

Religiusitas Islam dalam *Serat Wedhatama Pupuh Gambuh*

Islamic Religiosity In *Serat Wedhatama Pupuh Gambuh*

Rudi Permono Putro, Muhammad Rohmadi, Ani Rakhmawati,
dan Kundharu Saddhono

Pendidikan Bahasa dan Sastra
Daerah, Pascasarjana Universitas
Sebelas Maret, Surakarta
rudipputra@gmail.com, rohmedi_db@yahoo.com,
a_rakhmaw@fkip.uns.ac.id,
kundharu@uns.ac.id

Artikel disubmit : 20 Februari 2021
Artikel direvisi : 1 April 2021
Artikel disetujui : 16 April 2021

ABSTRACT

Religion and culture are often confronted diametrically, including Islam and Javanese culture. However, the intellectual, cultural treasures of Javanese cultural heritage in Serat Wedhatama show that this serat has a dimension of Islamic religiosity. The content of the Serat Wedhatama is essential for strengthening the practice of Islamic religiosity in society amid the moral degradation of the nation's generation. This research has a necessary contribution to inculcating religious and cultural values in the nation's generation. The research used a qualitative approach to reveal the dimensions of Islamic religiosity in Serat Wedhatama Pupuh Gambuh by KGPAA Mangkunegara IV. The study of the manuscript's contents shows that Serat Wedhatama Pupuh Gambuh contains five dimensions of Islamic religiosity: the dimension of belief, dimensions of religious practice, the dimension of treachery, and religious knowledge; and practice dimensions. This study also confirms a relationship between (Serat Jawa) as a product of culture and religious values. The values in Pupuh Gambuh Wedhatama Fiber can be used as parameters and guidelines for life. This study can also be used to answer the conditions of the people who are amid deculturation and de-religiosity.

Keywords: *Religiosity; Javanese culture; Manuscripts; Serat Wedhatama*

ABSTRAK:

Agama dan budaya seringkali dihadapi-hadapkan secara diametral, termasuk agama Islam dan budaya Jawa. Namun khazanah budaya intelektual warisan budaya Jawa dalam Serat Wedhatama malah menunjukkan hal sebaliknya, di mana serat ini menjelaskan religiusitas Islam. Isi dari Serat Wedhatama ini penting bagi penguatan pengamalan religiusitas Islam di masyarakat di tengah fenomena degradasi moral generasi bangsa. Penelitian ini penting dilakukan sebagai kontribusi dalam penanaman nilai agama dan nilai budaya pada generasi bangsa. Penelitian dengan pendekatan studi kualitatif bertujuan untuk mengungkap dimensi-dimensi religiusitas Islam dalam Serat Wedhatama pupuh Gambuh karya KGPAA Mangkunegara IV. Hasil kajian isi naskah ini menunjukkan bahwa Serat Wedhatama pupuh Gambuh berisi lima dimensi religiusitas Islam, yakni dimensi keyakinan; dimensi praktik agama; dimensi pengkhayatan; dimensi pengetahuan agama; dan dimensi pengamalan. Kajian ini sekaligus menegaskan adanya relasi antara (Serat Jawa) produk budaya dan nilai agama. Nilai-nilai dalam Serat Wedhatama pupuh Gambuh ini dapat dijadikan parameter dan pedoman hidup. Kajian ini juga dapat dijadikan solusi untuk menjawab kondisi masyarakat yang berada di tengah dekulturasi dan dereligiusitas.

Kata Kunci: *Religiusitas; Budaya Jawa; Naskah; Serat Wedhatama*

PENDAHULUAN

Budaya merupakan sebuah gaya hidup dalam suatu kelompok atau masyarakat yang sifatnya berkembang dan diwariskan secara turun-menurun antargenerasi. Perkembangan budaya itu sendiri mempengaruhi banyak aspek kehidupan manusia, seperti agama, politik, adat istiadat, bahasa, bangunan, pakaian, bahkan sampai pada suatu karya seni yang tak lekang oleh pengaruh budaya. Budaya sebagai keseluruhan sikap dan pola perilaku serta pengetahuan membentuk suatu kebiasaan yang diwariskan dan dimiliki oleh suatu anggota kelompok atau masyarakat tertentu (Suharyanto, 2015:162). Hal tersebut menegaskan bahwa budaya itu bersifat abstrak, kompleks, dan luas dalam mengiringi berjalannya peradaban manusia.

Budaya berperan membentuk suatu peradaban dalam suatu proses yang panjang dalam masyarakat. Peran budaya dalam masyarakat telah membentuk dinamika kehidupan yang harmonis. Memunculkan kekhasannya atau ciri khusus dalam masyarakat budaya. Ciri khusus tersebut menegaskan budaya berkedudukan sebagai pembeda antara manusia dengan makhluk lainnya. Para ahli juga menguatkan pendapat bahwa, budaya itu merepresentasikan kekhasan manusia, yang menjadi penyebab pembeda manusia dengan hewan (Azmy, Haryono, dan Utanto 2017: 77-89). Adapun hewan hidup hanya dengan naluri bukan akal, sehingga membuatnya memiliki sifat yang statis atau menetap sedangkan manusia selalu berubah dan ingin berkembang (dinamis).

Manusia memiliki anugerah yang luar biasa berupa akal pikiran yang bermanfaat sebagai cikal-bakal pembentuk budaya-budaya dalam masyarakat. Sebagai dasar pembentuk sebuah peradaban, budi dan daya yang muncul dalam masyarakat menjadi penegas pentingnya budaya itu sendiri. Daya dari budi setiap manusia dalam masyarakat menjadi faktor munculnya ide, aktifitas, dan karya. Ditegaskan oleh Koentjaraningrat bahwa akal manusia menjadikannya unsur pembentuk budaya itu sendiri yaitu pertama, ide (gagasan, nilai-nilai, peraturan. Kedua, aktifitas berpola dalam sebuah komoditas masyarakat. Ketiga, hasil dari benda-benda hasil karya manusia (Muall, 2017: 106).

Budaya sebagai hasil karya masyarakat tersebut senada dengan pendapat Soemardjan dan Soemardi yang menurutnya suatu kebudayaan adalah hasil buah atau karya cipta dan rasa masyarakat (Soemardjan, dan Soemardi, 1964). Suatu kebudayaan menjadikannya memiliki hubungan yang erat dengan kehidupan di masyarakat. Memang faktanya di lapangan kita temukan berbagai wujud kontribusi budaya dalam masyarakat. Seperti pendapat Lowie (dalam Melina, 2016: 129), kebudayaan adalah segala sesuatu yang diperoleh individu dari masyarakat, mencakup kepercayaan, adat istiadat, norma-norma artistik, kebiasaan makan, keahlian yang diperoleh bukan dari kreatifitasnya sendiri melainkan merupakan warisan masa lampau yang didapat melalui pendidikan formal atau informal.

Eksistensi budaya pada jaman modern ini, mengalami kemerosotan. Fenomena ini dikenal dengan istilah dekulturasi, artinya menurunnya partisipasi masyarakat dalam memegang nilai-nilai budaya. Selain itu banyaknya pandangan umum masyarakat bahwa budaya adalah representasi dari peradaban lama (suatu yang kuno) tidak lagi relevan diterapkan pada jaman sekarang. Paradigma masyarakat tersebut buah doktrin dari agenda globalisasi yang telah masuk ke seluruh aspek kehidupan.

Globalisasi, sebuah istilah yang tidak asing lagi bagi masyarakat dunia, termasuk masyarakat Indonesia. Sebagai fenomena peradaban manusia sekarang ini, globalisasi merupakan bagian dari proses kehidupan manusia, sehingga berdampak pada seluruh aspek penting kehidupan. Majunya teknologi informasi dan komunikasi, menjadi faktor penting yang dapat mempercepat proses globalisasi itu. Suneki menyatakan bahwa hadirnya globalisasi menciptakan berbagai tantangan dan permasalahan baru yang harus dijawab, dipecahkan, dalam upaya memanfaatkan globalisasi untuk kepentingan kehidupan (Suneki, 2012: 307). Pendapat tersebut menegaskan bahwa globalisasi harus dijawab dan dihadapi dengan baik.

Koneksi global melalui media sosial dari berbagai aspek kehidupan, khususnya sosial dan budaya menjadi momok yang mengerikan bagi bangsa Indonesia yang memiliki budaya

multikultural. Hal tersebut ditegaskan oleh pendapat Rohmadi tentang efek penggunaan media sosial dapat berdampak negatif dan positif, keduanya dipertimbangkan secara integral untuk menunjukkan dampak mana yang lebih besar (Rohmadi, 2018: 648). Tanpa adanya usaha dan upaya dari negara untuk memperkuat dimensi budaya dan struktur nilai-nilainya, dampak negatifnya akan lebih besar. Berbagai budaya dari negara lain akan masuk secara masif mempengaruhi masyarakat Indonesia. Negara yang tidak mampu menyesuaikan diri dengan derasnya arus interaksi budaya antar negara sebagai proses globalisasi, cepat atau lambat pasti akan kehilangan jati diri dari budayanya sendiri. Contoh kasus yang telah terjadi di Indonesia adalah pengaruh budaya K-Pop dan Drama Korea, sangat terasa sekali mempengaruhi aspek kehidupan sosial budaya kaum milenial sekarang ini. Pengaruh budaya K-Pop dan Drama Korea tersebut, diistilahkan Putri sebagai *Korean wave atau hallyu*, sebuah istilah yang diberikan pada budaya Korea Pop atau gelombang Korea (Rustan, 2020: 43). *Korean wave* tersebut sudah sangat mempengaruhi kepribadian generasi bangsa saat ini, sehingga berakibat banyak generasi muda lebih tertarik pada K-Pop dari pada budaya warisan bangsa sendiri. Popularitas budaya K-Pop di Indonesia menunjukkan sebuah kekerasan simbolik terhadap jati diri, yaitu kekerasan yang bentuknya sangat halus tanpa mengundang resistensi.

Budaya bangsa yang perlahan terkikis budaya negara lain menyebabkan hilangnya struktur nilai-nilai luhur warisan budaya bangsa Indonesia, salah satunya yaitu nilai religius yang diwariskan para leluhur bangsa melalui sastra lisan para pujangga Jawa jaman dulu, seperti Ranggawarsita dengan *Serat Kalatidha*, KGPAA Mangkunegara IV dengan *Serat Wedhatama*. Warisan luhur tersebut seharusnya dilestarikan dan diimplementasikan oleh generasi bangsa Indonesia dalam menjalani setiap kehidupannya. Oleh karena itu dalam menyiapkan dan membentengi generasi muda dari pengaruh globalisasi yang berlangsung, maka penanaman pendidikan karakter sangat penting dilakukan, terutama bersumber dari warisan luhur pujangga Jawa. Hal ini senada dengan pendapat Agustin

yang menyatakan bahwa perjuangan kita sekarang lebih berat karena harus mengembalikan rasa cinta terhadap budaya bangsa Indonesia kepada generasi muda. Tumbuhkan rasa cinta akan budaya sejak di bangku sekolah, melalui implementasi nilai-nilai luhur warisan budaya bangsa (Agustin, 2011: 177).

Penggunaan warisan budaya berbasis religi merupakan perpaduan sempurna untuk mempopulerkan kembali nilai-nilai luhur budaya bangsa dalam bentuk penanaman pendidikan karakter pada generasi muda. Penelitian tentang penggunaan warisan literatur budaya bangsa pernah diteliti oleh Rustan, yang menyatakan bahwa nilai-nilai utama kebudayaan bangsa perlu digali sebagai alternatif pengembangan budaya di era globalisasi saat ini (Rustan, 2020: 80). Pengembangan tersebut diwujudkan dengan mempopulerkan kembali nilai-nilai yang terkandung dalam suatu budaya bangsa yang terdokumentasi dalam manuskrip Jawa, contohnya *Serat Wedhatama*. Nilai-nilai utama dalam *serat* tersebut perlu digali, dikaji dan dipopulerkan kembali guna dimanfaatkan sebagai dasar penanaman dan pembangunan pendidikan karakter pada generasi muda. *Serat Wedhatama* memiliki struktur nilai yang komplit, terbagi atas lima *pupuh* (*Pangkur, Sinom, Pocung, Gambuh, dan Kinanthi*) yang masing-masing memiliki ajaran utama dalam rangka menciptakan keserasian hidup bermasyarakat. Berdasar pada arti *Wedhatama* itu sendiri *Wedha* berarti ajaran dan *Tama* berarti utama, jika digabungkan menjadi ajaran yang utama, dimana salah satu *pupuh* nya berisikan ajaran luhur tentang nilai religiusitas Islam, yaitu terkandung dalam *pupuh Gambuh*. Pada penelitiannya, Rustan hanya sebatas menjelaskan tentang arti mimetik dari objek literatur yang diteliti, tidak menjelaskan secara mendalam tentang makna yang terkandung dalam objek literatur.

Selanjutnya, penelitian tentang penggunaan warisan budaya berbasis religi sebagai wujud revitalisasi nilai-nilai luhur budaya bangsa, dalam hal ini serat-serat Jawa pernah dilakukan oleh Indhiarti, dkk, dalam artikelnya Indhiarti dkk, mengemukakan bahwa *Serat Wedhatama* sebagai warisan luhur budaya bangsa khususnya Jawa adalah sebuah karya sastra yang berisi

ajaran-ajaran filosofis yang berpengaruh dalam tata kehidupan. Di dalam *serat* tersebut terdapat nafas puisi yang menandakan maksud rahasia tentang identitas sembahyang orang-orang Jawa. Sembahyang yang dimaksud yaitu sembah raga, cipta, jiwa, dan rasa (Indhiarti, Budi, dan Winarni, 2018: 111). Penelitian Indhiarti dkk ini lebih mengkhususkan pada salah satu literatur *serat* Jawa yaitu *Serat Wedhatama pupuh Gambuh* yang menjelaskan sembahyang orang Jawa yang dalam kebahasaannya yaitu *sembah* artinya menyembah atau ibadah dan *Hyang* artinya Tuhan, sehingga *Sembah-Hyang* artinya ibadah kepada Tuhan. Pada penelitian tersebut tidak dijelaskan secara mendalam makna-makna atau nilai-nilai yang terkandung *Serat Wedhatama pupuh Gambuh*, hanya sebatas kajian mimesis pada objek literatur. Padahal masih sangat banyak nilai-nilai yang bisa digali dalam *Serat Wedhatama pupuh Gambuh*, terkhususnya nilai religius Islam yang bisa digunakan sebagai media revitalisasi nilai-nilai luhur budaya bangsa.

Warisan manuskrip Jawa berbasis religi nyatanya merupakan sebuah media transfer nilai pendidikan karakter yang sangat relevan dan cocok untuk merevitalisasi falsafah budaya bangsa agar tetap lestari ditengah globalisasi. Selaras dengan pendapat Indra bahwa pentingnya pendidikan religiusitas Islam dalam menghadapi era globalisasi (Ismawati, 2016: 71). Artinya perlu penanaman identitas religi pada diri masyarakat dengan cara sebagai berikut, diantaranya: mengarahkan pengamalan nilai agama secara terus menerus, *confidence* atas identitas religi yang kita miliki, serta mengkampanyekan nilai-nilai kesalehan religius kepada masyarakat. Tanpa adanya eksistensi nilai-nilai religius, kehidupan sosial dewasa ini akan kehilangan kesatuannya, yang menyebabkan manusia tidak lebih dari sebuah arus perubahan yang terus menerus yang di dalamnya aktor-aktor individu maupun kolektif tidak lagi bertindak sesuai dengan nilai-nilai dan norma-norma sosial. Semua akan mengikuti strateginya masing-masing di dalam proses perubahan (kapitalisme global).

Berbagai kajian penelitian yang relevan di atas menghasilkan sintesis bahwa *Serat Wedhatama pupuh Gambuh* merupakan warisan manuskrip Jawa berbasis religi yang sangat baik untuk dikaji

dengan tujuan untuk menemukan nilai-nilai falsafah luhur budaya, khususnya budaya Jawa yang bisa digunakan sebagai media penanaman nilai pendidikan karakter di masyarakat pada umumnya dan pemuda serta peserta didik pada khususnya. Berdasar pada pertimbangan yang telah disebutkan di atas, maka yang akan dibahas dalam penelitian ini, yaitu tentang religiusitas Islam dalam *Serat Wedhatama pupuh Gambuh*.

Religiusitas Islam dan budaya Jawa

Religius berarti bersifat religi. Semula berasal dari bahasa latin *religare* yang berarti mengikat, sedang *religio* berarti ikatan atau pengikatan, yakni manusia mengikatkan diri kepada Tuhan atau lebih tepatnya adalah manusia menerima ikatan Tuhan yang dialaminya sebagai sumber kehidupan. Perkembangan konsep religius lebih melihat pada aspek yang dihayati oleh individu di dalam hati, getaran hati nurani, pribadi dan sifat personal. Dengan kata lain sebagaimana yang disampaikan oleh Atmosuwito (2010: 123), bahwa religius itu adalah lebih luas dari agama. Riset-riset religiusitas pendukung pandangan substantif cenderung mengenai relasi, emosi, pikiran ataupun perilaku terhadap Tuhan Yang Maha Suci ini.

