis bagi manusia tetap merupakan hal yang kental dalam praktek keberagamaan masyarakat Isak. Terhadap kepercayaan seperti ini, kalangan modernis tidak selalu konsisten. Sebagian mereka mengatakan bahwa kepercayaan tersebut

tidak dapat diterima oleh Islam. Percaya bahwa bacaan tertentu dari ayat-ayat al-Qur'an memiliki kekuatan dan dapat digunakan secara pragmatis bagi keperluan kongkrit merupakan tindakan *musyrik*. Sikap ini bertentangan dengan prinsip *tawhid* dalam Islam yang menekankan keesaan Tuhan. Mengharapkan terlaksananya keinginan dengan menyandarkan diri pada kekuatan yang terkandung dalam ayat sama halnya dengan tidak mengakui kekuasaan mutlak Tuhan. Maka pembacaan doa bagi mereka yang meninggal atau praktek rapalan tidak dapat diterima oleh kaum modernis.

Namun demikian, sebagian kaum modernis percaya bahwa kata-kata tertentu, khususnya ayat-ayat al-Qur'an, memiliki arti yang berbeda dari kata-kata biasa. Dengan penekanan yang berbeda, kaum modernis juga percaya bahwa membaca al-Qur'an, tanpa mengetahui artinya, dapat mendatangkan pahala. Bahkan, Tengku Asaluddin sendiri juga mengakui bahwa dengan membaca ayat-ayat tertentu, dirinya akan mendapatkan hasil secara langsung. Sebagai contoh adalah surat al-Ikhlâs, yang dalam istilah populer masyarakat Isak disebut *Qul hu*. Masyarakat Isak memandang surat ini sebagai salah satu surat yang sangat penting artinya. Dengan membacanya tiga kali berturut-turut seseorang akan mendapatkan pahala yang sama dengan membaca seluruh surat yang dicakup al-Qur'an. Jika *Qul hu* dibaca bersama al-Fatihah, ganjaran yang diterima seseorang dapat disalurkan kepada mereka yang sudah meninggal. Sebagai seorang modernis, Tengku Asaluddin tentu tidak dapat menerima begitu saja klaim masyarakat Isak ini. Namun ketika ditanyakan kepadanya tentang tujuan membaca ayat tersebut dalam salat, Tengku Asaluddin mengaku bahwa bacaan tersebut ditujukan untuk mendatangkan rasa aman dan tenteram (100).

Seseorang harus menempuh perjalanan batin agar dapat merealisasikan kekuatan al-Qur'an. Perjalanan batin tersebut berfungsi sebagai ujian kekuatan diri seorang pelaku dan untuk mendapatkan petunjuk tentang rapalan yang tepat untuknya. Rapalan tersebut bisa hanya berupa perkataan *hu* atau *ya*. Meskipun demikian, kata-kata sederhana tersebut memiliki kekuatan yang luar biasa ketika didapatkan oleh seseorang setelah ia mampu menghadapi ujian-ujian batin. Abang Kerna menuturkan pengalamannya sebagai berikut:

Saya hanya bertahan seminggu bermeditasi. Ketika saya maslhi menggembala kerbau saya dirikan sebuah gubug di Bur Lintang dan bertapa di dalamnya. Saya hanya makan nasi putih dan berzikir: la illaha illallah. Setelah itu terjadilah apa yang pernah diceritakan orang pada saya: saya diuji oleh

beberapa bayangan. Yang pertama adalah macan, mengaum keras, menyeringai ke arah saya. Saya bisa melawannya, tetap terus membaca zikir. Kemudian datang ular besar dan panjang ke luar dari pohon dan melingkari segenap tubuh saya, kecuali kepala dan leher. Saya berhasil melawannya dan terus berzikir. Kemudian datang gelombang besar menggulung tubuh saya; saya berenang kemudian tenggelam dan akhirnya mati. Itupun saya tetap bisa bertahan dan terus zikir. Tetapi kemudian datang mayat berjalan menghampiri saya, dan saya lari terbirit-birit. Saya memang takut sekali dengan mayat dan selalu menghindar tempat-tempat di mana ada orang baru dikebumikan (102).

Penuturan ini menunjukkan bahwa kekuatan tidak dapat diperoleh melalui cara yang mudah. Hanya orang-orang tertentu yang dapat mencapainya dan memperoleh kunci pengetahuan tersebut. Akibatnya, kekuatan untuk menjadi kebal, kemampuan untuk menyembuhkan atau mengusir roh jahat, mengupayakan keberhasilan panen, dan berkomunikasi dengan roh-roh halus, hanya dimiliki oleh pribadi-pribadi yang telah berhasil menjalani persyaratan-persyaratan yang ditentukan.

