



**PERSINGGUNGAN ISLAM DAN TRADISI MISTIK LOKAL:
STUDI KASUS PANANYAAN DAN AHLI HIKMAH
DI MASYARAKAT TASIKMALAYA**

Asep N. Musadad

Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga

Email: crhapsodia@gmail.com

Abstract

One of determinant factors in the process of Islamization of the archipelago is the intersection between Islamic teachings and local wisdom. The encounter of the two has apparently brought an esoteric way. In this case, the Islamic esoteric teaching namely Sufism, has become important. However, there was another esoteric element which also has a main role in the process, namely the mystical insight as the result of the synthesis of the Islamic esoteric teaching and the indigenous mystical tradition. Using the ethnographic approach, this article aims to provide a preliminary remark on the intersection between Islam and local mystic tradition as represented by “pananyaan” and “ahli hikmah” in Sundanese people, especially in Tasikmalaya, as the reference. He is regarded as the “learned man” a place for someone to ask, especially related to the world of unseen.

Keywords: Sundanese mysticism, local wisdom, acculturation, *pananyaan*, *ahli hikmah*

Abstrak

Salah satu faktor determinan utama dalam proses Islamisasi Nusantara adalah interaksi antara ajaran Islam dengan kearifan lokal setempat. Bentuk pertemuan awal antara keduanya lebih bersifat esoteris. Dalam hal ini, doktrin Islam esoteris seperti sufisme menemukan signifikansinya. Meski demikian, terdapat suatu elemen esoteris lainnya yang juga memainkan peran utama dalam proses Islamisasi Nusantara, yakni tradisi mistik yang pada gilirannya merupakan hasil sintesis antara ajaran Islam esoteris dan tradisi mistik setempat. Dengan menggunakan pendekatan etnografi, tulisan ini menyajikan gambaran awal terkait pertemuan antara Islam dan tradisi mistik lokal sebagaimana direpresentasikan oleh figur “pananyaan” dan “ahli hikmah” di masyarakat Sunda, khususnya Tasikmalaya, sebagai referensinya. Keduanya dikenal masyarakat setempat

sebagai “orang pintar” yang menjadi tempat bertanya, khususnya berkaitan dengan sesuatu yang gaib.

Kata Kunci: Tradisi mistik Sunda, kearifan lokal, akulturasi, *pananyaan*, *ahli hikmah*

Pendahuluan

Jaringan Islamisasi Nusantara terbentuk sekaligus secara eksternal dan internal. Salah satu faktor yang memiliki peran penting adalah proses kompromistik dan rekonsiliatif antara ajaran Islam yang didakwakan dan tradisi lokal yang mengartikulasi ajaran tersebut. Dalam hal ini, ajaran Islam esoteris merupakan salah satu kata kunci epistemologis yang harus disebutkan. Cukup untuk dikatakan bahwa bentuk Islam yang pertama kali masuk ke Indonesia adalah Islam sufistik atau tasawuf. Hal ini, sebagaimana dinyatakan oleh Braginsky, dikarenakan mental sufi merupakan bentuk yang paling sesuai dengan mentalitas masyarakat Indonesia.¹

Dalam perbincangan tersebut, tradisi lokal (*local wisdom*) yang tersebar di seluruh Nusantara juga harus diposisikan sebagai determinasi utama, di samping ajaran esoteris Islam sebagaimana telah disebutkan. M.C. Ricklefs, dalam penelitiannya terhadap Islamisasi Jawa, berpendapat bahwa proses tersebut pada dasarnya diawali oleh sebuah sintesis mistik (*mystic synthesis*)² antara Islam dan tradisi mistik kerajaan di pesisir utara ketika itu. Hal tersebut pada gilirannya menjadi sebuah jalan yang menjadi pintu masuk bagi proses Islamisasi yang masif.