Atmosuwito (2010: 124) menerangkan religious adalah perasaan batin yang ada hubungannya dengan Tuhan, yang terdiri dari perasaan dosa (*guilt felling*), perasaan takut (*fear to God*), dan kebesaran Tuhan (*God's glory*). Adapun Zuriah (2008: 70) menambahkan keterangan bahwa religius adalah sikap dan perilaku yang mencerminkan kepatuhan dan tidak ingkar, dan taat menjalankan perintah dan menghindari larangan agama. Hal tersebut sesuai yang tercantum dalam Kemendiknas (2010: 9) bahwa religius adalah sikap dan perilaku yang patuh dalam melaksanakan ajaran agama yang dianutnya, toleran terhadap pelaksanaan ibadah agama lain, dan hidup rukun dengan pemeluk agama lain.

Religiusitas adalah tingkat keimanan agama seseorang yang dicerminkan dalam keyakinan, pengalaman dan tingkah laku yang menunjuk kepada aspek kualitas dari manusia yang beragama untuk menjalani kehidupan sehari-hari

dengan baik. Stark and Glock (1966) berpendapat bahwa terdapat lima dimensi religiusitas yang merupakan komitmen religius, tekad dan itikad yang berkaitan dengan hidup keagamaan. Lima dimensi religiusitas tersebut, yaitu: 1) Dimensi keyakinan (*the ideological dimention*). Dimensi keyakinan adalah tingkat sejauh mana seseorang menerima dan mengakui hal-hal yang dogmatik dalam agamanya, seperti keyakinan adanya sifat-sifat Tuhan, adanya malaikat, surga, para Nabi, dan sebagainya. 2) Dimensi peribadatan atau praktik agama (*the ritualistic dimention*). Dimensi ini adalah tingkatan sejauh mana seseorang menunaikan kewajiban-kewajiban ritual dalam agamanya, seperti menunaikan salat, zakat, puasa, haji, dan sebagainya. 3) Dimensi *feeling* atau penghayatan (*the experiential dimention*). Dimensi penghayatan adalah perasaan keagamaan yang pernah dialami dan dirasakan seperti merasa dekat dengan Tuhan, tentram saat berdoa, tersentuh mendengar ayat-ayat kitab suci, merasa takut berbuat dosa, merasa senang doanya dikabulkan, dan sebagainya. 4) Dimensi pengetahuan agama (*the intellectual dimension*). Dimensi ini adalah seberapa jauh seseorang mengetahui dan memahami ajaran-ajaran agamanya terutama yang ada dalam kitab suci. 5) Dimensi *effect* atau pengamalan (*the concequential dimension*). Dimensi pengalaman adalah sejauh mana implikasi ajaran agama mempengaruhi perilaku seseorang dalam kehidupan sosial. Misalnya seperti yang dicontohkan oleh Najooan (2020: 66), yaitu dengan mendermakan harta untuk keagamaan dan sosial, menjenguk orang sakit, mempererat silaturahmi, dan sebagainya.

Religiusitas adalah gambaran kebaikan dalam hidup manusia, berkenaan hubungan antara manusia dengan manusia dan manusia dengan Tuhan. Religiusitas yang terkandung dalam sebuah tradisi dan budaya sangat mungkin untuk digali dan dipelajari dijadikan pembelajaran hidup manusia, karena sebuah nilai yang terkandung dalam warisan tradisi dan budaya haruslah dilestarikan. Tradisi yang harus terus diwariskan dari generasi ke generasi agar warisan nenek moyang bangsa tidak hilang atau bahkan punah (Rahmaniar et al. 2020: 386). Wujud dari religiusitas yang beraneka ragam yang terdapat

dalam budaya, menunjukkan bahwa budaya mampu berperan dalam penanaman nilai religius kepada masyarakat. Budaya dapat dijadikan sarana dan media dalam perbaikan religiusitas masyarakat, termasuk juga budaya Jawa. Hal ini karena budaya Jawa kaya akan tradisi dan sastra, sehingga memungkinkan juga banyaknya perwujudan religiusitas yang ada dalam tradisi dan sastra masyarakat Jawa.

Masyarakat Jawa adalah masyarakat yang memiliki kekayaan khasanah dan tradisi bermacam dan beraneka ragam. Setiap unsur kebudayaan Jawa memiliki nilai-nilai yang terkandung di dalamnya, baik tersurat maupun tersirat. Artinya, nilai-nilai dari kebudayaan Jawa dapat dipahami secara eksplisit maupun implisit yang berbentuk simbol-simbol. Nilai-nilai Jawa tersimpan di balik simbol-simbol ritual, sementara sebagian masyarakat Jawa sendiri ada yang tidak lagi mampu membaca dan mengerti bahasa simbol tersebut (Wardani, 2020: 3). Upaya menggali nilai-nilai dalam budaya Jawa sangatlah bermanfaat dalam rangka internalisasi nilai-nilai kepada generasi bangsa.

Internalisasi nilai dipandang menjadi hal yang penting untuk dilakukan, mengingat adanya kondisi sosial budaya yang mulai goyah sebab adanya globalisasi dan modernisasi. Keduanya ini berdampak besar adanya perubahan tatanan di masyarakat. Realitasnya ada perubahan yang mencolok tentang kuantitas dan kualitas hidup yang religius di masyarakat. Dengan istilah lainnya, bahwa adanya globalisasi berdampak pada perubahan perilaku religius masyarakat Indonesia. Fakta ini dikuatkan oleh Bell (Najooan, 2020: 65), di antara dampak dari moderanisasi adalah adanya kemerosotan moral (*moral decadency*) sebagai akibat dari masuknya budaya baru yang tidak sejalan dengan nilai-nilai ajaran agama.

Relasi budaya Jawa dan agama Islam sangatlah erat. Keduanya mengalami adaptasi yang baik dalam perkembangannya sampai hari ini. Faktanya setelah masuknya Islam, tradisi Jawa pun masih eksis karena para pendakwah awal menjaga eksistensi tradisi Jawa dan simbol-simbol yang dimilikinya sebagai media sekaligus metodologi dalam penyampaian pesan moral Islam. Maka tidak heran kalau pesan moral Islam

awal juga menggunakan bahasa simbolik seperti tembang, seni dan berbagai tradisi lokal (upacara adat) (Bakri, 2014: 38). Hal ini mencegah terjadinya benturan keras antara budaya dan agama (Islam), sebaliknya malah terwujud relasi yang erat antara keduanya.

Para sastrawan Jawa menciptakan berbagai karya sastra dengan menggunakan bahasa simbol, sebagaimana dalam tembang-tembang Jawa yang termuat dalam *serat-serat* Jawa. Beberapa *serat* Jawa sudah populer seperti *Wedhatama*, *Tripama*, *Wulangreh*, *Kalatidha*, dan sebagainya mengandung religiusitas Islam yang kental. Karya sastra yang mengandung religiusitas Islam dipengaruhi oleh latar belakang pencipta yang menganut agama Islam. Latar belakang ini pada akhirnya memberi dampak hasil karya sastra yang mengandung religiusitas Islam. Selain itu faktor lainnya adalah pemahaman dan pengalaman agama Islam dari pencipta sudah sampai pada taraf dan level yang tinggi. Artinya, pencipta *serat-serat* tersebut memiliki kedudukan yang tinggi dalam praktik agama.

Serat Wedhatama juga mengandung ajaran-ajaran atau nilai Islam yang telah dikombinasikan dengan ruang lingkup budaya Jawa. Di antara indikasi itu adalah inti ajaran yang ditekankan dalam *serat* ini yaitu ajaran penyembahan (ritual) empat tingkat (*sembah catur*). Istilah *sembah catur* ini pada dasarnya berasal dari ajaran tasawuf Islam klasik era kekhalifahan Abbasiyah di Baghdad, dimana penekanan terhadap tingkatan ilmu yaitu *Syariat*, (ritual badani-lahiriah, fikih) *Thariqat* (ritual batiniah, perjalanan mistis), *Hakikat* (intisari kosmos, realitas hakiki, kenyataan tentang kebenaran) dan *Ma'rifat* (pengenalan langsung tanpa perantara) begitu penting bagi para penempuh laku spiritual. Hal ini sejalan dengan hasil penelitian (Putro, et al. 2019: 187) yang menunjukkan bahwa *sembah catur* dalam *Serat Wedhatama Pupuh Gambuh* selaras dengan empat tingkatan dalam tasawuf Islam yaitu syariat, tarekat, hakikat, dan makrifat. Nampak bahwa Mangkunegara IV membungkus *tashawuf* dalam konteks kultur Jawa (Bakri, 2014: 38). Ternyata bukan hanya karya sastra *serat* saja, melainkan juga tradisi-tradisi Jawa mengandung religiusitas Islam.

Pemikiran tasawuf melekat pada karya Mangkunegara IV, salah satunya adalah *Serat*

Wedhatama. Pemikiran Mangkunegara IV dalam mengembangkan ekonomi dasar produksi, jika dilihat secara dekat, berkaitan dengan persepsi terhadap pemikiran keagamaan. Pemikiran keagamaan Mangkunegara IV dipengaruhi oleh ajaran spiritual tasawuf yang berakar pada nilai-nilai Islam yang telah diadaptasi ke dalam nilai-nilai Jawa. Ajaran *Sembah Catur* dari Mangkunegara IV misalnya, secara teoritis dan filosofis dipengaruhi oleh nilai-nilai tasawuf Jawa, khususnya ajaran *Manunggaling Kawula lan Gusti* (Birsyada, 2020: 276). Hasil penelitian (Munandar and Afifah, 2020: 73) menunjukkan bahwa inti ajaran tasawuf dalam *Serat Wedhatama* dibagi menjadi dua, yaitu inti ajaran untuk golongan muda dan inti ajaran untuk golongan tua. Mangkunegara IV dalam karyanya mengajarkan pemuda untuk rendah hati, menemukan guru yang baik, tidak terlalu cinta dunia, mengontrol diri, pasrah terhadap ketentuan Tuhan, mensyukuri nikmat, dan terakhir makrifat. Sedangkan bagi golongan tua, dituntun untuk sabar, *mahabbah*, dan ajaran mengenai *sembah catur*.

Tradisi pewayangan juga menampilkan religiusitas Islam yang sangat kental, yakni adanya modifikasi cerita dan peragaan dalam pewayangan sesuai dengan religiusitas Islam. Para Wali dalam menyebarkan Islam, wayang digunakan sebagai sarana penunjangnya, di mana bentuk maupun kisahnya disesuaikan dengan religiusitas Islam. Seperti tokoh Janaka yang kemudian diganti namanya menjadi Arjuna yang berarti mengharapkan keselamatan sebagaimana dalam bahasa Arab sebagai *arju najah*, tokoh Bagong yang kemudian diartikan sebagai *ma bagho* yang berarti tidak mau berbuat sesuatu yang tidak terpuji, tokoh Petruk yang berarti meninggalkan sesuatu yang bertentangan dengan syariat apabila diamanahi sebuah jabatan, hal ini diambil dari kata *fatruk* (tinggalkanlah sebagai *fi'il amar*) (Ulum, 2014: 37).

Demikian pula tradisi *nyadran*, pernikahan, kematian, kelahiran, tradisi *bancaan weton*, maupun tradisi lain, termasuk *slametan* dalam masyarakat Jawa melibatkan unsur-unsur Islam di dalamnya. Mulai dari bacaan doanya, biasanya menggunakan doa dari unsur Islam. Menu dalam berbagai tradisi dibalut dengan penuh

makna dan simbol yang mana simbol tersebut memiliki arti tentang perwujudan religiusitas Islam. *Slametan* sendiri merupakan fenomena umum yang menginternalisasi dalam sistem kehidupan masyarakat Jawa, upaya harmonisasi sosial terutama dari Islam dan berbagai tradisi lokal yang dikemas dalam multivokalitas simbol-simbol ritual yang tidak pernah menghasikan kesepakatan, sarat ambiguitas namun juga penuh keteraturan (Sumbulah, 2015: 63). Pada akhirnya dipahami bahwa berbagai tradisi dan budaya Jawa memiliki relasi yang baik dengan religiusitas.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif yang ditujukan untuk mengungkap dimensi-dimensi religiusitas yang ada dalam 35 *pada/bait pupuh tembang Gambuh Serat Wedhatama*. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis baik dari lisan dari informan ataupun dari perilaku yang diamati oleh peneliti (Moleong, n.d. 2017: 5). Fokus utama dalam penelitian ini adalah untuk mendeskripsikan dan menjelaskan secara mendalam tentang religiusitas yang ada dalam 35 *pada/bait pupuh tembang Gambuh Serat Wedhatama*. Penelitian ini menggunakan data primer yaitu 35 *tembang Macapat* dalam *pupuh Gambuh Serat Wedhatama* hasil pengalihaksaraan oleh Yayasan Mangadeg Surakarta Pada Tahun 1979 dari naskah asli KGPAA Mangkunegara IV (Mangkunagoro IV: 1979). Data sekunder diperoleh melalui eksplorasi jurnal, laporan penelitian, serta sumber-sumber pustaka yang relevan.

Penelitian secara deskriptif dalam studi kasus penelitian yang mengarah dalam deskripsi secara terperinci dan potret mendalam tentang keadaan apa yang telah sebenarnya terjadi di bidang kajian (Sutopo, 2006: 111). Teknik pengumpulan data dilakukan dengan teknik analisis dokumen, observasi, dan wawancara. Ada enam proses untuk mengumpulkan data dan analisis dalam penelitian ini. Keenam proses tersebut yaitu kegiatan menyatukan, mengambil sampel, merekam atau mengkode, mereduksi data menjadi representasi yang dapat

dikelola, menyimpulkan fenomena kontekstual, dan menceritakan jawaban atas pertanyaan penelitian.

Pada tahapan analisis data menggunakan teknik jalinan (*flow model of analysis*) dimana analisis interaktif dengan tahapan reduksi data, sajian data dan penarikan kesimpulan (Miles dan Huberman, 2009: 18). Pada dasarnya, kegiatan menyatukan, mengambil sampel, merekam, dan mereduksi data menjadi proses yang dapat dikelola, dapat disebut sebagai pembuatan data. Secara sistematis, proses klasifikasi bagian-bagian dokumen dilakukan sesuai dengan bentuk klasifikasi yang diinginkan. Pengambilan sampel dilakukan dengan mengambil kutipan dari teks atau dokumen data yang dapat mewakili populasi untuk dianalisis. Perekaman atau pengkodean dilakukan dengan mengubah teks agar mudah dipahami dan dianalisis. Menarik kesimpulan fenomena kontekstual dilakukan oleh peneliti sesuai dengan konteks dan sesuai dengan yang terkandung dalam dokumen. Hasil analisis penelitian ini yaitu menceritakan jawaban atas pertanyaan penelitian. Setelah data diperoleh, peneliti melakukan analisis menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif. Penelitian ini juga menggunakan pendekatan hermeneutik yang meliputi kegiatan mencoba menemukan, menjelaskan, dan memaknai fungsi atau ketepatan penggunaan bentuk linguistik yang dimaksud guna memahami data (Nurgiyantoro, 2014).

Berdasarkan uraian di atas, pemilihan *tembang macapat* dilakukan menggunakan teknik *purposive sampling* dari 35 *pupuh tembang Gambuh* yang termuat dalam *Serat Wedhatama*. Penelitian terhadap *Serat Wedhatama pupuh Gambuh* yang termasuk genre puisi dilakukan dengan mengingat kepadatan simbol. Kemudian simbol tersebut diartikan berdasarkan bagian-bagian yang saling menerangkan dan dihubungkan dengan konteks sehingga menghasilkan makna yang bisa dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Pada penelitian ini, data temuan yang sudah dideskripsikan pada data awal tidak diulangi pada data berikutnya. Beberapa kode agama yang merepresentasikan religiusitas menjadi temuan pada *tembang macapat* pertama tidak diulangi

pembahasannya pada *tembang macapat* atau data berikutnya.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Religiusitas Islam dalam *Serat Wedhatama Pupuh Gambuh*

Serat Wedhatama sebagai salah satu sumber referensi kepustakaan Jawa yang mengandung konsep religiusitas yang tinggi. *Serat Wedhatama* karya Mangkunegara IV mengandung nilai-nilai religius yang tinggi, yang diwujudkan dalam keyakinan bahwa manusia bergantung pada Tuhan dan Tuhan adalah sumber keselamatan, sehingga manusia harus dekat atau berserah diri secara mendalam kepada Tuhan (Ismawati, 2016: 38). Pernyataan tersebut didukung oleh Birsyada (2020: 282), bahwa Pembangunan *Catur Sembah* dan *Triprakara* oleh Mangkunegara IV adalah sintesis pemikiran tasawuf Jawa dengan nilai-nilai Jawa dan ajaran Islam.

Religiusitas Islam dalam *Serat Wedhatama pupuh Gambuh* (SWPG) terbagi atas lima dimensi spiritual. Pertama, dimensi keyakinan; kedua, dimensi praktik agama; ketiga, dimensi pengkhayatan; keempat, dimensi pengetahuan agama; kelima, dimensi pengamalan. Adapun distribusinya adalah sebagai berikut.

Dimensi Keyakinan

Dimensi keyakinan terdapat dalam *Serat Wedhatama pupuh Gambuh* (SWPG) terdistribusi pada terdistribusi pada *pada* (bait) ke 17 *gatra* (baris) 3,4,5; *pada* (bait) ke 31 *gatra* (baris) 3.