Praktek kehidupan beragama yang jauh dari skripturalistik di atas secara luas di dasarkan pada sistem pengetahuan masyarakat setempat. Sistem ini dibangun berdasarkan interpretasi mereka terhadap sejarah dan proses keberadaan alam semesta serta keberadaan Tuhan sendiri. Sistem pengetahuan ini berperan sebagai landasan umum serta rujukan bagi praktek kehidupan pada umumnya. Ia menjelaskan, mengarahkan, dan memberi makna bagi praktek serta orientasi hidup masyarakat. Lazimnya, sistem pengetahuan yang menjadi pendasaran umum ini disebut mitos. Dalam konteks masyarakat Isak, mitologi yang muncul merupakan konstruksi dan interpretasi terhadap teks-teks agama serta tradisi Islam yang dipadukan dengan budaya lokal. Jika praktek keagamaan di atas dipahami melalui mitologi yang menjadi pegangan mereka, praktek tersebut akan tampak lebih koheren dan sistematis.

Sistem pengetahuan masyarakat Isak menghubungkan beberapa realitas menjadi sebuah sistem keberadaan yang terkait. Hubungan antara satuan-satuan elemen didasarkan pada klasifikasi yang berjumlah empat. Dengan demikian, mereka memiliki empat jenis eksistensi dasar, empat unsur spiritual manusia, empat jenis materi dasar, empat makhluk halus dan seterusnya. Melalui pemahaman semiotik dan historis, setiap jenis eksistensi dipandang berhubungan satu sama lain.

Setiap eksistensi dipandang memiliki aspek ganda: lahir dan batin. Kedua aspek ini tidak hanya dipandang sebagai sesuatu yang berbeda, tetapi juga sebagai satuan eksistensi yang berkesinambungan. Meskipun

eksistensi material merupakan lawan spiritual, keduanya tidak dipandang terpisah. Eksistensi material tetap berkesinambungan dengan yang spiritual. Bahkan, dalam konteks penciptaan, semuanya terkait satu sama lain. Proses penciptaan tersebut, menurut Rëjê Hasyim, seorang pemimpin politik dan sastrawan di Isak, berjalan sebagai berikut:

Pada awalnya yang ada hanyalah *kalam Allah* dan sebuah benda yang bentuknya bulat seperti telur. Tuhan memberikan perintah dan telur tersebut terbelah menjadi dua. Belahan yang satu kemudian menjadi cahaya Muhammad dan yang satunya menjadi cahaya Tuhan ... semuanya yang ada di bumi kemudian diciptakan dari cahaya Muhammad (107).

Meskipun kedua belahan itu dikaitkan satu sama lain, Tuhan dan Muhammad tetap berbeda. Huruf *alif* dan *mîm* kemudian dipakai untuk menggambarkan dua keberadaan eksistensi awal ini. Selaku huruf pertama, *alif* mengacu pada cahaya Tuhan dan *mîm* merupakan inisial cahaya Muhammad. Setelah tahap penciptaan ini selesai, menurut Abang Kerna, Tuhan melanjutkan proses penciptaan berikutnya.

Tuhan kemudian merencanakan sesuatu dalam pikirannya untuk mengisi jagad raya. Dia merencanakan *ruh* yang kemudian turun ke bumi dan meruliskan huruf *lam* pada bungkusannya *ruk*. Semua *ruh* ada dalam huruf *lam* ini. Pertama Tuhan merencanakan benda dan ciptaannya ini ditempatkan dalam *lam*; ketika ciptaan tersebut terealisasi, huruf *alif* ditambahkan ke dalam *lam*, sehingga benda-benda tersebut menjadi *lam-alif*.

Semua zat benda berasal dari *mim*, tetapi cahayanya, yaitu yang memberi hidup, berasal dari *lam-alif*. Huruf *mim* adalah muhammad dan *lam alif* adalah cahaya Tuhan dan Muhammad (108).

Terhadap pemikiran spekulatif ini, kalangan modernis sendiri sedikit banyak memiliki pandangan yang juga serupa. Menurut Tengku Asaluddin,

Cahaya Muhammad diciptakan dari esensi Tuhan, dan cahaya Adam kemudian diciptakan dari cahaya Muhammad. Cahaya merupakan asal nyawa dan akal. Sama seperti cahaya lampu: kemana hilangnya kapan matinya? Sama seperti nyawa pada saat kematian (114).

Hubungan antara Tuhan dan manusia dijelaskan oleh Tengku Asaluddin sebagai berikut.

Di satu sisi, terdapat perbedaan mendasar antara Pencipta dan yang diciptakan. Di sisi lain, kita merasa Tuhan ada pada diri kita; kita memiliki rasa ketuhanan. Hal ini disebabkan karena Tuhan senantiasa berhubungan dengan nyawa kita. Sebagian orang dapat menjadi benar-benar dan semakin dekat dengan Tuhan, seperti Rasul dan beberapa guru di Isak yang hanya makan sedikit. Mereka ini termasuk Inisan Kamil (109).

Keterangan Tengku Asaluddin di atas memiliki logika yang mirip dengan narasi yang dikemukakan oleh Abang Kerna mengenai hubungan antara Tuhan dan proses kejadian manusia. Berikut ini adalah penuturan Abang Kerna mengenai penciptaan manusia secara lebih rinci.