Jejak sintesis-mistik tersebut sampai saat ini masih bisa terlacak dalam sosok yang dikenal sebagai “orang pintar” yang menjadi tempat bertanya dalam

¹ Vladimir Braginsky, *Tasawuf dan Sastra Melayu: Kajian Teks-Teks*, (Jakarta: Pusat Pengembangan Bahasa & Leiden University, 1993), hlm. xi

² Menurut Ricklefs, salah satu jejak paling awal yang ditinggalkan Islam dalam proses Islamisasi adalah pandangan mistik dan kekuatan magis yang dibawa para pendakwahnya. Transisi dari mistisisme Hindu-Budha ke mistisisme Islam menemukan signifikansinya. Ia bahkan berpendapat bahwa para mistikus inilah yang merupakan agen Islamisasi yang sesungguhnya di kalangan istana kerajaan Jawa di pesisir yang ketika itu sudah sangat familiar dengan tradisi mistik Hindu-Budha. Setelah itu, pada masa Sultan Agung, rekonsiliasi masif terjadi dan penetrasi ke kawasan pedalaman pulau Jawa menjadi memungkinkan. Lihat M. C. Ricklefs, *Polarising Javanese Society: Islamic and Other Visions (c. 1830-1930)*, (Singapore: NUS Press, 2007), hlm. 3.

persoalan gaib, yang masih ditemui di seluruh pelosok Nusantara dengan segala variasinya. Di daerah Jawa Barat, ia biasanya disebut *pananyaan* atau *patarosan* (tempat bertanya) atau dalam istilah yang lebih Islami, disebut juga dengan *ahli hikmah*. Dalam banyak hal, kelompok ini merefleksikan suatu persinggungan yang sangat kompleks antara Islam dan tradisi mistik lokal Sunda.

Artikel ini mencoba mengisi kekosongan kajian Islamisasi Nusantara dalam konteks internal, berupa artikulasi kearifan lokal terhadap ajaran Islam.³ Dengan demikian, penelitian ini merupakan pengantar untuk memotret persinggungan antara ajaran Islam, di satu sisi dan tradisi mistik Sunda sebelumnya yang berbau Hinduisme, di sisi lain, dengan menjadikan fenomena *pananyaan* sebagai referensinya. Ia menelusuri beberapa aspek yang menunjukkan adanya rekonsiliasi, bahkan transformasi dari satu kultur ke kultur lainnya. Persoalan inti yang menjadi fokus dalam penelitian ini adalah hal apa saja yang merupakan hasil dari sintesis kreatif dari persinggungan antara Islam dan tradisi lokal dalam konteks fenomena *pananyaan* di masyarakat Sunda?

Metode Penelitian

Penelitian ini didasarkan kepada pendekatan etnografis. Menurut James Spradley, etnografi pada dasarnya bertujuan untuk mengetahui persepsi atau sudut pandang obyek yang diteliti atau *native's point of view*.⁴ Selanjutnya, diperlukan juga adanya sebuah pembatasan dalam obyek penelitian. Penelitian ini merupakan studi kasus yang dibatasi kepada beberapa *pananyaan* yang berdomisili di Kota Tasikmalaya,⁵ tepatnya di kampung Kawalu,⁶ salah satu tempat yang masih

³ J.P. Millie, sebagaimana dikutip Jajang A. Rohmana, misalnya menyadari bahwa kajian terkait hal ini lebih didominasi oleh jaringan eksternal dan mengabaikan artikulasi lokal. Dalam hal ini beberapa praktek aktual berupa pengalaman yang masih hidup diperlukan sebagai referensi untuk menyajikan suatu gambaran Islamisasi yang lebih komprehensif. Lihat Jajang A. Rohmana, "Sundanese Sufi Literature and Local Islamic Identity: A Contribution of Haji Hasan Mustapa's *Dangding*", dalam *Journal al-Jami'ah*, vol. 50, no. 2, 2012, hlm. 308.

⁴ James P. Spradley, *Participant Observation*, (New York: Holt, Rinehart and Wilson, 1980), hlm. 3.