Religiusitas Islam dimensi keyakinan dalam *pada* (bait) 17 berisi kristalisasi nilai beriman bertakwa. Pengarang dalam bait ini menjelaskan pentingnya sembah jiwa dalam rangka perjalanan mendekati diri pada Tuhan. Manusia dalam tahap ini harus mampu menjalankan tingkah laku berdasarkan batin atau kebenaran, tidak lagi didasarkan pada nafsu semata. Hal ini tercantum dalam baris ketika, yaitu *Kalakuwan tumrap kang bangsaning batin*. Selain itu, pengarang juga mengingatkan agar manusia selalu ingat dan waspada bahwa dunia bukanlah akhir dari kehidupan, akan tetapi akhiratlah yang menjadi

kehidupan yang kekal bagi semua makhluk ciptaan-Nya. Hal ini disampaikan pengarang pada baris keempat dan kelima, yaitu *sucine lan awas emut, mring alaming lama maot*. Selaras dengan Mujibatun, *sembah jiwa* mengandung pesan bahwa menyembah Tuhan dengan mengutamakan rasa awas dan ingat selalu kepada Tuhan pada setiap waktu yang diberikan, disertai keikhlasan melakukannya (2013: 50).

Religiusitas Islam, dimensi keyakinan yang terdapat dalam *pada* (bait) 31 berisi kristalisasi nilai beriman bertakwa. Nilai tersebut disisipkan pengarang dalam baris ketiga, yaitu: *kang minangka colok celaking Hyang Widhi*. Kata *Hyang Widhi* menggambarkan bahwa pengarang mempercayai adanya Tuhan yang menguasai alam semesta dan pantas disembah oleh manusia. Kepasrahan dan keyakinan hamba atas Tuhan, menunjukkan dimensi ideologi dalam religiusitas Islam. Kutipan di atas menerangkan bahwa adanya keyakinan dogmatik yang dimiliki seorang hamba hasil dari pemahaman agama. Seorang yang telah merasakan kehadiran Tuhan pada dirinya, yakin bahwa Tuhan itu dimana-mana, adalah orang yang telah mendapat anugerah Tuhan berupa cahaya hati dalam wujud budi yang suci. Chodjim (2016: 397) menyatakan, seseorang dengan budi yang suci didapatkan dengan menjalani laku dengan lahir dan batin, begitu juga menerima segala sesuatu dengan lahir dan batin pula.

Dimensi Praktik Agama

Dimensi Praktik Agama dalam *Serat Wedhatama pupuh Gambuh* (SWPG) terdistribusi pada *pada* (bait) ke 1 *gatra* (baris) 2; *pada* (bait) ke 2 *gatra* (baris) 3,4,5; *pada* (bait) ke 7 *gatra* (baris) 11; *pada* (bait) ke 12 *gatra* baris 3,4.

Religiusitas Islam, dimensi praktik agama dalam *Serat Wedhatama pupuh Gambuh pada* (bait) 1 berisi ajaran agama yang disampaikan oleh pengarang. Ajaran agama tersebut merepresentasikan kristalisasi nilai yang ada pada karakter religius yaitu beriman dan bertakwa. Adapun ajarannya berisi tentang urutan kedekatan manusia dengan Tuhannya yang diklasifikasikan menjadi empat indikator,

keempat indikator tersebut disimbolkan dalam *sembah catur*, yaitu empat macam sembah yang harus dilalui manusia agar bisa mendapat anugerah Tuhan. Penjelasan *Sembah Catur* tersebut disisipkan oleh pengarang pada baris atau *gatra* kedua *sembah catur supaya lumuntur* dan ketiga *dhihin raga, cipta, jiwa, rasa, kaki*, kedua baris tersebut menjelaskan tentang *sembah raga* (raga), *sembah cipta* (ciptanya atau hati), *sembah jiwa* (ruh), *sembah rasa* (inti ruh). Temuan tersebut didukung pendapat Mujibatun (2013: 48) tentang konsep sembah catur (sembah raga, cipta, Jiwa, rasa) yang diajarkan oleh Mangkunegara IV dalam *Serat Wedhatama pupuh gambuh* jika direlevansikan dengan konsep Islam yaitu syariat, tarekat, hakikat, dan makrifat nampaknya memiliki kesamaan bentuk dan urutan yaitu sama-sama terdapat timbal balik antara konsep sembah yang mengandung arti ibadah badaniyah-lahiriyah dengan yang bersifat batiniah filosofis dan mistis.

Selanjutnya, Religiusitas Islam, dimensi praktik agama dalam *pada* (bait) 2 berisi kristalisasi nilai beriman, bertakwa dan kebersihan. Pada baris pertama hingga ketiga, *pada* ini pengarang menjelaskan perihal *sembah raga* yang merupakan tahapan/langkah pertama (semacam *syariat*) untuk mendekati diri pada Illahi dengan menggunakan anggota tubuh atau jasmani. Kemudian pada baris keempat dan kelima, pengarang juga memberikan contoh dari *sembah raga*, yakni salat lima waktu. Hal tersebut dikuatkan oleh pendapat Khotib dan Mubin (2019: 199), bahwa ajaran syariat, yaitu amalan yang menjadi kewajiban seseorang yang telah menyatakan dirinya sebagai muslim.

Dalam dimensi religiusitas, nilai di atas termasuk dalam dimensi praktik agama. Nilai beriman dan bertakwa terdapat dalam keseluruhan *pada*. Sedangkan nilai kebersihan dapat dilihat dalam baris ketiga yang menunjukkan sarana bersuci dalam tahap ini adalah melalui air. Bagaimana bersuci dengan air ini dapat dikemukakan sebagai religiusitas Islam, dijawab dengan beberapa riwayat yang menegaskan bahwa kebersihan itu sebagian dari iman. Bersuci dengan air juga sebagai pembersihan lahiriah, yang mana merupakan salah satu syarat sah dalam menunaikan ibadah

ritualistik dalam agama Islam. Pendapat tersebut dikuatkan oleh Susetya (2010: 18), *sembah raga* menitikberatkan pada ibadah lahiriah, seperti pengamalan Rukun Islam yang berada dalam wilayah syariat yaitu syahadat, salat, zakat, dan haji.

Religiusitas Islam, dimensi praktik agama dalam *pada* (bait) 7 berisi kristalisasi nilai beriman dan bertakwa. *Lire sarengat iku. Kena uga ingaran laku. Dhingin ajeg kapindone ataberi*. Pengarang dalam *pada* ini mengajarkan kepada manusia mengenai ilmu syariat yang disamakan dengan laku. Ketika seseorang ingin mencapai tujuan dari ilmu syariat harus mengamalkannya dalam kehidupan sehari-hari secara teratur dan tekun. *Pada* ini lebih menunjukkan pada dimensi ritualistik dalam religiusitas Islam.

Religiusitas Islam pada dimensi praktik agama selanjutnya terdapat dalam *pada* (bait) 11 berisi kristalisasi nilai beriman bertakwa. Pengarang dalam bait ini menjelaskan tahap kedua dalam mendekati diri kepada Tuhan, yakni melalui *sembah kalbu* atau sembah cipta. Hal ini dapat dilihat pada baris pertama, yaitu *samengko sembah kalbu. Sembah cipta* atau *sembah kalbu* merupakan ilmu tingkat tinggi yang dapat diperoleh melalui ibadah secara teratur dan konsisten. Seperti pendapat Susetya (2010:37), *sembah cipta* ini adalah wilayah rohaniah, artinya dalam tahap ini manusia tidak saja memerlukan kecerdasan intelegensinya, tetapi juga harus turut menyertakan kecerdasan emosi dan spiritual dalam rangka mendayagunakan akal pikiran dan menundukkan hawa nafsu.

Religiusitas Islam, dimensi praktik agama dalam *pada* (bait) 12 yang merupakan kristalisasi dari nilai beriman dan bertakwa mengungkapkan: *Sucine tanpa banyu, Mung nyunyuda mring hardaning kalbu, Pambukane tata titi ngati ati, Atetep telaten atul, tuladan marang waspaos*. Ungkapan itu bermakna, bersucinya tidak menggunakan air, hanya menahan nafsu di hati, dimulai dari perilaku yang tertata, teliti dan hati-hati (*eling dan waspada*), teguh, sabar dan tekun, semua menjadi watak dasar, teladan bagi sikap waspada.

Pengarang menyisipkan salah satu cara atau langkah yang harus dilakukan manusia

dalam tahap *sembah kalbu*, yakni terkait dengan bersuci. Jika pada tahap *sembah raga* bersucinya menggunakan air (wudu), maka dalam *sembah kalbu* manusia hendaknya bersuci tidak menggunakan air. Bersucinya manusia dalam tahap ini adalah dengan menahan hawa nafsu. Manusia dalam tahap ini harus mampu mengelola empat hawa nafsu yang dimiliki manusia, yaitu *amarah, aluamah, supiyah, dan mutmainah*. Kesemuanya dapat dikendalikan dengan baik dengan perilaku yang tertata, teliti, hati-hati, teguh, sabar, dan tekun yang seharusnya menjadi watak dasar manusia. Hal ini dapat diketahui dalam baris ketiga dan keempat. Temuan tersebut diperkuat oleh Chodjim (2016: 339), yaitu faktor kunci salam hidup adalah melaksanakan *sembah cipta* yang diawali oleh langkah yang baik dan benar, rencana yang matang, dikerjakan secara cermat, teliti, dan berhati-hati agar tidak terjadi kekeliruan.

Dimensi Penghayatan

Dimensi Penghayatan dalam *Serat Wedhatama pupuh Gambuh* (SWPG) terdistribusi pada *pada* (bait) ke 15 *gatra* (baris) 2; *pada* (bait) ke 23 *gatra* (baris) 3; *pada* (bait) ke 30 *gatra* (baris) 1.

Religiusitas Islam, dimensi penghayatan yang terdapat dalam *pada* (bait) 15 merupakan kristalisasi dari nilai beriman dan bertakwa. Baris kedua yang berbunyi *'tan kayungyun mring ayuning kayun'* mengajarkan manusia untuk senantiasa tidak tergoda dengan kenikmatan dunia yang sifatnya sementara. Manusia yang taat akan agamanya senantiasa mengutamakan kehidupan setelah kematian (akhirat) di atas kehidupan dunia yang fana. Keyakinan bahwa manusia bergantung pada Tuhan dan Tuhan adalah sumber keselamatan, sehingga manusia harus dekat atau berserah diri secara mendalam kepada Tuhan. Sebagai makhluk utama, manusia harus mencintai kesendirian, tawaduk, selalu rendah hati (tidak marah jika disebut bodoh), menahan nafsu, menaruh kepercayaan pada Tuhan dengan keikhlasan dan *husnudzon*, beriman pada hari akhir, mempelajari esensi kesedihan, merespon dengan baik keinginannya, peka, baik hati, suka bersemedi atau *i'tiqaf*

sampai menemukan wahyu ketuhanan, meniru tingkah laku seperti di fikih (Ismawati, 2016: 38).

Religiusitas Islam, dimensi penghayatan dalam *pada* (bait) 23 berisi kristalisasi nilai beriman dan bertakwa. Pengarang dalam bait ini menjelaskan mengenai langkah terakhir yang ditempuh seseorang dalam mendekatkan diri kepada Tuhannya, yaitu *sembah rasa*. Hal ini terdapat pada baris ketiga, yaitu *sembah rasa karasa wosing dumadi*. Seorang hamba dalam tahap ini telah mampu menemukan makna dari diciptakannya ia oleh Sang Pencipta di dunia ini. Ia tidak lagi memerlukan petunjuk dari luar karena seluruh jiwa dan raganya telah diserahkan atau mendekat pada Tuhan. Sependapat dengan Ismawati (2016: 45), bahwa *sembah rasa*, identik dengan ma'rifat, yaitu kesatuan jasmani dan raga sesuai dengan kehendak Tuhan.

Religiusitas Islam, penghayatan dalam *pada* (bait) 30 berisi kristalisasi nilai beriman bertakwa. Baris ini menjelaskan keadaan yang dirasakan oleh seseorang yang telah mencapai tahap *sembah jiwa* akan. Seolah-olah orang tersebut telah menyatu dengan Tuhan Yang Maha Kuasa, merasakan kehadiran Tuhan dalam setiap langkah dalam kehidupannya. Hal tersebut dijelaskan pada baris pertama *endi manis endi madu*, yang artinya kehidupan itu dianalogikan seperti madu dan manisnya, tidak dapat dipisahkan. Demikian juga Tuhan dan alam semesta, semuanya diliputi oleh Dia, tak ada yang berada di luar-Nya (Chodjim, 2016: 395).

Dimensi Pengetahuan Agama

Dimensi Pengetahuan Agama dalam *Serat Wedhatama pupuh Gambuh* (SWPG) terdistribusi pada *pada* (bait) ke 18 *gatra* (baris) 4. Religiusitas Islam, dimensi pengetahuan agama dalam *pada* (bait) 18 merupakan kristalisasi dari nilai beriman bertakwa. Nilai tersebut disisipkan pengarang dalam baris keempat, yaitu *den kandel kumadel kulup*, yang mempunyai maksud untuk memberikan nasehat kepada anak dan rakyatnya agar senantiasa belajar dan belajar untuk menambah keimanan kepada *Sang Hyang Manon*. Langkah-langkah untuk menambah keimanan seseorang dalam bait ini adalah dengan melakukan segala tindakan sesuai

hukum alam dan hati yang bersih. Hal tersebut seperti yang dikemukakan oleh Chodjim (2016: 358), bahwa sebagai makhluk kita tidak perlu berebut kebenaran untuk diri kita sendiri atau untuk Tuhan kita, karena yang perlu kita lakukan adalah melakukan laku lahir dan batin secara benar. Laku lahir yang benar adalah tindakan yang tidak melanggar hukum alam dan laku batin yang benar adalah tindakan yang kita lakukan berasal dari hati yang bersih, tulus, ikhlas, dan tanpa pamrih.

Dimensi Pengamalan

Dimensi Pengamalan dalam *Serat Wedhatama pupuh Gambuh* (SWPG) terdistribusi pada *pada* (bait) ke 5 *gatra* (baris) 3; *pada* (bait) ke 24 *gatra* (baris) 1; *pada* (bait) ke 26 *gatra* (baris) 2,3,4,5. seperti penjelasan di bawah ini.

Religiusitas Islam, dimensi pengamalan ditemukan dalam *pada* (bait) 5 yang merupakan kristalisasi dari nilai beriman dan bertakwa. Hal ini dapat dilihat pada baris ketiga, yaitu *ngarep arep urub arsa den kurebi*. Manusia dalam tahap ini berhap dan berusaha untuk mendapatkan anugerah dari Tuhan, akan tetapi cara yang dilakukan salah. Manusia justru tergesa-gesa dan menjadi gelap mata. Ilmu agama yang seharusnya dipelajari secara mendalam, dewasa ini justru banyak orang yang mempelajari hanya sampai di permukaannya saja, namun sikap hidup layaknya seperti seorang yang telah mempunyai ilmu agama yang dalam. Artinya, kesabaran dan ketabahan adalah modal utama dalam menggapai niat kebaikan, apalagi berkenaan hubungan relasi antara hamba dengan Tuhannya. Untuk mencapai pemahaman mengenai sifat Tuhan atau membina hubungan yang dekat dengan Tuhan, perlu proses dan tahapan yang panjang untuk mencapai pemahaman tersebut. Maka kunci untuk mencapai tujuan tersebut tidak lain adalah sabar dengan memulai mengenal diri sendiri dahulu. Hal ini dikuatkan oleh Chodjim (2016: 302), bahwa Tuhan tidak dapat dicari, karena Dia bukan sesuatu. Dia meliputi segala sesuatu, sehingga untuk mengenal-Nya manusia harus bersabar mengenal dirinya terlebih dahulu.

Religiusitas Islam, dimensi pengamalan dalam *pada* (bait) 24 berisi kristalisasi nilai

beriman bertakwa. Nilai tersebut disisipkan pengarang pada baris pertama dan kedua, yaitu *kalamun durung lugu, aja pisan wani ngaku aku*. Baris tersebut mengandung sebuah perintah untuk senantiasa jujur dengan kemampuan/ilmu yang dimiliki, tidak diperoleh untuk menipu/menyombongkan diri. Sebuah sifat jujur hendaknya dimiliki seseorang yang memiliki keimanan dan ketakwaan dalam hatinya. Sikap menyombongkan diri dengan ilmu yang dimiliki akan menjadi penghalang jalan spiritualnya dalam laku *sembah rasa*. Hal tersebut diperkuat oleh Chodjim (2016: 380), dalam ungkapan “*jangan dipuji sebelum teruji*”. Seseorang itu tak perlu dipuji atau melakukan pengakuan atas apa yang dicapai atau dijalani, cukup mengikuti semua kehidupan dengan yakin bahwa semua yang dijalannya merupakan tuntunan langsung oleh Tuhannya.

Religiusitas Islam, dimensi pengamalan dalam *pada* (bait) 26 berisi kristalisasi nilai beriman. Nilai tersebut disisipkan pengarang dalam baris kedua hingga kelima. Sifat yang disebutkan oleh pengarang dalam baris tersebut merupakan representasi dari manusia yang kuat keimanannya. Baris kedua, yaitu *'kudu sentosa ing budi teguh'* mengajarkan manusia untuk senantiasa memiliki keteguhan budi pekerti. Baris ketiga, yaitu *'sarta sabar tawekal legaweng ati'* mengajarkan manusia agar senantiasa memperbanyak sifat sabar, tawakal, dan ikhlas. Baris keempat, yaitu *'trima lila ambeg sadu'* mengajarkan manusia untuk belajar menerima dan ikhlas dengan apa yang Tuhan gariskan untuknya. Selanjutnya baris kelima, yaitu *'weruh wekasing dumados'* mengajarkan manusia agar senantiasa mengingat untuk apa manusia diciptakan, tidak lain hanyalah untuk beribadah kepada Tuhan Yang Mahakuasa. Beberapa kutipan di atas lebih menunjukkan pada dimensi *effect* pada religiusitas Islam.