Tuhan memerintahkan Jibril untuk membuat Adam dari tiga puluh huruf dalam alfabet dan menyusunnya di depan cahaya Muhammad. Cahaya Muhammad sendiri sudah ada terlebih dahulu dalam bentuk bayangan yang transparan. Dari bayangan ini Jibril bisa membayangkan bentuk Muhammad dan dari gambaran ini dia membuat bentuk Adam. Tuhan kemudian meletakkan nyawa di tangan Jibril dan memerintahkan untuk membawa dan memasukkannya ke dalam tubuh Adam.

Tetapi ketika Jibril turun ke bumi, dia membuka genggamannya untuk melihat apa yang dirasakan berat tetapi tidak ada substansinya. Pada saat dia membuka genggamannya, nyawa tadi terbang kemudian menjelma menjadi *jin*. Tuhan memberi nyawa lagi untuk dimasukkan ke tubuh Adam, tetapi kali ini sulit untuk masuk ke dalamnya. Nyawa tersebut sudah berusaha masuk melalui lubang-lubang yang ada di sekujur tubuh Adam, tetapi tetap tidak bisa masuk, dan akhirnya tubuh Adam hancur berkeping-keping. Jibril menyusun tubuh Adam kembali. Kali ini Tuhan mengingatkan Jibril bahwa kalau gagal lagi dia akan berakhir tugasnya selaku malaikat. Kemudian Tuhan memberi nyawa yang ketiga.

Nyawa yang ketiga ini tidak mau turun ke bumi, kecuali jika huruf *lam* juga ikut turun dengan alasan bahwa segala sesuatu yang ada di bumi asalnya di dalam *lam*, yaitu rancangan Tuhan bagi dunia, dan berubah menjadi riil jika ditambah *alif*. *Alif* adalah sesuatu di dunia dan *lam* adalah rancangannya.[...]

Jibril kemudian membawa nyawa tersebut dan memasukkannya lewat ubun-ubun di kepala Adam dan berkata: "buka, duduk, dan tutup". *Alif-lam* yang ada di tubuh Adam: terbuka untuk menerima nyawa; nyawa tersebut kemudian masuk dan *lam-alif* menutup kembali, sebagaimana tengkorak bayi lambat laun menutupi ubun-ubunya. Ketika *lam-alif* membuka ubun-ubun kembali, saat itulah nyawa meninggalkan kita dan kita mati (115-16).

Seluruh skema di atas memberikan gambaran yang jelas mengenai asal usul dan proses penciptaan yang menghubungkan Tuhan dan makhluknya. Tuhan digambarkan sebagai sumber dari segala yang ada. Namun demikian, Tuhan tidak berhubungan langsung dengan

mahluk ciptaan-Nya. Hubungan tersebut dijembatani oleh posisi cahaya Muhammad yang merupakar ciptaan Tuhan paling awal. Selain menghubungkan, cahaya Muhammad juga menjadi sumber penciptaan bagi mahluk-mahluk yang lain yang ada di muka bumi. Keberadaan potensial mahluk-mahluk ini disimbolkan melalui huruf *lam*, sedangkan keberadaan aktual mereka disimbolkan melalui kombinasi antara *alif* dan *lam*.

Posisi cahaya Muhammad bagi keberadaan mahluk di bumi menjadi sangat penting. Ia memungkinkan keberadaan segenap mahluk, baik secara potensial maupun aktual. Cahaya Muhammad juga memungkinkan setiap mahluk untuk berkomunikasi satu sama lain berdasarkan kesamaan asal serta unsur kejadian mereka. Manusia dapat berhubungan dengan ruh atau mahluk halus dan bahkan dengan besi karena masing-masing berasal dari cahaya Muhammad.

Cahaya Muhammad, menurut masyarakat Isak, termanifestasi dalam diri manusia dalam bentuk bayangan (*bayan*) yang disebut *bayan putih* (bayangan putih). Melalui *bayan putih* ini manusia dapat berhubungan dengan mahluk lain yang menurut mereka juga memiliki unsur yang sama. Setiap *bayan putih* memiliki pasangannya sendiri yang juga berasal dari cahaya Muhammad, yaitu *bayan hitam* (bayangan hitam). Bayangan ini merupakan dasar dari perbuatan egresif, namun tetap dibutuhkan oleh manusia. Konsep ini menjajarkan keberadaan realitas spiritual secara berkesinambungan. Rentetan keberadaan mereka berjajar mulai dari Tuhan, cahaya Muhammad, *bayan putih*, dan *bayan hitam*. Tuhan merupakan keberadaan spiritual yang paling murni dan *bayan hitam* merupakan pencarian yang paling jauh.

Klasifikasi-empat berlaku juga untuk menjelaskan unsur-unsur spiritual yang terdapat dalam tubuh manusia. Keempat unsur tersebut masing-masing: ruh-arwah, semangat, dan nyawa. Ruh adalah unsur yang ada dalam diri manusia dan yang dapat memunculkan mimpi pada malam hari. Pada saat kita terjaga, ruh muncul dalam bentuk kapasitas indera dan berpikir. Pada saat manusia mati, ruh berubah menjadi arwah. Arwah ini dipandang mampu berkomunikasi dengan orang-orang yang masih hidup. Semangat merupakan unsur rohaniah dalam diri manusia yang memberikan kekuatan. Hilangnya semangat dari tubuh dapat menyebabkan manusia limbung dan gampang dirasuki oleh mahluk halus. Unsur ini juga menjadi sasaran yang dituju oleh *santet* atau guna-guna. Sementara itu, nyawa merupakan sumber hidup. Pada saat orang meninggal, yang dicabut oleh malaikat

Izrail adalah unsur ini.