⁵ Sebelumnya, ia merupakan bagian dari wilayah Kabupaten Tasikmalaya dan akhirnya memisahkan diri menjadi kota administratif. Sejarah tertua yang bisa terlacak di Tasikmalaya ditemukan dalam prasasti Geger Hanjuang dari abad ke-12 M. Ketika itu, Gunung Galunggung merupakan sala satu pusat spiritual kerajaan Sunda dengan Resi Batari Hyang sebagai figur sakralnya. Setelah kedatangan Islam, pusat spiritual beralih ke Pamijahan yang menjadikan Syekh 'Abdul Muhyi (abad ke-17 M.) sebagai tokoh keramatnya. Lihat Iip D. Yahya, "Dari Galunggung ke Tasikmalaya", dalam Majalah *Historia Soekapoera*, vol. 1, no. 1, hlm. 8.

memiliki kekentalan dalam tradisi mistik. Hal ini dibuktikan dengan banyaknya *pananyaan* yang tersebar dan mentalitas penduduknya yang masih mempercayai determinasi gaib dalam setiap persoalan.

Metode wawancara dan observasi langsung juga digunakan untuk mengumpulkan data berupa mantera-mantera lokal yang dipakai dalam berbagai tujuan dan aktivitas, informasi terkait prosesi mistik berikut alat-alat khusus yang digunakan di dalamnya, dan persepsi atau sudut pandang si pelaku, dalam hal ini *pananyaan* atau *ahli hikmah* dan beberapa subyek yang terlibat di dalamnya.

Untuk menganalisis data yang telah dikumpulkan, beberapa kerangka teoritis akan digunakan, terutama teori akulturasi. Pada dasarnya, akulturasi adalah kontak atau pertemuan antara dua budaya atau lebih yang pada gilirannya saling mempengaruhi. Menurut Koentjaraningrat, proses tersebut terjadi ketika kelompok manusia dengan suatu kebudayaan tertentu dihadapkan dengan unsur-unsur dari suatu kebudayaan asing, sehingga elemen kebudayaan asing tersebut secara perlahan diterima dan diolah.⁷

Selain itu, akulturasi juga terjadi dengan keberadaan beberapa agen tertentu yang mendukung jalannya proses tersebut. Sebagaimana dinyatakan Taufik Abdullah, akulturasi antara Islam dan budaya lokal setidaknya mengambil dua pola; dialogis dan integratif. Untuk kasus Islam Jawa, akulturasi mengambil pola dialogis yang pada awalnya diwarnai dengan resistensi dan pada akhirnya bisa bernegosiasi dalam struktur sosial keagamaan. Berbeda dengan pola integrasi sebagaimana terjadi pada Islamisasi Melayu yang menjadikan Islam sebagai salah satu penyangga terpenting dalam struktur politik Melayu.⁸

⁶ Salah satu kampung yang terletak di Kelurahan Talagasari, Kecamatan Kawalu, Kota Tasikmalaya dan dikenal sebagai satu di antara beberapa tempat yang memiliki kekentalan mistik. Dalam hal ini, masyarakat Tasikmalaya mengenal beberapa tempat sebagai kawasan yang memiliki citra magis yang lebih di atas tempat lainnya, seperti wilayah selatan (*pakidulan*), wilayah sekitar Gunung Galunggung, Pancatengah, termasuk Kawalu.

⁷ Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2002), hlm. 248.

⁸ Taufik Abdullah, "Islam dan Pembentukan Tradisi di Asia Tenggara" dalam Taufik Abdullah dan Sharon Siddique, *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, (Jakarta: LP3ES, 1989), hlm. 58-99.

Tentang *Pananyaan* dan *Ahli Hikmah*⁹

Masyarakat Sunda, khususnya yang berdomisili di pedesaan mengenal sosok *pananyaan* (bahasa halus: *patarosan*) sebagai seorang tempat bertanya terkait beberapa persoalan yang gaib. Dalam beberapa hal ia semakna dengan dukun lokal atau “orang pintar”. Akan tetapi istilah tersebut memiliki kompleksitasnya sendiri, karena mendenotasi banyak peran dan asimilasi, terutama dengan ajaran Islam. Istilah *pananyaan* secara umum telah dikenal oleh masyarakat Sunda, terutama di kawasan Sunda-Priangan.¹⁰ Dalam hal ini, menurut Harsojo, di alam pikiran petani Sunda pedesaan, misalnya, batas antara unsur Islam dan bukan Islam sudah tidak disadari lagi. Unsur-unsur dari berbagai sumber itu sudah terintegrasikan menjadi satu dalam sistem kepercayaan, dan telah ditanggapi oleh orang-orang itu dengan suatu emosi yang sama.¹¹