SIMPULAN

Berdasarkan pembahasan di atas, maka dapat ditarik simpulan bahwa dalam *Serat Wedhatama pupuh Gambuh* mengandung dimensi religiusitas secara komplit dengan terdistribusi merata. Secara terperinci urutan distribusi dimensi

yang terbanyak dalam *Serat Wedhatama pupuh Gambuh* di atas adalah dimensi praktik, dimensi penghayatan, dimensi pengamalan, dimensi keyakinan dan dimensi pengetahuan. Dimana dimensi-dimensi religiusitas tersebut baik digunakan sebagai sarana dalam penanaman nilai karakter untuk generasi bangsa dalam rangka menjawab keadaan masyarakat yang berada pada dekulturasi dan derelegiusitas

DAFTAR PUSTAKA

- Agustin, □Dyah S. Y. (2011). Penurunan rasa cinta budaya dan nasionalisme generasi muda akibat globalisasi. *JURNAL SOSIAL HUMANIORA*, 4(2), 177–185. □
- Atmosuwito, S. (2010). *Perihal Sastra dan Religiusitas dalam Sastra*. Bandung: Sinar Baru Algensindo.
- Azmy, R., Haryono, & Utanto, Y. (2017). Legitimasi Budaya Lokal Islam dalam Pengembangan Kurikulum Pendidikan Agama. *Indonesian Journal of Curriculum and Educational Technology Studie*, 5(2), 77–89.
- Bakri, S. (2014). Kebudayaan Islam Bercorak Jawa: Adaptasi Islam dalam Budaya Jawa. *DINIKA*, 12(2).
- Birsyada, □Muhammad I. (2020). Sufism Ethics in Javanese Aristocracy: A Historical Perspective. *International Journal of Innovation, Creativity, and Change*, 11(10), 267–286. □
- Chodjim, A. (2016). *Serat Wedhatama For Our Time: Membangun Kesadaran untuk Kembali ke Jati Diri*. Tangerang: Penerbit BACA.
- Indhiarti, T. R., Budi, S. U., & Winarni, I. (2018). Revealing A Javanese Identity Of Prayer In The Wedhatama Through Semantic Proposition. *Kajian Linguistik dan Sastra*. <https://doi.org/10.23917/cls.v2i2.6734>
- Indra, H. (2016). *Pendidikan Islam Tantangan & Peluang di Era Globalisasi*. Yogyakarta: Deepublish.
- Ismawati, □Esti. (2016). Religiosity in Wedhatama by KGPAA Mangkunegara IV: An Education Model A La Javanese Culture. *International Journal of Active Learning*, 1(2), 38–48. □
- Kemendiknas. (2010). *Desain Induk Pendidikan Karakter*. Kementerian Pendidikan Nasional Republik Indonesia.
- Khotib, K., & Mubin, M. U. (2019). Tazkiyāt Al-Nafs Melalui Pendekatan Tasawuf Dan Fikih Dalam Membangun Kesalehan Sosial Dan Relegiositas Masyarakat. *IBDA: Jurnal Kajian Islam Dan Budaya*, 17(2), 193–213.
- Koentjaraningrat, K. (2010). Manusia dan kebudayaan di Indonesia. [Humans and culture in Indonesia]. Jakarta: Djambatan.
- Kurnialoh, N. (2015). Nilai-Nilai Pendidikan Agama Islam Dalam Serat Sastra Gendhing. *IBDA: Jurnal Kajian Islam Dan Budaya*, 13(1), 98–113.
- Mangkunagoro IV, K. G. P. A. A. (1979). *Terjemahan Wedhatama (Yayasan Mangadeg Surakarta)*. Jakarta: Pradnya Paramita.
- Melina. (2016). Peranan Budaya Dalam Pembangunan Manusia Indonesia. *Jurnal Ilmiah "Dunia Ilmu,"* 2(4).
- Miles, M. B., & Huberman, A. M. (2009). *Analisis Data Kualitatif*. Jakarta: UI-Press.
- Moleong, L. J. (n.d.). *Metode Penelitian Kualitatif*. Jakarta: PT. Remaja Rosdakarya.
- Muali, C. (2017). Rasionalitas Konsepsi Budaya Nusantara dalam Menggagas Pendidikan Karakter Bangsa Multikultural. *Jurnal Islam Nusantara*, 1(1), 105–117.
- Munandar, S. A. dan A. A. (2020). Ajaran Tasawuf Dalam Serat Wedhatama Karya K.G.P.A.A Mangkunegara IV. *Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin*, 10(1), 51–75. <https://doi.org/https://doi.org/10.36781/kaca.v10i1.3064>
- Mustari, M., & Rahman, M. T. (2014). *Nilai Karakter Refleksi untuk Pendidikan*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Najoan, D. (2020). Memahami Religiusitas dan Spiritualitas Di Era Milenial. *Edicatio Christi*, 1(1).
- Nurgiyantoro, B. (2014). Penggunaan Ungkapan Jawa dalam Kumpulan Puisi Tirta Kamandanu Karya Linus Suryadi (Pendekatan Hermeneutik Syariat), 13(2).
- Putri, L. A. (2020). Dampak Korea Wave Terhadap Prilaku Remaja Di Era Globalisasi. *Al-Ittizaan: Jurnal Bimbingan Konseling Islam*, 3(1), 42–48.
- Putro, R. P., Rohmadi, M., Rakhmawati, A., & Saddhono, K. (2019). Religion Caste Inside Sembah Catur on Serat Wedhatama, Pupuh Gambuh made by KGPAA Mangkunegara IV. In *Proceedings of the 1st Seminar and Workshop on Research Design, for Education, Social Science, Arts, and Humanities* (p. 182). European Alliance for Innovation.

- Rahmaniar, F. S., Suyitno, Supana, & Saddhono, K. (2020). Keselarasan Kearifan Lokal Dengan Nilai Keislaman Pada Tradisi Labuhan Gunung Kombang di Kabupaten Malang. *Urnal SMART (Studi Masyarakat, Religi, Dan Tradisi)*, 6(1), 113–125.
- Rohmadi, M. (2018). Strategy of Speech and Implementation of Principle of Decency on Social Media As a Medium to Maintain Diversity of Multicultural Society in the Republic of Indonesia. In *The 1st International Seminar on Language, Literature and Education* (pp. 647–656). KnE Social Sciences. <https://doi.org/10.18502/kss.v3i9.2729>
- Rustan, E. (2020). Budaya Leluhur dalam Memperkukuh Tatanan Masyarakat di Era Globalisasi. In *PROSIDING: Seminar Internasional Pemertahanan Identitas Masyarakat Multikultural di Era Globalisasi* (pp. 79–86). Surabaya: Universitas PGRI Adibuana Surabaya, Balai Bahasa Surabaya, dan Himpunan Pembina Bahasa Indonesia.
- Siti Mujibatun. (2013). Konsep Sembah Dan Budi Luhur Dalam Ajaran Mangkunagara Iv Dan Relevansinya Dengan Hadis Nabi. *Al-Tahrir*.
- Soemardjan, S., & Soemardi, S. (1964). *Setangkai bunga Sosiologi*. Jakarta: Penerbit Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia.
- Sriwilujeng, D. (2019). *Panduan Implementasi Penguatan Pendidikan Karakter*. Jakarta: Penerbit Erlangga.
- Stark, R., & Glock, C. Y. (1966). *Religion and society in tension*. Chicago: University of California.
- Suharyanto, A. (2015). Pendidikan dan Proses Pembudayaan dalam Keluarga. *JUPIIS: Jurnal Pendidikan Ilmu-Ilmu Sosial*, 7(2), 162–165.
- Sumbulah, U. (2015). Islam Jawa dan Kulturasi Budaya: Karakteristik, Variasi, dan Ketaatan Ekspresi. *EL-HARAKAH*, 14(1).
- Suneki, S. (2012). Dampak globalisasi terhadap eksistensi budaya daerah. *CIVIS*, 2(1).
- Susetya, W. (2010). *Sembah Raga hingga Sembah Rasa: Menemukan Hakikat dalam Praktik Penghambaan*. Yogyakarta: Penerbit Kreasi Wacana.
- Sutopo. (2006). *Metode Penelitian Kualitatif*. UNS Press.
- Ulum, B. (2014). Islam Jawa: Pertautan Islam dengan Budaya Lokal Abad Ke XV. *Jurnal Pusaka*, 2(1), 28–42.
- Wardani, D. A. (2020). Ritual Ruwatan Murwakala Dalam Religiusitas Masyarakat Jawa. *Jurnal Widya Aksara*, 25(1).
- Zakub, R., Widodo, S. T., & Setiawan, B. (2018). The Relevance Between Javanese Pitutur Luhur and Islam Religiosity. *IBDA: Jurnal Kajian Islam Dan Budaya*, 16(1), 148–164.
- Zuriah, N. (2008). *Pendidikan Moral dan Budi Pekerti dalam Perspektif Perubahan*. Jakarta: PT Bumi Aksara.

Ritual Domestikasi Padi Lokal dalam Budaya Sasak-Lombok¹

Rituals of Local Rice Domestication in Sasak-Lombok Culture

Saharudin

Universitas Mataram,
din_linguistik@unram.ac.id

Artikel disubmit : 31 Mei 2020
Artikel direvisi : 27 Juli 2020
Artikel disetujui : 30 Desember 2020

ABSTRACT

The rice plant for Indonesia, especially in Lombok, is considered unique, not only as a production crop but also as a sacred plant. From the process of planting to harvesting, this plant is treated specially with rituals with religious nuances. This study aims to describe the socio-cultural symptoms of local rice domestication rituals among traditional farmers in Lombok. Based on this description, it is hoped that the views, knowledge, values, and rules will become the reference for the behavior of the rural Sasak people as growers of local rice types. The approach used to achieve this goal is a phenomenological approach. Primary data of this study were obtained through in-depth interviews (structured and non-structured to informants) and participatory observation. The results showed that the local rice domestication ritual is a form of awareness of the cultural-religious views of the local community by combining local knowledge and religious knowledge (Sufistic teachings, as represented in the mantra of planting rice and the concept of pare anak iwoq or orphan rice in pare pemol or rice starter/marker) as a manifestation of the awareness of the Supreme Being and the cosmos. This awareness of the Supreme Being and the universe becomes a reference for local farmers in their behavior, especially in agriculture. With these two types of consciousness, they are guided and directed toward safety, security, and balance.

Keywords: ritual; Sasak culture; rice domestication; consciousness

ABSTRAK

Tanaman padi bagi masyarakat Indonesia, khususnya di Lombok dipandang istimewa, tidak saja sebagai tanaman produksi tetapi juga tanaman sakral. Dari proses tanam hingga panen, tanaman ini diperlakukan khusus bahkan dengan ritual-ritual tentu dengan nuansa keagamaan. Kajian ini bertujuan untuk mendeskripsikan gejala sosial budaya ritual domestikasi padi lokal pada kalangan petani tradisional di Lombok. Berdasarkan deskripsi tersebut diharapkan bisa diketahui pandangan-pandangan, pengetahuan, nilai-nilai, dan aturan-aturan yang menjadi acuan berperilaku masyarakat Sasak agraris sebagai penanam jenis padi lokal. Pendekatan yang dipakai untuk mencapai tujuan tersebut adalah pendekatan fenomenologis. Data primer penelitian ini diperoleh melalui wawancara mendalam (terstruktur dan non-terstruktur kepada para informan) dan observasi partisipasi. Hasil deskripsi menunjukkan bahwa ritual domestikasi padi lokal adalah bentuk kesadaran pandangan kultural-keagamaan masyarakat setempat dengan menggabungkan pengetahuan lokal dan pengetahuan keagamaan (ajaran sufistik, seperti yang terepresentasikan pada mantra menanam padi dan konsep pare anak iwoq 'padi yatim-piatu' dalam pare pemol 'padi pemula/penanda') sebagai wujud kesadaran tentang Wujud Tertinggi dan kosmos. Kesadaran tentang Wujud Tertinggi dan kosmos ini menjadi acuan petani setempat dalam berperilaku, terutama dalam konteks pertanian. Dengan dua jenis kesadaran itu, mereka dibimbing dan diarahkan menuju keselamatan, keamanan, dan keseimbangan.

Kata Kunci : ritual; budaya Sasak; domestikasi padi; kesadaran

¹ Artikel ini merupakan hasil daur ulang terhadap salah satu subbab dari disertasi penulis yang berjudul "Padi dalam Pandangan Masyarakat Sasak-Lombok: Kajian Linguistik Antropologis" di Jurusan Ilmu-Ilmu Humaniora, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada, 2018. Kepada Dr. Suhandano dan Prof. Dr. Marsono disampaikan terima kasih atas bimbingannya.

PENDAHULUAN

Padi adalah jenis makanan pokok di Asia Tenggara, Asia Selatan, dan Asia Timur sehingga jenis tumbuhan ini sangat diistimewakan di kalangan masyarakat agraris. Keistimewaan tumbuhan ini ditandai oleh beragam ritual, mitos, mantra, dan penghormatan dalam setiap budaya masyarakat pendukungnya. Bahkan, ritual-ritual domestikasi padi pada berbagai suku bangsa di kawasan tersebut dikaitkan dengan beragam kepercayaan dan agama masyarakat tempat dibudidayakannya (Winstedt, 1929; Hiên, Nguyễn Xuân, 2004; Ohnuki-Tierney, 1995; Sartini, 2012; Sartini & Luwiyanto, 2020). Misalnya, masyarakat Orissa, bagian timur pantai India, mengaitkan budidaya padi dengan kepercayaan mereka terhadap Dewi Lakshmi (dewi kesuburan) dalam wujud ritual benih padi sehingga terlihat jelas relasi berbagai ritus yang mengiringi budidaya padi dengan praktik-praktik keagamaan umat Hindu, terutama unsur Brahmanisme (Misra, 1966). Ritual domestikasi padi di pulau Leyte dan Samar, Filipina dikaitkan dengan kepercayaan animisme dan agama Kristen-Katolik sehingga memunculkan dua corak ritual budidaya padi, yakni *the animistic rice ritual* dan *the christianized rice ritual* (Arens, 1957). Masyarakat Dayak Loksado, Hulu Sungai Selatan, Kalimantan Selatan mengaitkan budidaya padi dengan sistem *Religi Aruh* sehingga muncul mitos bahwa “*Aruh* sebagai penjaga beras” (Soehadha, 2014).

Sementara itu, dalam konteks dari mana tanah asal dan kapan mulai dibudidayakan padi masih menjadi perdebatan di kalangan arkeolog, antropolog, sejarawan, ahli etnobotani, dan sebagainya. Salah satu jawaban yang bisa dikemukakan tentang awal mula domestikasi padi datang dari ahli bahasa. Mengenai kapan padi itu dibudidayakan oleh satu penduduk kepulauan, secara kebahasaan, (Sagart, 2003; Sagart, 2011) berpandangan bahwa ini sangat erat kaitannya dengan kemunculan leksikon tertentu yang diformulasi dalam bahasa tersebut untuk menandai dan menunjukkan kebutuhan penutur yang membudidayakan dan mengonsumsi jenis tumbuhan tersebut. Dalam bahasa-bahasa rumpun Austronesia, paling tidak ada tiga leksikon yang sangat awal untuk

mendokumentasikan makna ‘padi’, yakni **pajay* ‘padi/gabah’, **semay* ‘nasi’, dan **bêras* ‘beras’.

Leksikon-leksikon yang mengacu pada makna padi tersebut menyebar ke Nusantara menjadi *pade*, *padi*, *pare*, *pari*, *page*, *ême*, *mêniq*, *bêras*, dan sebagainya. Sebagai contoh dalam konteks masyarakat Sasak-Lombok, leksikon *pare/pade* ‘padi gabah’, *bêras/mêniq* ‘beras’, dan *ême/nasiq* ‘nasi’ adalah bentuk leksikon yang dominan digunakan. Mengacu pada data bahasa ini, bisa diasumsikan bahwa padi di Lombok (jika mengikuti teori difusi kebudayaan) berasal dari penutur bahasa Melayu bagian barat Indonesia. Dengan demikian, kapan mulai dibudidayakan padi oleh etnis tertentu di suatu daerah (kemungkinan besar) dapat ditelusuri dari kapan pemisahan dan pembentukan leksikon baru untuk mengacu pada makna padi tersebut muncul.

Seiring kedatangan Islam dan menjadi agama resmi mayoritas kalangan petani di Nusantara, beragam ritual terkait padi pun mengalami perubahan corak dan spirit. Hal ini terutama dengan dimasukkannya konsep-konsep Islam dalam mitos, simbol, dan mantra-mantra terkait kejadian dan domestikasi padi. Misalnya, mantra-mantra untuk mulai menanam benih padi, sudah dimasuki oleh konsep-konsep Islam seperti konsep tentang *Nabi Allah Adam*, *tanduran Allah* ‘cahaya/rezeki Allah’, *kabirang* ‘doa *iftitah*/pembuka salat’, dan sebagainya. Misalnya mitos tentang kejadian padi yang berasal dari potongan tubuh putra Nabi Adam di Aceh (Abdullah, 1993), benih padi berasal *Nur Hayatullah*, *Nur Hayati*, dan *Nur Muhammad* untuk konteks Dayak-Muslim di Kalimantan Barat (Amin, 2013). Benih padi berasal dari potongan tubuh anak perempuan Nabi Adam untuk konteks Lombok bagian Selatan. Begitu pula dalam mantra-mantra pengusir hama, sangat banyak ditemukan ayat-ayat al-Qur’an yang dipenggal dan dimodifikasi dengan bahasa lokal atau bahasa Kawi (Jawa Kuno) (Fathurrahman, 2013; Alfianoor, 2017; Lestari & Javanti, 2020).