Keempat unsur spiritual dalam diri manusia ini mengejawantah dalam tubuh material manusia dalam bentuk air ketuban, darah, tali pusar, dan ari-ari pada saat baru lahir. Keempat elemen ini dianggap sebagai saudara bayi oleh masyarakat Isak. Keempatnya juga disebut *sēbēt opat* (saudara empat) yang menghubungkan anasir spiritual manusia dengan unsur dasar alam. Lagi-lagi, unsur dasar alam juga dibagi menjadi empat: tanah, air, angin, dan api, yang disebut *nasir opat* (unsur empat). Klasifikasi-empat ini bersifat terbuka. Sebagian masyarakat Isak, misalnya, mengaitkannya lebih jauh dengan makhluk halus yang juga berjumlah empat dan disebut *syeh opat*.

Secara garis besar, klasifikasi-klasifikasi di atas membedakan sekaligus menghubungkan realitas keberadaan dunia yang berbeda-beda. Realitas yang bersifat spiritual dan material dihubungkan satu sama lain. Keberadaan Tuhan tidak dipandang sebagai sesuatu yang terpisah, melainkan sebagai suatu jalinan yang berhubungan. Meskipun manusia berbeda dari alam atau roh halus, perbedaan tersebut tetap dapat dihubungkan secara genesis dan historis melalui skema proses penciptaan. Sistem klasifikasi serta penempatan segala sesuatu di dalamnya kemudian menentukan tindakan praktis masyarakat penganutnya. Sistem hubungan antarrealitas yang berbeda juga turut menentukan pola-pola kewenangan yang dimiliki oleh satu realitas dengan yang lain. Misalnya, berdasarkan pemahaman di atas, seorang dukun akan berusaha untuk berkomunikasi dengan keempat unsur yang disebut *sēbēt opat* untuk tetap berada pada kondisi yang seimbang agar bayi tetap sehat. Melalui rapalan-rapalan tertentu, masing-masing unsur diminta melakukan peran yang seharusnya dilakukan. Jika kondisi bayi belum pulih, seorang *dukun* dapat meminta bantuan makhluk-makhluk lain, seperti malaikat, benda, atau *syeh opat* untuk turut membantu usahanya. Menyeimbangkan kembali unsur-unsur yang terkait dengan manusia merupakan tugas dan harapan para *dukun*.

Deskripsi mitos di atas hanyalah sebagian dari sistem pengetahuan masyarakat Isak. Mitos ini menyediakan kerangka berpikir masyarakat setempat tentang kepercayaan mereka terhadap kekuatan bahasa dan praktek penyembuhan penyakit. Dua praktek kehidupan ini hanyalah sebagian kecil dari keseluruhan praktek yang ada. Praktek populer lain, seperti ritus kematian, ritus kelahiran, ritus berladang, masing-masing memiliki mitosnya sendiri-sendiri. Untuk mendapatkan pemahaman yang memadai dari setiap praktek tersebut, seseorang tidak

dapat melepaskan perhatiannya dari mitos yang menjadi pegangan mereka. *Rasionale* dari tindakan masyarakat hanya dapat dibedah melalui sistem pengetahuan yang menjadi landasan dan kepercayaan mereka.

Jenis-jenis praktek kehidupan seperti ini sering bersifat ambivalen bagi kalangan tertentu. Kaum modernis yang begitu kuat berpegang pada al-Qur'an dan hadith seringkali merasa sulit memberikan penilaian. Kenyataan ini dapat dipahami, mengingat cakupan wilayah agama yang didefinisikan oleh kaum modernis berbeda dari pemahaman agama masyarakat Isak pada umumnya. Dengan menckankan pada teks-teks suci, secara tidak langsung kaum modernis membatasi pengertian agama pada suatu wilayah yang hanya tercakup dalam teks tersebut. Di pihak lain, masyarakat Isak, meskipun tidak secara terang-terangan, memasukkan wilayah kehidupan sehari-hari ke dalam agama atau sebaliknya. Teks agama, akibatnya, mengalami pemaknaan sejalan dengan kebutuhan nyata dalam kehidupan sehari-hari. Cara mereka mengartikan teks suci dan tradisi Islam bisa jadi tidak didukung oleh data sejarah atau bertentangan dengan kaum skripturalis. Akan tetapi, sistem pengetahuan yang mereka bangun, dengan mengambil teks suci dan tradisi Islam sebagai salah satu sumber inspirasi, terbukti lebih dapat memenuhi kebutuhan mereka dalam menghadapi kehidupan nyata.