Pananyaan dipercaya sebagai orang yang bisa menyingkap perkara gaib yang berkaitan dengan berbagai macam hal dan kebutuhan. Dalam hal ini, mayoritas masyarakat Sunda, sebagaimana direpresentasikan oleh masyarakat Tasikmalaya, meyakini adanya kausalitas ganda dalam segala hal; sebab yang terlihat dan sebab yang tak terlihat (gaib, mistik). Dalam mengatasi persoalan kedua, biasanya mereka bertanya kepada seorang *pananyaan* dalam beberapa persoalan, mulai dari pengobatan, urusan pekerjaan, bisnis, mengembalikan barang yang hilang, dan lain sebagainya.

Dengan demikian, ada beberapa keahlian yang biasanya dimiliki oleh sorang *pananyaan*, di antaranya: *paririmbon* (horoskop Jawa), *implengan* (ramalan), *kinasih* (pelet), *singlar* (penolak kekuatan jahat), *jampe* (mantera penyembuhan), *jangjawokan* (mantera dalam berbagai aktivitas), *amalan* (doa-

⁹ Pembahasan terkait *pananyaan* mencakup kajian genealogis, relasinya dengan *ahli hikmah* dan perkembangan historis figur tersebut, pada dasarnya telah penulis sajikan dalam suatu tulisan tersendiri. Dalam hal ini, beberapa point penting akan disajikan kembali sesuai dengan relevansi penelitian. Lihat Asep N. Musadad, “The Ongoing Mystic-Synthesis: A Preliminary Remarks on *Pananyaan* in Sundanese-Priangan Culture”, dalam *Jurnal al-Qalam*, Vol. No. 2, 2015, hlm. 10.

¹⁰ Berdasarkan kategorisasi Jakob Soemarjo, masyarakat Sunda secara kultural terbagi menjadi empat varian; Sunda-Buhun atau Wiwitan yang tersebar di wilayah Banten Selatan dan Sukabumi, Sunda-Priangan yang terpengaruh budaya Mataram Islam, Sunda *Pakaleran* (kawasan utara), dan Sunda *Pakidulan* (kawasan selatan). Lihat Jakob Soemarjo, *Simbol-Simbol Artefak Budaya Sunda*, (Bandung: Kelir, 2003), hlm. 301-302.

¹¹ Harsojo, “Kebudayaan Sunda”, dalam Koentjaraningrat, *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*, (Jakarta: Djambatan, 2005), hlm. 322

doa khusus), *ilmu isim* (ilmu talimat atau rajah Arab), dan beberapa keahlian lainnya. Tidak semua *pananyaan* memang memiliki seluruh keahlian ini, sebagian hanya pakar dalam beberapa keahlian saja. Dua keahlian terakhir merupakan hasil dari kontak dengan ajaran Islam.

Pada dasarnya, istilah tersebut, sebagaimana dipahami oleh masyarakat Sunda saat ini, mencakup beberapa cakupan makna, yaitu dukun (dalam arti peramal atau *foreteller*),¹² tabib atau dokter tradisional (*traditional healer*), praktisi spiritual, ahli astrologi (*primbon*), dan pada gilirannya, juga seorang praktisi spiritual Islam. Untuk elemen terakhir, terdapat sebuah istilah khusus yang digunakan, yakni *ahli hikmah*. Kemunculan istilah tersebut menunjukkan adanya fenomena asimilasi antara tradisi mistik lokal dengan ajaran Islam. Meski demikian, pada dasarnya ia tetap tergabung dalam keluarga besar *pananyaan*, dan dibedakan dari *ajengan* (sebutan masyarakat Sunda untuk seorang ulama) yang lebih mendenotasi peran pendakwah Islam atau pengajar. Istilah *ajengan* sepadan dengan istilah *kiyai* di masyarakat Jawa atau *buya* di tradisi Minangkabau.

Istilah *hikmah*¹³ sendiri dipahami masyarakat awam secara sederhana sebagai kekuatan supranatural yang dianggap Islami dan *ahli hikmah* adalah orang yang pandai dalam hal tersebut. Terkadang, seorang *ajengan* juga merangkap sebagai *ahli hikmah*, meskipun keduanya mendenotasi sebuah figur yang berbeda. Hal yang jelas membedakan keduanya adalah latar belakang pendidikan. Istilah *ajengan* biasanya hanya disematkan kepada lulusan pesantren, sedangkan *ahli hikmah* tidak harus berasal dari orang pesantren.