Fenomena tersebut menarik untuk dilihat dari segi perspektif fenomenologis, terutama fenomenologi agama. Studi fenomenologis dimaksudkan untuk menggambarkan dengan seutuh mungkin fenomena sosial-budaya

berdasarkan pada pengetahuan/pandangan subjek yang diteliti. Asumsi dasarnya, yakni manusia adalah makhluk yang mempunyai kesadaran dan pengetahuan atas apa yang dikerjakannya, serta memiliki tujuan-tujuan berkaitan dengan perbuatannya (Ahimsa-Putra, 2012). Oleh karena itu, rumusan masalah utama dalam tulisan ini adalah bagaimana pandangan masyarakat Sasak-Lombok tentang ritual budidaya padi lokal dan kesadaran seperti apa yang melatarinya.

Berkaitan dengan hal tersebut, konteks tulisan ini membicarakan berbagai hal terkait dengan ritual adat-keagamaan pertanian padi lokal masyarakat Sasak Lombok (khususnya di kecamatan Jerowaru, Lombok Timur dan sekitarnya). Pembicaraan mencakup ritual prasiklus pembibitan dan penanaman *pare*; ritual pembibitan, penanaman, dan panen; serta acara pascapanen (*pêriq pare*). Gambaran tentang semua hal tersebut bertujuan untuk menghadirkan kembali gejala yang ada di luar diri manusia, sebagaimana gejala tersebut merepresentasikan dirinya di hadapan manusia. Dengan demikian, fenomena ritual domestikasi padi lokal dipahami sebagai sebuah fenomena yang muncul dari kesadaran kolektif (*collective consciousness*) atau bersifat sosial dari masyarakat setempat.

KERANGKA TEORI

Kerangka teori yang dipilih sebagai kompas analisis dalam kajian ini adalah fenomenologi agama, yakni sebuah kesadaran mengenai: (a) adanya dunia yang berlawanan—gaib dan empiris—dan (b) bagaimana manusia sebagai bagian dari dunia empiris (c) dapat menjalin hubungan simbolik dengan dunia gaib tersebut (Ahimsa-Putra, 2012). Definisi konseptual ini menyiratkan bahwa “kesadaran” dalam fenomena agama dapat bersifat individu dan dapat pula bersifat kolektif. Kesadaran yang bersifat individu akan menempatkan agama sebagai suatu kesadaran yang bersifat pribadi, menekankan pada pandangan-pandangan atau pengetahuan-pengetahuan yang bersifat individual sehingga mendorong munculnya perilaku-perilaku yang khas, yang individual. Sebaliknya, sebagai sebuah

kesadaran bersama, deskripsi fenomenologis menekankan pada kesadaran atau pengetahuan-pengetahuan yang bersifat kolektif, sehingga mendorong perilaku-perilaku kolektif pula.

Berikutnya, kesadaran tentang yang gaib dan yang empiris. Kesadaran ini dapat dibangun dari ciri-ciri dua dunia tersebut, sifat-sifat, dan berbagai makhluk yang menghuninya. Deskripsi fenomenologis mengenai dunia gaib ini dapat berpusat pada unsur-unsur, sifat-sifat dan keadaan dunia tersebut sebagaimana diketahui, disadari, dan diyakini oleh seorang individu (kesadaran individu) atau oleh jama'ah/umat (kesadaran kolektif).

Lebih lanjut (Ahimsa-Putra, 2012) menjelaskan bahwa deskripsi fenomenologis mengenai dunia empiris akan selalu dihubungkan dengan dunia gaib. Sebab deskripsi fenomenologis tentang dunia empiris tanpa dihubungkan dengan dunia gaib akan menjadikan deskripsi tersebut ketiadaan spektrum keagamaannya. Sama halnya dengan deskripsi dunia gaib, deskripsi dunia empiris juga dapat bersifat individu maupun bersifat kolektif. Unsur-unsur dunia empiris yang bersifat keagamaan adalah simbol-simbol di dunia empiris yang berhubungan dekat dengan dunia gaib, seperti tokoh-tokoh keagamaan, pelaku-pelaku kegiatan keagamaan, ritual atau ibadah, pesan-pesan yang disampaikan ke dunia gaib, seperti doa dan mantra.

Definisi fenomenologis tentang agama memuat kesadaran tentang komunikasi dunia gaib dan dunia nyata. Relasi dua dunia tersebut hanya dimungkinkan apabila ditempatkan dengan peran manusia, karena hanya manusialah makhluk yang dapat memberikan makna. Peran manusia sebagai penghubung dunia gaib dan dunia nyata, memerlukan perangkat komunikasi yang berupa simbol-simbol, baik yang berwujud material, *behavioral*, maupun *ideasional*. Simbol-simbol yang digunakan manusia pada dunia lahir untuk berkomunikasi dengan dunia gaib inilah yang disebut *simbol-simbol keagamaan* (Ahimsa-Putra, 2012: 26).

Secara metodologis, kajian ini berpedoman pada: *pertama*, perhatian utama peneliti diarahkan pada kesadaran, pengetahuan subjek yang diteliti, mengenai perilaku atau

tindakan dan pandangan-pandangannya tentang ritual budidaya padi lokal lewat perspektif subjek yang diteliti/*tineliti*. Dalam konteks ini masyarakat Sasak-Lombok, petani padi lokal di wilayah Jerowaru, Lombok Timur. Pandangan-pandangan mereka inilah yang kemudian dipaparkan dengan sebaik-baiknya, selengkap-lengkapnya, senatural mungkin sesuai dengan apa yang dimaksudkan oleh *tineliti*. Pandangan-pandangan tersebut diperoleh melalui wawancara dan observasi-partisipan. *Kedua*, peneliti tidak menggunakan pandangan-pandangan atau norma-normanya sendiri untuk menentukan pandangan-pandangan mana yang benar atau yang salah walaupun hasil yang diperoleh menunjukkan ada beberapa variasi atau pola pandangan-pandangan yang berbeda-beda. *Ketiga*, peneliti tidak mengemukakan pandangan-pandangan sendiri yang mungkin berlawanan dengan pandangan-pandangan *tineliti*, sehingga dapat mengganggu hubungan di antara mereka, atau dapat memengaruhi keaslian pandangan-pandangan *tineliti*. Pedoman yang dipegang dalam hal ini adalah tujuan membongkar pandangan, keyakinan, atau kesadaran kolektif masyarakat setempat terkait dengan fenomena ritual tersebut.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini bersifat kualitatif, sehingga langkah-langkah (prosedural) dalam pengumpulan data primer memuat: jenis-jenis ritual, istilah-istilah, mantra, dan peristiwa budaya yang menyertai domestikasi padi lokal. Pada kegiatan wawancara, baik wawancara terstruktur dan non-terstruktur, peneliti melakukan wawancara dengan informan kunci utama, informan kunci, dan informan pendukung.¹ Informan kunci utama adalah orang tua yang dituakan atau *toaq lokaq* (karena ilmu dan wawasannya tentang budaya Sasak) dan dijadikan rujukan oleh komunitas setempat. Informan kunci ialah informan yang masih aktif menanam padi lokal dan mengetahui mantra serta ritual domestikasi padi lokal. Sementara informan pendukung adalah orang yang sudah

tidak membudidayakan padi lokal lagi atau tidak menjalankan ritual lagi saat menanam padi. Selain itu, pemerolehan data primer juga didapatkan melalui observasi partisipan, yakni dengan menyaksikan dan melibatkan diri langsung pada beberapa peristiwa budaya yang terkait domestikasi padi. Misalnya, mengikuti acara selamatan kerbau/sapi sebelum dipakai untuk membajak sawah, acara selamatan padi sebelum disimpan, dan sebagainya.

Lokasi pengambilan data penelitian ini dipusatkan di desa Batu Nampar dan desa Jerowaru, Kecamatan Jerowaru, Kabupaten Lombok Timur, Nusa Tenggara Barat. Alasan pemilihan lokasi ini karena di dua desa tersebut masih ditemukan penanaman jenis padi lokal dengan beragam ritualnya. Di samping itu, pengambilan data (sebagai pembanding) juga dilakukan di beberapa lokasi di Kabupaten Lombok Tengah dan Lombok Barat (daerah dengan dialek bahasa Sasak yang berbeda). Ini dimaksudkan untuk mengetahui ada atau tidaknya varian ritual dan mantra tertentu terkait domestikasi padi lokal. Selain itu, juga untuk mengetahui variasi dialektal istilah-istilah terkait domestikasi padi lokal dalam bahasa Sasak.

Selanjutnya, analisis data dilakukan dengan cara klasifikasi dan sistematisasi beragam ritual terkait domestikasi padi lokal. Ini dilakukan untuk mengetahui kategori-kategori dari beragam unsur dalam ritual domestikasi padi. Analisis data berikutnya dilakukan dengan cara mendeskripsikan ulang pandangan emik tentang suatu konsep atau istilah dan simbol berkenaan dengan ritual-ritual pada setiap tahapan domestikasi padi lokal. Ini dimaksudkan untuk dapat memahami perangkat pengetahuan yang bersifat sosial yang dipakai oleh masyarakat setempat dalam memandang dunia budidaya padi lokal. Perangkat pengetahuan tersebut tercermin dalam keteraturan sistem klasifikasi ritual tentang domestikasi padi.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Pola suatu kebudayaan akan selalu berkaitan dengan beragam aspek. Misalnya, asal-muasal, pemikiran kosmologis, realitas empiris di lingkungannya dan keyakinan masyarakat

¹Pencantuman nama-nama informan dalam tulisan ini berdasarkan izin dari yang bersangkutan.

pendukungnya, yang kesemuanya itu melahirkan perilaku antropologis (Fathurrahman, 2016: 19).

Dalam bidang pertanian padi, masyarakat Sasak di dua desa lokasi penelitian ini memiliki berbagai ritual adat dan keagamaan yang mengiringi dan menyatu dalam sistem pertanian padi mereka. Ritual adat ini dilakukan terutama saat mereka masih aktif menanam jenis padi lokal. Berbagai jenis ritual adat dan keagamaan tersebut telah memunculkan kategorisasi yang tergolong kompleks, sehingga proses pertanian padi dalam masyarakat Sasak (petani tradisional) tidak terlepas dari upacara ritual-adat. Ritual-ritual ini dilakukan untuk menjaga keseimbangan alam yang ada pada lingkungan aktivitas kolektifnya itu, sehingga apa yang diinginkan dapat tercapai.

RITUAL PRA PEMBIBITAN DAN PENANAMAN PADI

Masyarakat Sasak, petani padi lokal dan pemilik kerbau atau sapi pembajak sawah (sebelum datang teknologi pertanian modern), terlebih dahulu mengadakan ritual *sêlamêt* atau *sêdêkah* kerbau atau sapi sebelum dipakai membajak sawah. Upacara *sêlamêt/sêdêkah* hewan ternak biasanya dilakukan pada awal turun hujan. Upacara semacam ini masih dilakukan sampai sekarang di kalangan masyarakat Sasak (di Kecamatan Jerowaru dan sekitarnya).

Di desa Batu Nampar dan Jerowaru yang menjadi basis utama penelitian ini, diperoleh banyak informasi tentang peristiwa *sêlamêt/sêdêkah* kerbau dan sapi. Menurut informan (Amaq Rehatun, Batu Nampar, Jerowaru, 11/1/2015)² sebelum kerbau diturunkan ke sawah untuk membajak (*ngaro*) terlebih dahulu diadakan *sêdêkah kau* 'sedekah kerbau'. Biasanya dilakukan pada *bulan siwaq* 'bulan sembilan' dalam penanggalan masyarakat Sasak

²Informan ini selain seorang petani, juga sebagai *mangku kau* 'pawang kerbau'. Istilah *selamet* dan *sedekah* kerbau/sapi menurutnya berbeda. Istilah *sêlamêt kau/sampi* hanya digunakan untuk *sêlamêtan* kerbau atau sapi pada akhir tahun, yakni setelah panen padi usai (sekitar bulan April). Sementara itu, istilah *sêdêkah kau/sampi* khusus dipakai untuk selamat kerbau atau sapi menjelang awal tahun atau saat mau dipakai untuk membajak sawah. Selain itu, acara *sêlamêt kau/sampi* lebih rumit karena membutuhkan banyak rangkaian ritual dan pirantinya. Sebaliknya, acara *sêdêkah kau/sampi* lebih sederhana.

setempat atau bertepatan dengan bulan Januari. Untuk *sêdêkah* kerbau, bahan-bahan ritual yang harus ada yakni *aiq mên-mên* (terdiri dari air, daun beringin, daun pucuk pandan, dan bunga *rampeq*) dan jajan khusus *sêdêkah kau* berupa *mpok-mpok* 'bertih', *manisiong* 'beras bertih', dan bubur putih yang semuanya dicampur dan diberi air santan dan gula aren.

Jajan *mpok-mpok* dan *manisiong* ini biasanya ditebar di halaman rumah (pemilik kerbau) sebagai bentuk *sêdêkah* kepada makhluk Tuhan yang lain. Sementara *mpok-mpok* dan *manisiong* yang dicampur dengan bubur putih dimakan oleh orang-orang yang hadir dalam acara itu dan sebagian lagi disedekahkan kepada tetangga. Keesokan pagi, sebelum kerbau keluar dari kandangnya, dipercikkan dulu *aiq mên-mên* di kepala kerbau sambil diberikan *sembeq* (hasil kunyahan sirih pinang dan *lango* yang sudah dimantrai oleh *mangku* kerbau) di jidat, pinggang, dan pertengahan punggung hingga ujung ekor kerbau. Setelah itu barulah kerbau boleh digunakan untuk membajak.

Sebagai perbandingan, ritual *sêlamêt turun sampi* juga dilakukan oleh masyarakat di Kecamatan Gerung, Lombok Barat. Ritual *sêlamêt turun sampi* 'selamatan penurunan sapi' di Kecamatan Gerung, yang peneliti ikuti, ini tampak jelas memperlihatkan adanya kontekstualisasi ajaran Islam dengan budaya lokal. Bahan-bahan ritual selamatan penurunan sapi ditaruh dalam wadah *kêraro* dan ember. Dalam *kêraro* terdapat jajan tradisional bernama *kêlêpon*, *sêrabi*, dan *topat*. Jajan *topat* terdiri dari sembilan macam: *topat bêleq*, *topat ninê*, *topat mamê*, *topat dêumur*, *topat kêpalan datu*, *topat têloq*, *topat bêlayak*, *tikêl*, dan *sengkor daun têreng*. Sementara dalam ember berisi *aiq mêl-mêl* 'air penyejuk' (dalam dialek setempat) yang dicampur dengan air hasil rendaman kerak nasi (*aiq kêloko/rêndêm*) dan beragam daun tumbuhan hijau menjalar.

Selesai acara *tahlil*, doa dan acara santap makanan usai, air bekas cuci tangan (*aiq têlêk*) kiai dan jamaah yang hadir dituang ke dalam ember tempat *aiq mel-mel* (*aiq mên-mên* istilah di

wilayah Jerowaru). Setelah itu, acara dilanjutkan dengan pembasuhan naskah lontar yang disebut *takêpan Puspêkrêmê*. Selesai pembacaan lontar, sepasang sapi yang akan dipakai membajak sawah dikeluarkan dari kandang lalu diarahkan menghadap *Gunung Beleq* (Gunung Rinjani yang berada di sebelah utara pulau Lombok) sembari *aiq mel-mel* diusapkan ke seluruh badan sapi. Terakhir, pengalungan sembilan jenis topat pada leher sapi.

Tujuan dari ritual *sêlamêt* atau *sêdêkah* kerbau dan sapi itu untuk memohon keselamatan kepada Wujud Tertinggi. Yakni agar hewan-hewan yang dipakai membajak itu tetap sehat dan kuat selama dipakai membajak, terutama tidak mengalami pincang (*ancak/dempang*) dan tidak malas (wawancara, H. Abdul Muhit, Gerung, 15/11/2014 dan Amaq Rehatun, Batu Nampar, 11/01/2015).

Selain acara *selamet/sedekah* kerbau dan sapi menjelang musim hujan tiba, masyarakat Sasak agraris (di kecamatan Jerowaru dan sekitarnya) juga mengadakan acara *sêdêkah bangkêt* 'sedekah sawah' atau *sêdêkah gumi* 'sedekah bumi'. Ini biasa dilakukan pada *bulan ênêm* dan *bulan pituq* 'bulan enam dan tujuh' (sekitar bulan Oktober dan November) dalam perhitungan mereka. Sebagian masyarakat setempat, hanya melaksanakan *sedekah bangket* ini pada tanggal tujuh dalam bulan tujuh (*tanggan pituq bulan pituq*). Kegiatan ini diikuti oleh keluarga dekat, tetangga, dan seorang kiai kampung yang akan memimpin zikir dan doa. Biasanya, selesai santap makanan mereka menebar sebagian sisa makanan di tengah sawah sebagai sedekah kepada makhluk Tuhan yang lain.