Koherensi dan Rasionalisasi: Catatan Penutup

Perbedaan karakter antara kedua orientasi keberagamaan tidak menjamin masing-masing pihak untuk tetap berada pada wilayah eksklusif mereka. Keduanya sering terlibat dalam perdebatan mengenai persoalan yang menjadi perhatian bersama. Setiap orientasi berusaha memberikan interpretasi dan argumentasi terhadap keyakinan dan prakteknya sendiri. Wilayah-wilayah khusus yang sering menjadi ajang perdebatan mencakup ritual-ritual yang bersifat umum. Contoh yang paling jelas dari perdebatan ini adalah kenduri dan kurban. Seperti umumnya masyarakat Muslim di Indonesia, kenduri dan kurban merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari praktek keagamaan. *Kenduri* merupakan acara makan bersama yang diselenggarakan pada peristiwa-peristiwa penting, seperti hari lahir nabi, *'Id al-fitri*, *'Id al-adha* dan lain sebagainya. *Kenduri* juga sering diadakan dalam rangka memperingati kejadian tertentu, seperti kematian, syukuran, atau perpisahan. Adapun kurban merupakan salah satu peristiwa penting

bagi umat Islam dan menjadi salah satu hari raya besar mereka.

Upacara *Kenduri* diadakan secara komunal dan melibatkan beberapa orang dari tetangga sekeliling. Di dalam prosesi kenduri, ayat-ayat al-Qur'ân dan doa-doa dalam bahasa Arab diucapkan bersama. Upacara ini juga mensyarakatkan beberapa jenis makanan tertentu sebagai salah satu unsur pokoknya. Jenis makanan tersebut bersifat pasti dan relatif seragam. Pelaksanaan kenduri dapat ditunjukkan untuk memperoleh berkah —bagi yang masih hidup maupun yang sudah meninggal— mendapatkan pahala atau hal-hal lain sesuai dengan peristiwa yang dikaitkan. Di antara jenis-jenis makanan yang dipakai sebagai syarat kenduri adalah sebagai berikut:

1. Sepiring nasi tumpeng (*bertél*), empat buah pisang, dan satu butir telur rebus. Nasi tumpeng terbuat dari beras ketan. Pisang diletakkan di sekeliling nasi dan telur di tengahnya;
2. Tujuh mangkuk nasi ketan;
3. Empat puluh kue *apam*;
4. Sepiring nasi rebus. Sebagian orang juga menambahkan sayur-sayuran dan daging sebagai bagian dari unsur keempat ini (232).

Terhadap unsur-unsur makanan kenduri, masing-masing orientasi keagamaan memiliki pemahaman tersendiri. Bagi kebanyakan masyarakat Isak, setiap unsur menghadirkan makna simbolik yang sangat penting artinya. Mereka beranggapan bahwa tiga jenis makanan pertama merupakan makanan yang dipersembahkan kepada Tuhan dan makhluk halus lainnya. Sedangkan jenis makanan keempat, nasi rebus dan lauk-pauknya, diperuntukkan bagi manusia yang hadir dalam kenduri. Beberapa kalangan di Isak bahkan memiliki interpretasi yang jauh lebih rinci. Nasi tumpeng diyakini sebagai inti kenduri dan merupakan makanan kesukaan para nabi. Untuk itu, memakan nasi tumpeng dapat diartikan sebagai upaya mendekatkan diri dengan kehidupan spiritual. Konsekuensinya, kenduri harus dihadiri oleh setiap Muslim dalam rangka mendapatkan berkah yang dikandungnya.

Unsur kedua, nasi ketan berjumlah tujuh, dianggap dapat merekatkan hubungan antara yang mempunyai hajat dan dunia spiritual. Jumlah tujuh disesuaikan dengan jumlah pelindung tubuh —zat Tuhan, cahaya Muhammad, empat malaikat, dan Adam— yang diharapkan dapat menjaga keseimbangan manusia. Unsur ketiga, kue *apam*, secara khusus dipersembahkan untuk Tuhan dan arwah orang yang sudah meninggal. Jenis makanan ini seringkali dijadikan sarana sedekah dengan mengirimkannya ke masjid-masjid dengan harapan

pahala yang muncul dari tindakan ini dapat dikirim kepada mereka yang sudah meninggal. Kue *apam* selalu menjadi unsur penting dalam setiap kenduri. Mereka berharap agar kue ini dapat dinikmati oleh tamu yang hadir dan esensi kenikmatannya dapat dirasakan oleh mereka yang sudah meninggal. Seringkali masyarakat juga melemparkan atau menyertakan kue ini pada saat prosesi penguburan berlangsung dengan harapan orang yang sudah meninggal dapat menikmatinya.

Tentu saja kaum modernis tidak dapat menerima pemaknaan seperti ini. Bagi mereka, unsur-unsur makanan kenduri tidak lain merupakan bentuk kemusyrikan yang sangat terkutuk. Mereka tidak dapat menerima keyakinan bahwa manusia dapat berkomunikasi dengan arwah manusia. Mereka juga tidak dapat menerima bahwa makanan dapat menghantarkan seseorang untuk dapat mengirim pahala kepada orang yang sudah meninggal. Akibatnya, kaum modernis tidak pernah mau atau merasa perlu menghadiri upacara kenduri. Meskipun demikian, sebagian dari kalangan modernis, seperti Tengku Asaluddin, masih memandang perlu mendatangi kenduri. Dengan cara interpretasinya sendiri, Tengku Asaluddin tidak begitu saja menolak simbol-simbol makanan dalam upacara tersebut. Hanya saja, dia lebih melihat semuanya ini sebagai simbol-simbol dari ideal yang diinginkan oleh peserta kenduri; dia sama sekali tidak mengaitkannya dengan keberadaan dunia spiritual. *Kenduri* lebih dipandang sebagai bagian dari penyempurnaan moral umat Islam.