¹² Istilah “dukun” dalam banyak hal memang berkonotasi negatif bagi masyarakat Tasikmalaya dan lebih dekat dengan juru sihir atau *tukang teluh* yang mempraktekkan ilmu hitam dan memiliki kemampuan untuk memanggil makhluk halus (*nyambat*). Padahal Geertz berdasarkan pengamatannya terhadap masyarakat Jawa, khususnya Mojokuto, menyebutkan adanya beberapa ragam dukun, mulai dari dukun pijet, dukun *calak*, dukun beranak, sampai dukun *tiban*. Dalam konteks ini, istilah dukun tidak serta merta menjadi negatif. Lihat Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1981), hlm. 116-117.

¹³ Dalam bahasa Arab, *hikmah* berarti kebijaksanaan (*wisdom*) atau pengetahuan terhadap sesuatu yang paling baik (*ma'rifat bi afdhal al-ashya*). Selanjutnya ia dimaknai secara beragam berdasarkan konteks yang juga bervariasi. Secara teknis ia juga semakna dengan *falsafah* dan juga dimaknai sebagai pengetahuan terkait kimia (*alchemy*) dan astrologi Arab. Lihat Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, (Beirut: Dar Sadir, tth.), juz. 12, hlm. 140, A. M. Goichon, “Hikma”, in B. Lewis, dkk. (ed.), *Encyclopedia of Islam*, (Leiden: Brill, 1986), vol. 3, hlm. 377, dan Abu al-'Abbas al-Bunī, *Manba' Ushul al-Hikmah*, (Beirut: Maktabah al-Thaqafiyah, 1999).

Sintesis-Mistik: Rekonsiliasi dan Transformasi

Dalam sesi ini, beberapa aspek yang merupakan hasil dari pertemuan akulturatif antara ajaran Islam dan tradisi mistik lokal untuk kasus kampung Kawalu, Tasikmalaya, akan dipaparkan secara singkat. Sebagaimana dikatakan Federspiel, bahwa ketika para pendakwah Islam datang ke Nusantara, salah satu kelompok yang telah lama berdomisili bahkan menjadi salah satu kelompok utama yang harus dihadapi adalah para dukun lokal (*shaman*) yang masih memegang kepercayaan tradisional Hindu-Budha.¹⁴

1. *Pananyaan dan Ilmu Pamacan: Spiritisme Lokal*

Salah satu tradisi mistik lokal Sunda yang sampai saat ini masih ada dalam ingatan kolektif masyarakat Kawalu, terutama para orang tua, adalah *ilmu pamacan* yang biasanya dimiliki oleh para dukun tradisional. Ia adalah ilmu untuk mendatangkan roh tertentu yang berwujud menjadi macan (*maung*). Metode yang dipakai adalah *nyambat*, atau mendatangkan roh tersebut dan membiarkan diri si pemanggil dikendalikan olehnya. Biasanya roh yang dipanggil adalah roh nenek moyang atau roh lainnya. Menurut pelakunya, roh yang didatangkan berasal dari *Leuweung Sancang*, sebuah hutan konservasi di Kabupaten Garut yang dianggap sebagai tempat bersemayamnya Prabu Siliwangi (Sri Baduga Maharaja) dan para prajurit Kerajaan Pajajaran yang kemudian menjalani proses moksa (*tilem*) dan berwujud menjadi harimau atau macan (*maung*). Para mistikus Sunda meyakini bahwa Prabu Siliwangi dan para prajuritnya di Sancang merupakan pelindung orang Sunda hingga saat ini.

Hingga saat ini, ada kepercayaan bahwa roh nenek moyang (*ancestral spirit*) tersebut akan senantiasa melindungi anak keturunannya. Dengan demikian, seseorang bisa memanggil (*nyambat* atau *ngamat*) roh tersebut atau ia bisa datang dengan sendirinya ketika ada seorang anak keturunannya sedang berada dalam keadaan terdesak. Kepercayaan semacam ini jelas merupakan warisan mistisisme Hindu yang berkembang pada masa pra-Islam.