Sedekah sawah atau sedekah bumi ini (bagi pelakunya) tidak hanya sebatas ritual adat semata, tetapi bagi mereka adalah wujud semangat kesadaran berbagi dengan makhluk lainnya. Oleh karena itu, setiap petani (Sasak-Lombok) sadar bahwa semangat kesadaran berbagi harus dijunjung tinggi dan ditradisikan dalam bentuk ritual, sedangkan semangat menguasai dan memiliki (baca: privatisasi) harus disingkirkan.

RITUAL PEMBIBITAN, PENANAMAN, DAN PANEN PADI

Proses pembibitan, penanaman, dan pemanenan padi lokal merupakan satu rangkaian ritual adat yang tidak terpisahkan dalam domestikasi padi lokal oleh masyarakat Sasak. Artinya, ritual-ritual itu dilaksanakan secara berurutan sesuai dengan proses aktivitasnya. Dalam proses pembibitan dilakukan upacara *sêlamêt bineq* 'selamatan bibit' atau *pêturês bineq* 'membangunkan bibit'. Pada proses penanaman terdapat dua rentetan upacara, yaitu upacara *sêlamêt lowong* 'selamatan tanaman padi' atau *rowah bêleq* 'selamatan padi hamil' dan *rowah nunas sêsari/pênamaq sari* 'selamatan memohon saripati padi'. Begitu juga pada proses panen diikuti dengan dua jenis upacara, yaitu *bêdede lowong* 'menghibur dan mendoakan tanaman padi' dan upacara *rowah beoran/bau buyuq* 'selamatan pemanenan induk padi'.

Upacara *Sêlamêt Bineq* dan *Nêlêp*

Ketika mulai turun hujan, masyarakat Sasak, petani padi lokal di kampung akan melakukan berbagai prosesi terkait dengan kegiatan *ngaro-ngareng* 'bercocok-tanam' di sawah. Prosesi ini dimulai dari penyiapan bibit padi (*pêturês bineq*) yang telah disiapkan setahun yang lalu. Padi yang dijadikan bibit biasanya ditaruh dalam lumbung atau tempat khusus di halaman rumah yang disebut *latang* (dibuat dari potongan bambu atau kayu dan disusun berderet di atas tiang berbentuk persegi empat) dan menutupinya dengan jerami. Bibit padi tersebut mulai disiapkan pada *Bulan Ênêm* 'bulan enam' dalam penanggalan masyarakat Sasak agraris. *Bulan Ênêm* merupakan awal musim tahun yang ditandai dengan *tumbuk taun* 'tanda mulai musim hujan'.

Tumbuk taun berarti tanda mulai musim hujan telah muncul. Musim tahun dihitung semenjak munculnya penanda *tumbuk taun* berupa *tumbuk jêlo*. Istilah *tumbuk jêlo* berarti 'matahari menyentuh', dan posisi keberadaannya tegak lurus dengan posisi benda saat siang hari, atau dalam istilah Sasaknya: *panjêng* dan *tunêng* 'tegak-lurus'. Kejadian ini terjadi selama satu hingga dua hari. *Tumbuk jêlo* sebagai penanda

tumbuk taun biasanya terjadi pada tanggal 6, 16, dan 26 *bulan ênêm* dalam penanggalan masyarakat setempat. Setiap tanggal tersebut akan ditempati *tumbuk jêlo* (penanda *tumbuk taun*) selama tiga tahun berturut-turut.

Setelah *tumbuk taun* muncul, petani Sasak tradisional naik ke atas lumbung mempersiapkan bibit padi atau mengambilnya dari *latang* tempat bibit ditaruh secara khusus. Mereka menyapa padi benih tersebut dengan mengucapkan: “*Turês mas sri kuning, turês!*” ‘Bangunlah *mas sri kuning* (sebutan khusus untuk bibit padi), bangunlah!’ Setelah itu benih dibangun sambil dibariskan (*têanjar*) dengan posisi kepala ikatannya di atas. Padi-padi yang akan dijadikan benih ini diturunkan saat hujan sudah mulai turun dan air di telaga atau sungai sudah ada sebagai tempat merendam padi.

Kegiatan selanjutnya adalah *nêlêp*, yakni merendam bibit padi ke telaga atau sungai selama kurang lebih tiga hari tiga malam, sampai terlihat pembelahan pada kulit benih padi. Sebelum benih padi direndam (*têtêlêp*), terlebih dahulu orang yang mau pergi *nêlêp* makan kenyang-kenyang (waktu siang, sekitar pukul 9-11 atau istilah Sasaknya *bêtêngari*). Setelah itu berpakaian rapi sesuai adat Sasak (*bêtamper*, *bêleang*, *bêsapuaq*, dan berbaju bagus). Kemudian, benih padi tersebut dibacakan mantra yang disebut mantra *buk* atau *buk têmbuaq* yang diawali dengan bacaan *basmalah*.

(1)	<i>Buktê kêwalan aran inên buk</i>	‘Bukta kewalan nama ibu buk
	<i>Kabirang aran amên buk</i>	<i>Kabirang</i> nama bapak buk
	<i>Kutindak kutanduk tandan ose</i>	Aku <i>tindak</i> dan tandai dengan tandan <i>ose</i>
	<i>Sidê mandi mêtêrên buk têmbuaq lowong pare.</i>	Mujarablah engkau mantra <i>buk têmbuaq</i> tanaman padi.’

Pembacaan mantra di atas bersamaan dengan penaruhan air *mên-mên* ‘air penyejuk’ yang sudah dicampur atau diramu dalam bejana yang disebut *bun* (bejana berbentuk bundar yang terbuat dari besi, perak, atau tembaga dicampur dengan emas). Isi ramuan dalam *bun* ini berupa irisan kunyit, bawang putih, daun *jonjoq mari*

(mirip dengan daun pare-pare, tapi lebih pipih dan kecil), *kepeng têpong* atau uang logam, dan *têngkulak* ‘batok kelapa’. Air *mên-mên* tadi kemudian disiramkan ke seluruh bibit padi yang mau direndam dengan menggunakan *têngkulak*. Airnya sendiri diambil dari *aiq rendem* (air hasil merendam sisa nasi atau intip dalam *kêmeq*). Irisan kunyit, bawang putih, dan *daun jonjoq mari* tadi diselipkan pada semua ikat kepala benih padi sebagai *bubus* ‘obat boreh’.

Semua jenis piranti yang dipakai dalam membuat air *mên-mên* di atas memiliki makna simbolik; 1) *Kunyiq* ‘kunyit’ (*Coriandrum sativum L.*) bermakna agar buah padi nantinya *kuning-gading* seperti warna kunyit. 2) *Lênsunê* ‘bawang putih’ (*Allium sativum L.*), supaya berasnya putih laksana isi bawang putih. 3) *Daun jonjoq mari*, agar padi tersebut selalu *êmên-bao* ‘sejuk dan segar’. Artinya, tidak mengalami gangguan penyakit/hama selama di sawah hingga dimasukkan ke dalam lumbung. 4) *Kepeng têpong* (uang logam yang berlubang), supaya isi padi berat bagaikan logam. 5) *Têngkulak* ‘takaran beras dari batok kelapa’, merupakan simbol tentang alat yang dipakai untuk memandikan benih padi dan merupakan alat untuk menakarnya di dalam *sêndor* (gentong tempat beras, terbuat dari tanah). Dalam ungkapan Sasaknya: *iê isiq têpandiq, iê isiq têsédok* ‘dimandikan dengan *têngkulak*, ditakar pun dengannya’. 6) *Bun*, adalah simbol terhadap *alang* (lumbung) sebagai tempat penyimpanan padi (Amaq Suharni, wawancara, Batu Nampar, Jerowaru, 17/11/2014).

Setelah prosesi di atas, lalu benih padi direndam. Pada saat direndam, benih padi tersebut dipesan dengan dibacakan mantra *nêlêp bineq* berikut.

(2)	<i>Ane nani yaqm lampaq lalo bêlayar</i>	‘Ayo sekarang engkau akan jalan pergi berlayar
	<i>Tunggang pêrahu bungkêm</i>	(Dengan) menunggang <i>perahu bungkêm</i>
	<i>Êmpat bulan limêm yaq uleq</i>	(Selama) empat bulan dan bulan kelima akan pulang
	<i>Êngka takut ujan angin</i>	Jangan takut hujan dan angin
	<i>Êngka takut guntur têker</i>	Jangan takut petir dan halilintar
	<i>Êngka takut kolo kêrit.</i>	Jangan takut perkutut dan burung apa pun.’

Mantra merendam padi benih tersebut mengasosiasikan *pare* layaknya manusia yang sedang berlayar di tengah samudra luas yang dalam hal ini adalah sawah itu sendiri. Dalam *berlayar* tentu akan ada rasa khawatir akan diterpa bandai, gelombang, dan hujan. Begitu pula dengan tanaman padi (selama di sawah), akan ada beragam tantangan, seperti berbagai jenis burung pemakan biji padi, hujan, angin, petir, dan lainnya. Meskipun demikian, padi benih tersebut diharapkan tetap kuat, tahan, dan tabah mengarungi itu semua sehingga dapat pulang dengan selamat dari pelayarannya.

Upacara Ngampar dan Bait Pêmon

Ketika prosesi *nêlêp* sudah selesai, benih padi tadi telah siap dihampar (*têampar*) di tempat penyiapan bibit yang disebut dengan *pêngamparan*. Dalam tata cara menebar benih padi varietas padi lokal yang bijinya masih menempel di tangkainya, para penebar benih (*pêngampar*) baik laki-laki maupun perempuan berpakaian rapi. Menurut penuturan Inaq Datun (salah seorang informan yang pernah menjadi tukang *ampar* benih varietas padi lokal), mereka berpakaian panjang hingga menyentuh lumpur. Pakaian yang terjulur ke lumpur ini disebut *bendang dalêm* ‘kain dalam’ sedangkan pakaian yang tidak boleh basah atau tersentuh lumpur disebut *bendang luah* ‘kain luar’. Baju dan penutup kepalanya juga harus rapi. Rambutnya diselipi *kêmbang gadung*, *pudak*, atau kembang-kembang harum lainnya. Ini sebagai bentuk penghormatan kepada padi yang sedang ditebar.

Setelah bibit padi siap ditanam di sawah, para wanita dan juga kaum pria mencabut benih

di *pêngamparan*, kegiatan ini disebut *ndeas*. Dalam kegiatan *ndeas* ini, para bujangan sering datang untuk membantu mencabut benih atau mengangkutnya ke sawah yang akan ditanami. Kegiatan seperti ini disebut *ngujang*.

Sementara itu, dalam waktu yang bersamaan dengan kegiatan *ndeas*, pemilik sawah terlebih dahulu melakukan prosesi pra-penanaman padi yang disebut *bait mansê* (penentuan awal masa tanam). Dalam melakukan *bait mansê* terlebih dahulu ditancapkan ranting pohon yang masih lebat daunnya sebagai penanda. Jenis pohon yang lazim digunakan untuk mengawali *bait mansê* adalah *daun bêrorê*, *daun bambang*, dan *daun jarak jamaq* (*jarak gele*), baru kemudian ditanami bibit padi sebagai *pêmbait mansê* yang lazim disebut *pêmon* (*pêmol*—dalam dialek Sasak yang lain) ‘padi pemula’ (Salmun, wawancara, Jerowaru, 6/10/2014). Pada saat *bait mansê* ini terlebih dahulu dibacakan mantra *pêmbait mansê* berikut.

(3)	<i>Aneh yaq kêsodoqm êmpat bulan</i>	‘Marilah saya menitipkanmu selama empat bulan
	<i>Leq bungkak Nabi Allah Adam,</i>	Di atas “punggung Nabi Allah Adam”,
	<i>Lemaq aluqm isiq kau birêng mundung, bêkupak selakê</i>	Nanti saya menjemputmu dengan “kerbau hitam polos”, <i>bêkupak</i> (bertelapak kaki) uang selaka
	<i>Jiwanggê bêrelong sutêrê, bêrate sêlakê.</i>	<i>Jiwanggê</i> berekorkan kain sutera, berhati uang selaka.’

Berdasarkan penuturan dan pengalaman informan, cara menanam padi yang dijadikan padi pemula atau *pare pêmon* di kalangan petani Sasak tradisional hampir sama. Perbedaannya sering terjadi pada jenis ranting pohon yang digunakan untuk menandai penanaman *pare pêmon* dan juga jumlah rumpun padi yang ditancapkan sebagai *pare pêmon* itu sendiri. Meskipun demikian, rata-rata mereka menggunakan angka ganjil sebagai awal dan akhir dalam jumlah rumpun padi yang ditanam sebagai *pare pêmon*, yakni satu hingga sembilan. Satu batang benih padi ditanam di tengah lalu dikelilingi padi yang lain. Batang benih padi yang ditanam sendiri di tengah disebut *pare anak iwuq* ‘padi anak yatim-piatu’.

Pengambilan *bait mansê* ini dilakukan di bagian masuknya air sawah yang paling hulu (*bongkot*), atau dalam istilah Sasak disebut; *pênamaq aiq* ‘jalan masuk air’. Penancangan ranting daun pohon (*bambang, mambên, bêrorê*, atau *jarak gele*) di sisi benih padi yang baru ditanam itu, selain memiliki makna simbolik, yang paling masuk akal adalah ranting pohon tersebut menjadi penangung bagi benih yang baru ditanam. Mereka menyebutnya *bêbaoq* ‘naungan’.

Ketika upacara *bait mansê* sudah selesai (seandainya pada sore hari), kegiatan berikutnya (pada besok pagi) adalah menanam padi secara keseluruhan. Dalam menanam padi secara masif ini, pemilik sawah biasanya memulainya dengan membaca mantra menandung padi (*talêt pare/lowong*).

- | | | |
|-------|--|---|
| (4.a) | <i>Ni ni Adam
yaq sodoq
mas tanduran
Allah,</i> | ‘Ini anak Adam akan
menitipkan tanaman cahaya
nikmat Allah |
| | <i>Silaq têrimaq
mas banyu.</i> | Silakan terima wahai air.’ |
| (4.b) | <i>Ni aku kawin
kamu pare
dêngan tanaq
Wali aiq ujar
angin

Mas kawin
sêribu buaq.</i> | ‘Ini aku kawinkan kamu padi
dengan tanah

Walinya air, hujan, dan angin

(Dengan) mahar seribu
buah.’ |

Upacara *Sêlamêt Lowong* dan Penggantungan *Buk*

Sêlamêt lowong ‘selamatan tanaman padi’ dilaksanakan saat padi berumur 30 hari dan ada juga setelah 40 hari. Di wilayah Jerowaru dan sekitarnya (untuk konteks sekarang), kebanyakan melakukannya setelah pemupukan yang kedua atau padi mulai hamil-bawah (*bêtian bawaq*). Sementara di wilayah Gerung dan sekitarnya, ritual *sêlamêt lowong* dilakukan saat usia padi antara empat puluh hingga lima puluh hari, dalam istilah petani setempat disebut *mêndarê*, yakni usia hamil. Upacara ini diadakan sebagai ungkapan rasa syukur kepada Wujud Tertinggi bahwa padi yang telah ditanam tumbuh dengan baik. Sesajennya berupa nasi dengan lauk pauk, telur *berteng* (sejenis burung hutan), daging hewan, kembang rampai, dupa, serta *aiq mên-mên*.

Pada masa padi hamil, diadakan pula ritual penggantungan *buk*. Pemasangan *buk* biasanya dilakukan pada padi yang baru mulai keluar bakal buahnya (*junjung*). Bahan-bahan yang digunakan yakni kapas dan daun *buk* yang dibungkus dengan daun *kêsambiq*. Kapas dan daun *buk* tersebut dibacakan mantra *buk* sebelum dibungkus (lihat mantra *buk* sebelumnya). Sesampai di sawah, empat lintingan *buk* tersebut digantung di setiap sudut sawah sesuai sudut bumi (*padun gumi*). *Buk* tersebut digantung dengan diikat daun padi. Penggantungan *buk* dimulai dari tempat penanaman *pare pémon*, lalu berputar ke arah kanan hingga selesai (Inaq Datun, wawancara, Batu Nampar, 2/3/2015 dan H. Abdul Muhit, wawancara, Gerung Selatan, 15/11/2014).³

Upacara *Bêdede Lowong* dan *Pênamaq Sari*

Upacara ini bertujuan untuk melakukan komunikasi dengan *epen dowe* atau pemilik gaib. Upacaranya melalui nyanyian kalimat-kalimat tertentu dengan tujuan menghibur (*bêdede*) padi pada saat senja hari. Upacara *bêdede lowong* ini dilakukan pada hari yang sama dengan hari memulai kegiatan tanam padi. Sistem pelaksanaannya dengan cara mereka berkumpul mulai dari *penamaq aiq* ‘jalan masuk air’ mengelilingi sawah melalui pematang ke arah *pradaksuna* atau searah dengan jarum jam dan berhenti sesaat pada setiap sudut sawah sambil mengikat (*bonton*) daun padi.