Medan perebutan makna juga terjadi pada saat hari raya *Id al-Adha*. Pada hari raya ini, masing-masing orientasi keagamaan juga muncul dengan pengertian mereka sendiri terhadap makna simbolik kurban. Bagi kalangan tradisional dan pedesaan Isak, tujuan kurban adalah untuk mendapatkan pahala. Kurban merupakan salah satu jenis tindakan manusia untuk mengikuti perintah Tuhan. Setiap tindakan yang sesuai dengan perintah Tuhan akan mendatangkan pahala. Sebagain kalangan ini tidak hanya memandang kurban sebagai arena transaksi antara pahala dan pengorbanan. Mereka memandang kurban sebagai usaha untuk menanam bekal bagi kehidupan akherat di kemudiar hari. Mereka yakin bahwa binatang yang dikorbankan pada hari itu akan bermanfaat nantinya di hari perhitungan. Saat itu manusia harus berjalan pada titian rambut yang dibelah tujuh. Hewan-hewan kurban akan dapat mempermudah penyeberangan dengan cara berperan sebagai kendaraan bagi mereka yang berkorban (278). Satu

kambing dapat dijadikan tunggangan satu orang; sedangkan kerbau atau sapi dapat dijadikan tunggangan tujuh orang. Maka, berdasarkan alasan ini, sapi atau kerbau dapat dijadikan kurban oleh tujuh orang.

Kaum modernis lebih menekankan arti pengorbanan ketimbang binatangnya (280). Kurban dipandang oleh kalangan Muhammadiyah sebagai anjuran untuk bersikap toleran terhadap sesama manusia. Kurban juga dianggap sebagai sikap yang harus tertanam pada setiap individu Muslim. Artinya, kurban mengajarkan umat Islam untuk senantiasa siap mengorbankan segala yang dimiliki bagi kebaikan agama dan kesejahteraan bersama. Segala jenis pamrih harus disingkirkan dari peristiwa berkorban. Jika berkorban masih dilandaskan pada pamrih tertentu, arti kurban akan hilang dengan sendirinya. *Ikhlas* adalah kata kunci kurban; kurban akan sia-sia jika tidak sepenuhnya dilakukan dengan ikhlas. Pandangan modernis meniadakan dimensi transaksional dalam berkorban. Maka seringkali penyembelihan kurban tidak dihadiri oleh orang yang berkorban. Mereka juga sering tidak hadir pada saat acara pesta makan bersama yang menyertai pelaksanaan kurban. Fenomena ini semakin meneguhkan perbedaan orientasi keberagamaan kaum modernis dari orientasi kebanyakan kalangan tradisional meupun masyarakat pedesaan Isak.

Medan perebutan makna tidak hanya berhenti pada masalah kurban dan kenduri. Terhadap masalah-masalah lain yang menjadi perhatian bersama, masing-masing orientasi terus terlibat dalam perdebatan. Bagaimanapun juga, dua orientasi keberagamaan di atas tetap mencerminkan logikanya sendiri-sendiri. Bahkan, jika dilihat bahwa setiap praktek senantiasa terkait dengan sistem pengetahuan masing-masing, keduanya tidak dapat dibandingkan satu sama lain atau diletakkan dalam sebuah garis yang berkaitan satu sama lain.

Fenomena ini mendorong penulis untuk mengkaji ulang pemikiran Weber tentang agama. Menurut Weber, agama akan mengalami *disenchantment* pada situasi masyarakat modern. Proses kehidupan modern yang lebih rasional akan berimbas pada model keberagamaan yang juga rasional. Unsur-unsur takhayul dalam agama tradisional akan ditinjau kembali dan bahkan ditinggalkan sama sekali oleh pemeluknya. Proses rasionalisasi agama ini pada akhirnya memunculkan pola-pola keagamaan baru yang berbeda secara radikal dari fenomena keberagamaan masyarakat tradisional. Agama modern, berdasarkan karakternya yang rasional, tidak lagi terkungkung pada

nilai-nilai lokal; jangkauan orientasi mereka lebih luas dan nilai-nilai yang dijadikan pegangan juga semakin bersifat universal. Dengan hilangnya unsur-unsur mistik, agama modern cenderung menekankan aspek-aspek moral bagi pemeluknya. Skema Weber ini dapat dilihat dengan gamblang pada karakter keberagamaan kaum modernis di Takèngèn. Mereka lebih bersikap rasional dalam beragama, sebagaimana dicontohkan dalam pandangan mereka terhadap pembacaan surat *al-Ikhlâs* dan komunikasi dengan arwah manusia yang sudah meninggal. Dengan menekankan pentingnya al-Qur'ân dan hadiith sebagai pijakan beragama dan perlunya bersikap kritis terhadap *édèt*, mereka juga menampilkan orientasi yang bersifat universal. Lebih dari itu, sebagaimana yang terungkap dalam pandangan mereka tentang arti kurban —keikhlasan dan bukan pahala—, kaum modernis juga lebih menekankan pada aspek moral keagamaan.

Meskipun demikian, teori Weber tidak selamanya dapat diterapkan untuk melihat fenomena Islam Gayo. Meskipun kaum tradisional dan masyarakat pedesaan Isak menampilkan bentuk orientasi yang berbeda, mereka memiliki pondasi yang sama-sama bersifat rasional. Arti rasional dalam konteks ini lebih tepat jika dilihat sebagai nilai koherensi: suatu tindakan yang didasarkan pada sistem pondasi yang dapat dicerna secara logis. Sistem pengetahuan masyarakat Isak tetap menampilkan suatu bentuk penalaran yang logis dan tidak dapat begitu saja dianggap tidak rasional. Berdasarkan nilai koherensinya, semua praktek keberagamaan masyarakat pedesaan Isak dapat dipandang rasional. Namun, jika didasarkan pada teori Weber, praktek keagamaan mereka akan jatuh pada kategori agama primitif yang lambat laun akan mengalami transformasi menjadi agama modern. Dengan demikian, jika orientasi keberagamaan kaum modernis telah mengalami rasionalisasi, maka orientasi keberagamaan masyarakat Isak telah mengalami proses koherensi.

Banyak hal yang diungkapkan oleh buku ini sangat menarik untuk dikaji. Metode yang diterapkan penulis mampu merekam penuturan langsung dari masyarakat yang menjadi kajiannya. Cara penulis mengungkapkan pandangan masyarakat setempat terasa lebih utuh jika dibandingkan dengan karya etnografi lain yang membahas Islam di Indonesia. Dengan berpijak pada wacana, masyarakat dari pelbagai orientasi dapat ditampilkan secara lebih memadai. Penuturan yang dimuat di dalam buku ini juga mampu mencakup pelbagai tingkatan pemikiran keagamaan yang tercapat dalam masyarakat Gayo. Masing-

masing orientasi dapat tampil tanpa harus dikalahkan oleh orientasi besar yang ada dalam masyarakat. Namun demikian, deskripsi buku ini juga menampilkan nuansa-nuansa yang muncul di antara orientasi-orientasi yang berbeda.

Islam tampil beda melalui pendekatan yang dipakai oleh penulis. Islam tidak lagi ditampilkan sebagai seperangkat ajaran yang mapan dan final; sebaliknya, Islam juga tidak lagi dipertentangkan melalui dikotomi antara lokalitas dan universalitas atau puritan dan sinkretik. Buku ini lebih menampilkan Islam yang hidup dalam masyarakat dengan segala lokalitas, interpretasi serta orientasi mereka. Masing-masing orientasi keagamaan muncul dengan segala karakteristik dan prakteknya. Maka tidak jarang terlihat bahwa orientasi-orientasi keagamaan tersebut saling desak mendesak. Bahkan melalui suatu proses historis, ekonomis, dan politis tertentu, orientasi satu dapat mendesak orientasi yang lain. Contoh yang jelas adalah proses pembentukan tradisi modernis di Takèngèn, di mana dalam proses tersebut kaum tradisional terdesak ke wilayah pinggiran. Melalui perkembangan ekonomi, hubungan dagang, pendidikan, dan proses politik nasional Indonesia, kaum tradisional semakin terdesak ke pinggir.

Meskipun demikian, perbedaan orientasi keagamaan, apalagi perbedaan afiliasi lembaga, tidak dapat dijadikan batasan tegas dalam memahami praktek kehidupan masyarakat. Tengku Asaluddin, sebagai seorang modernis, tetap memiliki keserupaan pandangan dengan kalangan tradisional dan bahkan masyarakat pedesaan. Dalam memandang genesis manusia atau kenduri, misalnya, pandangannya sangat dekat dengan kalangan non-modernis. Terhadap kasus seperti ini, wacana harus dipahami sebagai pemikiran dan tindakan yang berproses. Wacana tidak menampilkan segala sesuatu secara tegas dan jelas. Masing-masing pihak berkaitan satu-sama lain dan pada saat yang sama juga membedakan diri dari yang lain. Meskipun demikian, peran lembaga pendidikan, ekonomi, politik, dan lainnya tetap menjadi faktor penting dalam memunculkan dan memantapkan suatu wacana. Tanpa ada jaringan sekolahan, pertumbuhan ekonomi perkotaan, dan politik nasional Indonesia, wacana modernis sulit untuk menjadi mapan di Takèngèn. Pada saat yang sama, institusi-institusi tersebut menjadi faktor yang memantapkan modernisme dalam menggeser kedudukan tradisionalisme di Takèngèn.