Dalam upacara *bêdede lowong*, petani Sasak biasanya mengelilingi padinya dengan berkeliling di pematang sawah. Ini dilakukan semenjak tanaman padi (*lowong*) sudah mulai hijau (*ijo daun priê*) hingga usia hamalnya. Saat berkeliling ini dibacakanlah doa-doa yang disebut *anak*

³Ada juga yang melakukan ritual *buk* ini dengan memakai istilah *buk lampaq* ‘buk berjalan’, yakni tidak menggantung *buk* di setiap *padun gumi* ‘sudut bumi’, namun cukup dengan membacakan mantra *buk* saja di setiap sudut sawah sambil berjalan mengelilingi sawah. Tujuan ritual ini adalah supaya padi saat keluar bunganya (bakal buahnya) tidak *kêbukan*, yakni keluar bakal buahnya separuh-separuh, tetapi dapat keluar secara lancar dan serempak dalam satu petak sawah yang masa tanamnya sama. Jadi, *buk* dalam pandangan mereka adalah semacam dukun beranak (*bêlian nganak*) untuk padi yang berfungsi membantu proses “persalinan” padi.

kidung—dalam *takepan* ditulis *hana kidung* ‘ada suara’ (Zakiyah, 2008: 35). Mantra yang disebut *anak kidung* ini di kalangan masyarakat Sasak tradisional tidak dimiliki oleh setiap individu, hanya orang-orang tertentu saja.

Pembacaan *anak kidung* dibaca dengan suara *ngêringing*, yakni melantunkan dengan suara lirih sehingga orang lain tidak mendengarnya dengan jelas. Biasanya, *anak kidung* dilafalkan dengan menggunakan nada tembang (*agon têmbang*) yang disebut *Tembang Dandang*. Menurut informan, penggunaan jenis *Tembang Dandang* karena tembang ini biasanya digunakan untuk tema-tema yang bernuansa ajaran-ajaran kearifan atau spiritualitas (Amaq Kije, wawancara, Batu Nampar, Jerowaru, 18/11/2014).

Menurut para *pêmaos* ‘pembaca-penghayat ahli manuskrip Sasak’, pengucapan *anak kidung* dengan irama *Tembang Dandang* dalam ritual tersebut lebih dikarenakan adanya harapan/dambaan kebaikan, seperti salah satu watak tembang tersebut yaitu “memukau”. Jenis tembang ini juga menjadi simbol keagungan yang menjadi dambaan banyak orang, sebagaimana tanaman padi yang sangat didambakan kesuksesan hasilnya (Riyadi, 2007).

Selain kegiatan *bêdede lowong*, upacara yang tidak bisa dilewati dalam kegiatan pertanian padi (jenis padi lokal) adalah ritual memasukkan saripati padi (*pênamaq sari* atau *rowah nunas sêsari*). Upacara ini dilaksanakan pada saat padi mulai berbunga (*junjung*) hingga merunduk (*ngêrêp*). Tujuannya adalah untuk memohon agar diberkahi sari padi sehingga hasil panen melimpah. Sesajen pada upacara ini berupa *bubur beaq* dan *bubur puteq* yang dibuat dari tepung beras yang dilengkapi dengan bunga rampai, sirih pinang, dan air *mên-mên*. Ada juga komunitas (dari masyarakat) Sasak agraris yang tidak menggunakan sesajen dalam ritual *pênamaq sari* ini. Mereka hanya cukup berkeliling di pematang sawah untuk mengelilingi padi yang sudah berbuah (tetapi belum menguning) dengan membaca mantra *pênamaq sari* berikut.

- | | | |
|-----|---------------------------------|---|
| (5) | <i>Turun buyuq sari êmas</i> | ‘(Wahai) saripati emas, turun dan berhimpunlah pada padi <i>buyuq</i> ini |
| | <i>Êmas sarem saq lueq</i> | Sari emasmu yang banyak |
| | <i>Sari kuning layar gêntên</i> | Saripati kuning <i>layar gêntên</i> (yang berat).’ |

Mempertimbangkan berbagai cerita, mantra, dan peristiwa budaya yang terkait dengan upacara memasukkan atau meminta saripati padi ini, ada pandangan bahwa yang mereka maksudkan dengan saripati adalah keberkahan yang terkandung dalam buah padi. Ini tersirat dari istilah *layar gêntên* yang mengisyaratkan nilai “berat/*gêntên*” dalam buah padi tersebut. Kata *gêntên* menunjukkan pada nilai esensial yang terkandung dari anugerah Wujud Tertinggi dalam setiap pemberian-Nya, yakni nilai *barokah* (*mêkat/bêkat* dalam bahasa Sasak).

Upacara *Bau Buyuq*

Ritual *bau buyuq* merupakan kegiatan memetik segenggam padi yang akan dijadikan *buyuq* ‘induk padi’. Dalam dialek bahasa Sasak yang lain, istilah kegiatan *bau buyuq* ‘memetik induk padi’ disebut dengan istilah *bait masê*, *pêmomon*, atau *bau inên pare* (Wacana, 1979: 65; Fadly, 2008: 61-63 Budiwanti, 2000: 195-196). Istilah-istilah itu secara harfiah berarti ‘ambil waktu’, ‘permulaan’, dan ‘memetik induk padi’. Sementara maksudnya sama, yakni dimulainya panen padi yang ditandai dengan pemetikan “padi induk” atau *pare buyuq* (lebih sering disebut *buyuq* saja). Nama lain dari *buyuq* (dalam dialek Sasak yang lain) adalah *sampaq tatal*. Jumlah padi *buyuq* ini biasanya sebanyak sembilan tangkai (*siwaq tênggong*).

Dari segi bentuk sesajennya sangat tergantung dari kemampuan ekonomi pemilik sawah. Sesajen paling sederhana berupa nasi dalam periuk kecil (*kêmeq*) dengan sebutir telur (ayam kampung) yang direbus bersamaan di dalamnya. Sesajen ini disebut *tontong suwit* (*tontong taus*—dalam dialek Sasak yang lain). Ada juga yang membawa *dulang* (sesajen) berupa *topat* dan *tikên* dengan sambal kelapa parut (*sambêl saur*). Bahkan, ada yang mengawali *bau buyuq* dengan acara makan

bersama sehingga sesajennya berupa *dulang*. Berisi ayam panggang, nasi, dan beragam jenis jajan tradisional.

Menurut penuturan informan (Amaq Maslun, wawancara, Sepapan, Jerowaru, 27/2/2015 dan Amaq Suharni, wawancara, Batu Nampar, Jerowaru, 1/3/2015), sebelum memetik padi yang akan dijadikan *buyuq* pada esok harinya, terlebih dahulu pada sore harinya diadakan ritual pembacaan mantra mengumpulkan sari (*pêrêmbun sari*) padi pada *buyuq*. Ritual ini dilakukan sambil mengelilingi petak sawah tempat *buyuq* itu akan dipetik. Pemilik sawah mulai mengucapkan mantra tersebut dengan suara lirih (*ngêringing*) di tempat *buyuq* (*pare pêmon* dulu) berada dengan berputar ke arah kanan sambil *ngêringing* membaca mantra *pêrêmbun buyuq sari*.

Bacaan tersebut terus diulang selama mengitari petak sawah tempat *buyuq* hingga si pemilik padi sampai/kembali ke tempat mulai membaca mantra tersebut. Sesampai di lokasi padi yang akan dipetik menjadi *buyuq*, si pemilik lalu duduk jongkok menghadap *buyuq* sembari berucap: “*Aneh anteh bae êten, lemaq aru kêjauq-ang tontong suit*.” ‘Silakan tunggu saja di sini, besok pagi saya membawakanmu *tontong suit*’. Atau seandainya diadakan acara *roah* dalam prosesi pemotongan *buyuq*, si pemilik berucap: “*Aneh anteh bae êten, lemaq aru kêjauq-ang dulang*.” ‘Silakan tunggu saja di sini, besok pagi saya bawakan *dulang/sêsaji*’. Setelah itu, sembilan tangkai padi *buyuq* (*siwaq tênggong buyuq*) diikat dengan daunnya menjadi satu.

Keesokan harinya, ketika si pemilik padi datang ke sawahnya dengan membawa semua bahan sesajen untuk ritual pemetikan *buyuq*, yang pertama kali dilakukan adalah mengusap-usap buah padi yang akan dijadikan *buyuq* dengan nasi *tontong suwit* dan telur ayam kampung yang sudah dikupas. Atau dengan mengambil sedikit dari setiap jenis makanan dalam *dulang* (seandainya menggunakan ritual *roah*) yang diusapkan pada buah padi *buyuq*. Sesudah itu, sembilan tangkai padi *buyuq* tersebut dipetik dan diikat menjadi satu. Kemudian, seikat *buyuq* tersebut ditempatkan di atas *ancak* (anyaman

bambu persegi empat) bersama dengan *rokoq-lêkês* ‘rokok-sirih-pinang’. Sebelum kegiatan mengangkut padi ke rumah dimulai, terlebih dahulu *buyuq* dibawa pulang bersama *sêgutus* padi (delapan ikat) sebagai temannya. Sesampai di rumah, *buyuq* tersebut dibuatkan lapis (*ikên*) tempat ditaruh. Setelah *buyuq* dibawa pulang, barulah pengangkutan padi-padi yang sudah dipanen diangkut pulang.

Lebih lanjut, menurut pandangan sebagian informan, kegiatan/ritual selama panen *buyuq* dengan memakai media *tontong suwit* sebagai bahan sesajen, bermakna sebagai ungkapan rasa syukur masyarakat Sasak (zaman dahulu) yang bisa mengenal peradaban. Peradaban yang dimaksud berupa cara mengambil nasi dari dalam periuk (ketika masih menanak nasi dengan periuk) dengan cara menyendoknya menggunakan batok kelapa. Ceritanya terinspirasi dari suara burung yang mengatakan: “*tontong suwit, tontong suwit, tontong suwit*”. Secara harfiah (suara burung itu) berarti ‘sendok (langsung) angkat’.

Berdasarkan tradisi lisan yang ada, sebelum mengenal teknik menyendok nasi dari dalam periuk, nenek moyang Sasak (zaman dahulu), setiap kali selesai menanak nasi dan hendak makan, mereka membelah periuk tersebut menjadi dua. Akibatnya mereka membutuhkan periuk (*kêmeq*) baru setiap mau menanak nasi. Namun, begitu mendapat inspirasi dari burung itu cara menyendok nasi dari dalam periuk dengan cara *nontong suwit* (menyendok nasi langsung sembari mengangkatnya dengan alat), mereka tidak lagi membelah periuk sehabis menanak nasi (*ngême*). Untuk mewujudkan rasa syukur tersebut, dibuatlah bahan sesajen bernama *tontong suwit*.

Cerita (dari tradisi lisan) di atas sama seperti yang tersurat dalam *takepan Babad Lombok* pada bait 184. Dalam babad ini, yang dimaksud dengan manusia awal di pulau Lombok adalah sepasang manusia umat Nabi Nuh yang selamat saat banjir menelan bumi. Keduanya tidak ikut naik kapal Nabi Nuh, tetapi saat banjir berhenti keduanya terdampar di Pulau Lombok. Konon mereka dan keturunannya hidup nomaden. Kebudayaan dan

peradaban mereka sangat rendah sekali. Setiap kali memasak nasi periuknya dipecah sehingga suatu hari mereka diajar seekor burung yang bernama *tontong suwit* (Wacana, 1979: 12 & 51).⁴

Ritual *tontong suwit* tersebut—dalam pandangan beberapa informan kunci—juga bisa bermakna sebagai lambang rasa syukur masyarakat Sasak (petani padi) atas pemberian Wujud Tertinggi berupa telah siapnya padi dipanen yang kemudian akan dijadikan bahan makanan. Ini direpresentasikan dari perpindahan tempat padi dari sawah ke tempat terakhirnya berupa periuk. Wujud syukur tersebut harus dilaksanakan walaupun hanya dengan sederhana. Dengan demikian, tampak bahwa penciptaan mitos *tontong suwit* merupakan media penyampaian pengetahuan yang dinarasikan dan diwujudkan dalam ritual.

ACARA PÉRIRIQ PADI PASCAPANEN

Setelah panen berakhir, proses selanjutnya adalah penjemuran padi dengan cara *têtamplak* ‘dijejerkan-ditengkurapkan’. Pada saat kegiatan ini dilakukan, *buyuq* ditaruh di tengah-tengah jejeran padi. Saat penjemuran padi, *buyuq* tadi juga dibuatkan lapis kepala yang ditaruh di atas kepala *buyuq*. Teknik penjemuran (padi besar) seperti ini banyak dilakukan di wilayah Jerowaru (Lombok Timur bagian selatan) dan sekitarnya. Sementara itu, di wilayah Bayan (Lombok Utara) teknik penjemuran padi besar dilakukan dengan menjejerkan padi di atas bambu sebagai landasan penjemuran.

Ketika tangkai dan buah padi sudah dirasa kering, tahapan berikutnya adalah pengikatan padi (*taliq pare*). Pada tahap ini, *buyuq* diikat dengan salah satu dari delapan ikat padi yang lain dengan ukuran ikatan besar, menyusul kemudian padi-padi yang lain untuk diikat.

Setelah kering, ikatan-ikatan padi tersebut *têtungkêp* ‘disusun melingkar dan menumpuk’ lagi sebelum dimasukkan ke lumbung, ditumbuk,

⁴Berikut petikan cerita dalam Babad Lombok: “*Dan tumêdun hangarya nêgari, samiya gingsir hemahe ring hana, wusing aran desa laek, halupirahing riku, sayan katah wong ira dadi, naratu hiwu mwah, laki jaman hiku, wonge lagi durung bisa, mangan syah yen rungusianing paksi, kumitik tontong suwita*” (Wacana, 1979: 12 & 51).

atau diserahkan ke kiai dan *pêkasih* ‘petugas pengairan’ (sebanyak 4 ikat/*sêgutus* hingga 8 ikat, tergantung hasil panen dan luasnya sawah). Pada saat *tungkêp pare* dilakukan, si pemilik mengucapkan bacaan (semacam pesan kepada padi): “*inak kêkêp, amaq kêkêp.*” ‘Tbu mendekap erat, ayah mendekap erat’.

Acara Sêlamêt Padi

Setelah padi selesai diikat dan di-*tungkep* kembali di emperan lumbung (*leleh lumbung*), acara selanjutnya yang lazim dilakukan oleh masyarakat Sasak agraris (yang hasil panennya banyak) adalah acara *sêlamêt pare* ‘selamatan padi’. Dalam acara ini berbagai kegiatan dilakukan, mulai dari pembacaan *kayat* dan *takêpan*⁵ hingga pemberian *bubus pare* ‘boreh padi’. Pembacaan *kayat* merupakan pelantunan hikayat khas tembang Sasak berbahasa Kawi yang bernuansa Islami, yakni hikayat Nabi Haparas ‘Nabi bercukur’. Sementara pembacaan *takêpan* adalah pelantunan cerita dalam lontar dengan nada tembang Sasak dan berbahasa Kawi.⁶

Seperti disebutkan di atas, *kayat* yang lazim dibaca saat *nyêlamêt pare* adalah *kayat* Nabi Haparas (hikayat Nabi Muhammad bercukur), sedangkan nama *takepan* yang lazim dibaca adalah *Puspakrame* atau *Jowarsah*. *Kayat* dibaca terlebih dahulu hingga batas tertentu lalu lampu penerang (berupa lampu *jarak*) saat membaca *kayat* dipadamkan sambil mencelupkan *kayat* ke dalam *aiq men-men* yang tersedia. *Aiq men-men* tersebut akan dipercikkan pada padi yang ada di depan acara pembaca *kayat* (*pêmaos*) dan

⁵*Takêpan* secara harfiah berarti ‘jepitan’, yakni naskah dijepit dengan kayu dan diikat dengan benang. Dari segi istilah berarti naskah kuno yang ditulis di atas daun lontar dan dirangkai menjadi satu kesatuan dengan cara diikat di tengah. *Takepan* Sasak pada umumnya berbahasa Kawi dan bahasa Sasak. Dalam perkembangannya terjadi asimilasi bahasa antara bahasa Kawi dan bahasa Sasak dalam *takepan* untuk mencapai guru lagu dan sekaligus membangun rima puitisnya (Fathurrahman, 2013: 19; Zakiyah, 2008: 17).

⁶Baik *kayat* maupun *takêpan*, keduanya sama-sama naskah kuno yang ditulis di atas daun lontar yang pada umumnya menggunakan bahasa Kawi dan bahasa Sasak serta beraksara Ha Na Ca Ra Ka. Perbedaannya, *kayat* khusus tentang cerita berisi Nabi Muhammad SAW, sedangkan *takepan* bisa berisi bermacam-macam, seperti kisah-kisah berisi hikmah, babad, hingga keagamaan.

penerjemah (*pujanggê*). Bunyi bagian *kayat* tempat berhenti dibaca adalah: *gêni padêm dêning tirtê* ‘seperti api padam disiram air’.

Setelah sampai bacaan tersebut, lampu pun dipadamkan bersamaan pencelupan *kayat* ke dalam *aiq mên-mên*. Sementara itu, *pêmaos* dan *pujanggê* serta orang-orang yang hadir di upacara itu istirahat untuk makan-minum. Selesai itu, acara *maos* dilanjutkan dengan pembacaan *takepan Puspakreme* atau *Jowarsah*.

Sebelum acara pembacaan *kayat* dan *takepan* berlangsung, pemilik padi (*ependowe*) yang mengadakan *selamet pare* telah menyiapkan sepasang padi berupa seikat *pare puteq/beaq* ‘padi putih/merah’ dan *reket bulu* ‘ketan bulu’ (biasanya ketan hitam). *Pare puteq/beaq* adalah representasi perempuan, sedangkan *reket* adalah representasi laki-laki. Seikat padi dan seikat ketan tersebut ditaruh di atas nyiru (*kêleong*). Di sampingnya ditaruhkan *aiq men-men* dalam bejana yang disebut *bun*. Dalam *aiq men-men* itu ditaruhkan bunga rampai, daun beringin muda (*pusuk bunut*), daun pandan muda (*pusuk pandan*), dan kembang-kembang yang lain.