Penulis tampak berusaha menampilkan segala sesuatu seperti apa

adanya. Masing-masing pihak diberi ruang untuk mengekspresikan model keislaman mereka. Namun, dengan cara seperti ini, penulis terkesan canggung untuk memberikan analisisnya secara lebih mendalam terhadap fenomena yang begitu beragam. Tampaknya penulis lebih memilih untuk membiarkan keragaman tersebut muncul seadanya ketimbang memasukkannya dalam suatu analisa yang relatif lebih tegas. Penulis menyebutkan bahwa orientasi keagamaan modernis berbeda dari tradisional. Namun, penulis juga menampilkan kemiripan-kemiripan antarkeduanya dalam praktek-praktek tertentu, sehingga tradisionisme dan modernisme Islam tidak bisa dipandang sebagai kategori yang berbeda secara tegas. Hal yang sama juga terjadi pada penjelasan tentang peran lembaga-lembaga tertentu dalam pembentukan wacana. Sebagaimana perbandingan antara Takèngèn dan Ciq, misalnya, lembaga ekonomi tampak tidak selalu memainkan peran yang sama dalam proses pembentukan kecenderungan beragama. Semuanya sangat bergantung pada kaitan-kaitannya dengan institusi lain, seperti politik, komunikasi atau pendidikan.

Meskipun suara yang terekam sangat beragam, dominasi modernis dan tradisional tetap kuat dalam seluruh deskripsi. Hampir pada setiap pembahasan, dua orientasi keagamaan ini selalu hadir sebagai pembandingan. Maka tampak bahwa elaborasi wacana yang lebih kecil pada level yang berbeda kurang begitu berkembang. Kalangan elit politik pedesaan, misalnya, dipandang mewakili suara yang berbeda dari kaum tradisional dan modernis. Namun bentuk wacana keagamaan seperti apa yang mereka kembangkan kurang mendapat perhatian. Begitu juga ketika penulis sampai pada periode Orde Baru dan menyebutkan intervensi negara dalam wacana keagamaan, dia kurang mengembangkan wacana keagamaan kalangan pemerintah ini. Padahal, sebagaimana diketahui, pada periode ini pemerintah banyak mendominasi wacana keagamaan masyarakat, baik melalui institusi keagamaan negara maupun institusi kontrol lainnya. Akibatnya, cara pandang buku ini masih terkesan didominasi oleh isu dan perdebatan lama: modernisme dan tradisionisme. Isi buku ini pada akhirnya juga terkesan lebih banyak mengungkapkan persoalan-persoalan yang secara umum sudah diketahui. Praktek keagamaan yang ditampilkan, baik modernis maupun tradisional, bukanlah hal yang baru lagi dalam fenomena keberagaman masyarakat Indonesia pada umumnya.⁶ Meskipun demikian, bagi pemerhati masalah keislaman asing,

persoalan-persoalan tersebut belum banyak diketahui. Bahasan yang rinci dan mendalam terhadap fenomena yang sudah umum ini masih jarang ditampilkan oleh penulis lain.

Lepas dari kekurangan-kekurangan tersebut, buku ini tetap menyumbangkan sesuatu yang sangat besar bagi kajian Islam di Indonesia. Pertama, buku ini menawarkan alternatif pendekatan baru dalam mengkaji praktek kehidupan masyarakat. Kedua, buku ini juga menawarkan alternatif lain dalam memahami dan mendefinisikan fenomena Islam khususnya dan agama pada umumnya.

Catatan Akhir

1. Perdebatan mengenai hubungan antara karya etnografi dan antropologi, lihat James Clifford and George E. Marcus, *writing culture* (Berkeley and Los Angeles: California University Press, 1986)
2. Antropolog yang secara tegas menggunakan istilah Islam dalam bentuk tunggal adalah Abc. el-Hamid el-Zein. Dalam pandangannya, asumsi tentang Islam yang tunggal tidak memiliki pendasaran yang kuat. Fenomena masyarakat muslim dunia menunjukkan keragaman yang luar biasa banyak. Tidak satu pun bentuk keislaman yang dapat disejajarkan dengan bentuk keislaman yang lain. Maka sebutan "Islam" harus diganti dengan "Islams". Lihat makalahnya "Beyond Ideology and Theology: the Search for an Anthropology of Islam", *Annual Review of Anthropology* (1977), hh. 227-54.
3. Contoh dari pendekatan baru terhadap Islam, lihat William R. Roff, *Islam and the Political Economy of Meaning* (Berkeley Los Angeles: California University Press, 1987), atau Michael Fischer dan Mehdi Abedi, *Debating Muslim: Cultural Dialogues in Tradition and Post-Modernity* (Madison: University of Wisconsin Press, 1990).
4. Kutipan langsung antara Alimin dan Asyin, hh.18-19.
5. Sebagai perbandingan tentang Islam skriptualis, lihat Clifford Geertz, *Islam Observed* (New Haven: Yale University Press, 1968).
6. Mengenai modernisme dan tradisionalisme Islam di Indonesia, lihat James L. Peacock, *The Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam* (Menlo Park, California: Benjamin/Cummings, 1978), atau Mitsuo Nakamura, *The Crescent Arises over the Banyan Tree* (Jakarta: Gadjah Mada University Press, 1983). Untuk pembahasan dari aspek politik dan sejarah, lihat Deliar Noor, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942* (Singapore: Oxford University Press, 1973).

Hendro Prasetyo

Fakultas Dakwah, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.