Alasan dibacakan *kayat* terlebih dahulu terhadap padi yang sedang *diselameti* karena dengan pembacaan *kayat* diharapkan padi terhindar dari kebakaran, pencurian, dan sebagainya. Juga, supaya padi tetap menyimpan saripatinya. Ini sesuai dengan uraian faedah-faedah yang dijelaskan dalam *kayat* bagi siapa saja yang menyimpan atau membacanya. Selain itu, dalam *kayat* ini juga terdapat tiga puluh delapan *hanakidung* (doa-doa sakral) tentang berbagai hal dan tiga di antaranya berkaitan dengan padi (Amaq Kije, wawancara, Batu Nampar, Jerowanu, 18 dan 24/11/ 2014).

Selesai pembacaan *kayat* dan *takepan*, sepasang padi (berupa seikat padi lokal dan seikat ketan lokal) di atas wadah *keleong* dibisiki dan diingatkan (*têpajar-pantên*) oleh kiai dengan membaca mantra *selamet pare* berikut dengan cara *ngêringing* ‘bacaan berirama lirih’.

- | | | |
|-----|--|--|
| (7) | <i>Andi-andi kembang êmas pudak arum</i> | ‘ <i>Andi-andi</i> kembang emas bunga pudak harum |
| | <i>Jayê kembang lêngkarang</i> | Jaya bunga lengkarang |
| | <i>Santêr sari, santêr sari, santêr sari</i> | <i>Santer sari, santer sari, santer sari</i> |
| | <i>Kembang êmas pudak arum</i> | Bunga emas pudak harum |
| | <i>Jayê kembang lêngkarang</i> | Jaya bunga lengkarang |
| | <i>Aneh adeq ngêrêp têtêp leq dalêm kêlambu bayan.</i> | Silakan supaya (engkau) tinggal damai di dalam <i>kelambu bayan</i> .’ |

Saat pengucapan mantra tersebut sampai pada lafal *santêr sari* (diulang tiga kali) sepasang padi tersebut dielus dari atas ke bawah tiga kali juga. Kemudian, ketika sampai pada bagian mantra *aneh adeq ngêrêp têtêp leq dalêm kêlambu bayan* ‘silakan supaya (engkau) tinggal damai di dalam *kelambu bayan*’, sepasang padi itu dipegang hingga pembacaan bagian akhir mantra itu selesai.

Penyerahan Padi ke Kiyai

Pada masa lampau, petani Sasak-Lombok di kampung-kampung memiliki kebiasaan menyerahkan padi kepada kiyai, karena masyarakat Sasak agraris sangat tergantung kepada kiyai. Kiyai merupakan sosok manusia yang memiliki pemahaman agama secara mendalam (secara syareat dan hakikat), pemimpin beragam ritual keagamaan (pada siklus kehidupan ataupun kematian), dan panutan dalam hal beragama. Inilah sosok yang mendapatkan penyerahan padi dari masyarakat Sasak agraris sesuai panen. Padi yang diberikan kepada kiyai disebut *pare sêdêkah*. Pada saat menyerahkan padi, pemilik *pare sedekah* mengucapkan mantra *sêrah pare sedekah*, semacam ucapan serah terima (*ijab-qabul*) dengan kiyai.

(8) <i>Aku sêrah sêdêkah pare beaq/puteq</i>	‘Saya serahkan sedekah padi merah/putih,
<i>Sêdêkah kêrna urip, urip kêrna pati</i>	Sedekah karena hidup, hidup karena mati,
<i>Mantuk leq dunie saking aherat</i>	Hadir/mulai di dunia sampai akhirat
<i>Suci sukê pêrdu kêrna Allah.</i>	Suci senang wajib karena Allah.’

Sesudah pengantar/pemilik *pare* melafalkan bacaan tersebut, kemudian kiai langsung menyambut dengan ucapan penerimaan. Posisi mereka berdua masih berjabat tangan. Doa/mantra menerima *pare sêdêkah* tersebut hampir sama dengan mantra penyerahannya. Perbedaannya hanya terletak pada kata *sêrah* (dalam mantra penyerahan) dan *nêrimaq* (dalam mantra penerimaan).

Adanya ucapan *ijab-qabul* dalam penyerahan *pare sêdêkah* dan keharusan menyebutkan jenis padi yang diserahkan kepada kiai didasari oleh keyakinan bahwa kelak di akhirat *pare sêdêkah* itu akan datang ke pemiliknya. Jika padi yang diserahkan kepada kiyai lupa disebutkan nama jenis padinya (apakah jenis *pare beaq* atau *pare puteq*), kelak padi tersebut tidak jelas wujudnya (Amaq Toaq, wawancara, Jerowaru, 17/11/2014.⁷

Penaruhan *Pare Buyuq* ke Lumbung

Pada waktu penyimpanan padi ke dalam lumbung dilakukan, yang pertama kali dimasukkan adalah padi yang disebut *pare buyuq* ‘induk padi’. Penaruhan *pare buyuq* ke dalam lumbung ini memerlukan ritual. Saat *buyuq* dan delapan ikat padi (selaku teman *pare buyuq*) dinaikkan ke lumbung, dibuatkan dan dibawakan juga rokok-sirih-pinang. *Pare buyuq* lalu ditaruh di atas nyiru. Pada waktu naik tangga membawa *pare buyuq*, kaki kanan didahulukan sambil tangga tersebut dipesan dengan membaca mantra *taek anjah* ‘naik tangga’.

⁷Menurut penuturan sebagian informan lainnya, kiyai pada masa itu diserahi *pare sedekah* karena tidak ada kiai yang kaya sehingga termasuk dari kelompok miskin. Selain itu, seorang kiai (menurut masyarakat setempat) tidak sepatutnya repot dengan urusan duniawi, apalagi harus membajak sawah sendiri ataupun berlumuran lumpur. Cukuplah *kiyai* mengurus berbagai urusan keagamaanarganya dan menjadi tauladan bagi mereka.

Selesai *pare buyuq* tadi ditaruh di dalam lumbung, kemudian delapan ikat padi yang menemani *pare buyuq* tadi dibawa naik ke atas lumbung dengan menaruhnya di atas nyiru (sebanyak dua ikat) sambil membaca mantra naik tangga. Rokok-sirih-pinang yang dibuatkan untuk *pare buyuq* dan delapan ikat padi temannya tadi dibawakan ke atas lumbung sambil membaca mantra naik tangga juga. Adapun rokok-sirih-pinang tersebut ditaruh tepat di atas *parebuyuq*. Sedangkan empat ikat-empat ikat dari temannya ditaruh di bagian tengah lumbung. Ada juga dengan cara mengikat semua teman *buyuq* tersebut menjadi satu yang dikenal dengan istilah *ngéat*. Biasanya delapan ikat teman *buyuq* itu ditaruhkan satu ikat (*samêt*) padi ketan sebagai suaminya. Di samping itu, pada setiap sudut dalam lumbung ditaruhkan *daun bêrorê*. *Pare buyuq* tadi ditaruh menghadap kiblat sambil dibacakan mantra *pêririq buyuq* ‘penyimpanan induk padi’.

Pare buyuq yang sudah ditaruh dalam lumbung ini tidak boleh diturunkan atau diambil untuk dimakan, kecuali persediaan padi selama satu tahun telah habis. Jika sampai tahun berikutnya persediaan padi masih ada, padi *buyuq* tahun sebelumnya akan dibiarkan dan disatukan lagi dengan *buyuq* hasil panen berikutnya, dan begitu seterusnya. Oleh karena itu, bisa diperkirakan bahwa dalam lumbung akan menumpuk padi yang berasal dari *buyuq* yang sudah bertahun-tahun.

Kalau terjadi penumpukan padi *buyuq* dalam lumbung, masyarakat Sasak biasanya mengatur posisi *buyuq-buyuq* tersebut dengan cara didudukkan (untuk *buyuq* lama), yakni kepala ikatan padi *buyuq* berada di atas; sedangkan yang lainnya ditengkurapkan (*têpêlangkêp*), yaitu posisi kepala ikatan padi di bawah. Dari sini kemudian muncul istilah *pare tokon-langkêp* untuk menyebut *buyuq*. Karena itu, apabila ada orang Sasak (khususnya di wilayah Jerowaru dan sekitarnya) mengatakan: “nyangkêngkê kakên *pare tokon-langkêp*” ‘saya sedang makan padi duduk-tengkurap’, maka yang dimaksud adalah sedang makan nasi dari hasil tumbukan *pare buyuq*. Ini menandakan bahwa orang tersebut sudah kehabisan padi persediaan di lumbung sehingga terpaksa harus makan padi

yang dulunya dijadikan *buyuq* (Amaq Hilman, wawancara, Batu Nampar, 9/10/2014 dan Amaq Suharni, 10/10/2014).

Dengan memperhatikan perlakuan mereka terhadap *pare buyuq*, mulai dari cara penanaman, pemeliharaan, pemanenan, mantra yang terkait *buyuq*, perlakuan setelah dipanen hingga dimasukkan ke dalam lumbung, muncul pertanyaan: mengapa masyarakat Sasak agraris begitu menyakralkan padi *buyuq* tersebut? Jawaban yang dapat dikemukakan adalah: (a) karena *pare buyuq* dalam pandangan masyarakat setempat dipandang sebagai “induk padi”. Dengan alasan ini, wajar jika mereka memperlakukannya seperti seorang anak memperlakukan orang tuanya, terutama ibunya. Wajib dimuliakan, dihormati, disayangi, dan dilayani. (b) *Pare buyuq* dipandang sebagai pelindung-penjaga bagi padi yang lain. (c) Keberkahan padi itu sesungguhnya terletak pada keberkahan yang tersimpan dalam *buyuq*, yakni yang direpresentasikan melalui istilah *buyuq sari* ‘spirit/roh padi’ dalam *pare buyuq* (Saharudin, 2018; Saharudin, 2019).

Berdasarkan pada berbagai perilaku, pandangan, dan alasan masyarakat Sasak agraris di atas, penulis berpendapat bahwa adanya padi yang dijadikan *pare buyuq* dalam tradisi budidaya padi di kalangan orang Sasak, tidak lain merupakan bentuk strategi ketahanan pangan yang bersifat nirsadar. Asumsi ini dilandasi oleh berbagai hasil observasi dan wawancara peneliti tentang *buyuq*, di mana mereka memandang bahwa *buyuq* adalah padi yang sakral. Setiap benda yang disakralkan cenderung dimuliakan, dijaga, dan disimpan rapi. Bahkan, dijadikan senjata pemungkas dalam menghadapi kesulitan atau kesusahan. Begitu pula halnya dengan *buyuq*. Padi yang disakralkan ini sesungguhnya adalah senjata pemungkas (baca: bahan pangan terakhir) masyarakat Sasak agraris dahulu yang hanya boleh dikeluarkan untuk dimakan saat menghadapi kesulitan paling puncak, seperti paceklik yang diakibatkan gagal panen atau kemarau panjang.

Dengan demikian, kata kunci yang sangat membantu memahami fenomena *pare buyuq* adalah ungkapan mereka sendiri: “*nyangkêngkê kakên pare tokon-langkêp*”. Ungkapan ini hanya muncul saat mereka sudah kehabisan persediaan

makanan (padi) dan terpaksa memakan *pare tokon-langkêp* ‘padi duduk tengkurap’ alias *pare buyuq* ‘induk padi’. Padi ini jika dimakan dalam kondisi dan rentang waktu seperti itu, sudah tentu rasanya kurang enak karena tersimpan bertahun-tahun di lumbung.

PENUTUP

Beragam ritual budidaya atau domestikasi padi lokal di kalangan petani Sasak-Lombok merupakan representasi dari berbagai pandangan kultural-keagamaan dan respon masyarakat setempat tentang fenomena alam yang berkaitan dengan aktivitas pertanian. Keterbatasan mereka dalam memahami beragam fenomena alam dalam konteks pertanian (khususnya berkaitan dengan padi), membawa kesadaran dalam diri mereka untuk dapat beradaptasi dan bersinergi dengan alam dan isinya melalui beragam ritual. Kesadaran beradaptasi dengan gejala-gejala alam ini melahirkan berbagai kearifan lokal. Kearifan lokal ini menjadi media penyapaan terhadap fenomena alam dan memunculkan beragam ritual adat dan keagamaan.

Selain itu, adanya beragam ritual domestikasi padi lokal menunjukkan bahwa masyarakat Sasak-Lombok, khususnya petani tradisional, tidak hanya memandang padi sebatas sebagai entitas fisik (*wujud zahiri*) semata, tetapi mereka memandangnya juga sebagai “diri yang hidup”. Pandangan semacam ini berimplikasi pada kesadaran bahwa tumbuhan padi tidak cukup hanya didekati dengan pendekatan inderawi semata (seperti yang terjadi dalam ilmu biologi saat ini), tetapi perlu didekati dengan kasih sayang karena ada kehidupan dalam dirinya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, I. T. (1993). “*Hikayat Asay Pade: Mitos Padi dalam Masyarakat Aceh (Suntingan Teks, Terjemahan, dan Analisis)*.”
- Ahimsa-Putra, H. S. (2012). Fenomenologi Agama: Pendekatan Fenomenologi untuk Memahami Agama. *Walisongo*. 20(2), 271–304. <https://doi.org/10.21580/ws.20.2.200>
- Alfianoor. (2017). Ayat Al-Qur’an dalam Mantra Banjar. *Jurnal Nalar*, 1(1), 27–47.

- Amin, F. (2013). Kitab Berladang: A Portrait of Hybrid Islam in West Kalimantan. *Studia Islamika*, 20(1). <https://doi.org/10.15408/sdi.v20i1.349>
- Arens, R. (1957). The Rice Ritual in the East Visayan Islands, Philippines. *Folklore Studies*, 16. <https://doi.org/https://doi.org/10.2307/1177363>
- Budiwanti, E. (2000). *Islam Sasak: Waktu Telu versus Waktu Lima*. LKis.
- Fadly, M. A. (2008). *Islam Lokal: Akulturasi Islam di Bumi Sasak*. STAIQ Press.
- Fathurrahman, L. A. (2013). *Belajar Jejawan Aksara Sasak*. Museum Negeri NTB.
- Fathurrahman, L. A. (2016). *Membaca Arsitektur Sasak*. Genius.
- Hiên, Nguyễn Xuân, T. T. G. L. and H. L. (2004). Rice in the Life of the Vietnamese Tháy and Their Folk Literature. *Anthropos*, 99(1), 111–141. <https://www.jstor.org/stable/40466309?refreqid=excelsior%3Afac3ddb316f4a8adfa047780a97b81b6&seq=1>
- Lestari & Javanti, E. T. (2020). Magisme Islam Sasak: Fungsionalisasi mantra Qur'ani sebagai solusi problematika kehidupan masyarakat pedesaan di Lombok. *Potret Pemikiran*, 24(2), 158–172.
- Misra, B. (1966). Rice Rituals of Orissa. *Asian Folklore Studies*, 25. <https://doi.org/https://doi.org/10.2307/1177480>
- Ohnuki-Tierney, E. (1995). Structure, Event and Historical Metaphor: Rice and Identities in Japanese History. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1(2). <https://doi.org/https://doi.org/10.2307/3034687>
- Riyadi, S. (2007). Simbol-simbol Nama Tembang Macapat. *Widyaparwa*, 35(1).
- Sagart, L. (2003). The vocabulary of cereal cultivation and the phylogeny of East Asian languages. *Bulletin of the Indo-Pacific Prehistory Associatio*.
- Sagart, L. (2011). How many independent rice vocabularies in Asia? *Rice*, 4(3–4), 121–133. <https://doi.org/10.1007/s12284-011-9077-8>
- Saharudin. (2018). *Padi dalam pandangan masyarakat Sasak-Lombok: Kajian linguistik antropologis*. [Universitas Gadjah Mada Yogyakarta]. http://etd.repository.ugm.ac.id/home/detail_pencarian/158933
- Saharudin. (2019). The symbols and myths of rice in Sasak's culture: A portrait of hybrid Islam in Lombok1. *Al-Jami'ah*, 57(2), 425–458. <https://doi.org/10.14421/ajis.2019.572.425-458>
- Sartini. (2012). "Nilai-Nilai Kearifan Lokal pada Hubungan antara Mitos Dewi Sri dan Eksistensi Seni Tradisional di Indonesia" [Universitas Gadjah Mada] <https://repository.ugm.ac.id/96950/1/lapen%20mitos-mitos%20dewi%20sri.pdf>
- Sartini & Luwiyanto. (2020). Mitos Penciptaan pada Serat Purwakandha Brantakusuman dan Potensi Kajian Filsafatnya. *Jurnal Filsafat*, 30(1), 92–122. <https://doi.org/10.22146/jf.43718>
- Soehadha, M. (2014). *Aruh menjaga beras kami: Religi, subsistensi, dan kapitalisme negara dalam pengembangan produksi pangan di Loksado* [Universitas Gadjah Mada Yogyakarta]. http://etd.repository.ugm.ac.id/home/detail_pencarian/49390
- Wacana, L. (1979). *Babad Lombok*. Jakarta: Depdikbud.
- Winstedt, R. . (1929). The Ritual of the Rice-Field. *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, 7(3), 108. <https://www.jstor.org/stable/41559739?seq=1>
- Zakiah. (2008). *Naskah Sasak Bernuansa Keagamaan Islam di Provinsi Nusa Tenggara Barat*.