¹⁴ Howard M. Federspiel, *Sultans, Shamans, and Saints; Islam and Muslims in Southeast Asia*, (Honolulu: University of Hawai Press, 2007), hlm. 69-70.

Dalam istilah para antropolog, kepercayaan semacam ini disebut dengan spiritisme (*spiritism*) yang merupakan salah satu bentuk kepercayaan arkais umat manusia terkait kekuatan supranatural, bersama dengan totemisme, fetisisme, animatisme, animisme, hingga dinamisme. Spiritisme sendiri pada dasarnya adalah memanggil arwah dari orang-orang yang telah meninggal untuk dilakukan komunikasi dengan mereka yang masih hidup.¹⁵ Uniknya, kepercayaan arkais semacam ini masih bisa terlacak dalam sistem berpikir masyarakat masa kini yang masih meyakini figur totemik seperti macan (*maung*), sebagaimana didapati pada masyarakat Kawalu di Tasikmalaya.

Saat ini, *ilmu pamacan* yang menjadi praktek perdukunan memang sudah banyak ditinggalkan dikarenakan banyaknya tantangan baik secara teologis dari para ulama yang giat melakukan purifikasi agama Islam dan tantangan dari perkembangan masyarakat baik secara sosial dan intelektual.

Pada gilirannya, sisa-sisa dari tradisi ini juga berasimilasi dengan beberapa praktek yang dilakukan oleh seorang *pananyaan*. Di daerah Kawalu, sampai saat ini masih ditemukan seorang *pananyaan* yang menggunakan praktik spiritisme sebagaimana telah disebutkan. Kedalaman ilmunya telah dikenal luas, bahkan salah satu pejabat penting negara ini juga dikabarkan pernah menemuinya untuk berkonsultasi terkait sebuah benda pusaka. Dalam hal ini, Islamisasi dalam praktek spiritisme terjadi. Jika sebelumnya yang dipanggil adalah roh nenek moyang yang berwujud macan, maka dalam kasus ini, salah satu roh yang dipanggil adalah seorang wali yang dipercaya berasal dari daerah Tunisia yang bernama Syekh Maghribi.

Praktek tersebut secara konsisten dilakukan oleh *pananyaan* semacam ini. Pada awalnya ia berbincang-bincang dengan si pasien terkait hal-hal ringan yang bahkan tidak ada kaitannya dengan keperluan si pasien. Setelah menunggu beberapa saat, ia kemudian dirasuki oleh roh yang dipanggil setelah bertawassul beberapa saat, dan seketika suara dan gelagatnya menjadi berubah drastis menjadi lebih gagah. Ketika dalam

¹⁵ Dean W. R. Harris, *Essays in Occultism, Spiritism and Demonology*, (London: B. Herder Book co. 1919), hlm. 106.

suasana itulah si pasien mengutarakan keperluannya dan melakukan komunikasi yang intensif dengan *pananyaan* yang sedang berada dalam kondisi ekstase dan terkendalikan oleh roh tersebut.

2. Mantera Hibrid

Contoh akulturasi selanjutnya adalah terkait beberapa mantra atau *jangjawokan* yang digunakan baik oleh pananyaan atau orang biasa dalam beberapa aktifitas tertentu. Penggunaan mantra (*incantation* atau *magical spell*) merupakan suatu hal yang bisa ditemui di seluruh belahan dunia dengan ciri khasnya masing-masing, mulai dari kultur yang tak mengenal tulisan sampai kultur yang berkemajuan. Saat ini, mantra dianggap sebagai salah satu warisan sastra lisan yang biasanya berbentuk puitik.

Dalam konteks budaya Sunda, Yus Rusyana membagi puisi-mantera Sunda menjadi tujuh macam: *asihan* (mantera pengasih), *jangjawokan* (mantera dalam berbagai aktivitas keseharian), *ajian* (mantera untuk mendatangkan kekuatan supranatural atau kesaktian), *singlar* (mantera pengusir kekuatan jahat), *rajah* (mantera ketika hendak membangun rumah, membuka hutan, dst.), *jampe* (mantera untuk pengobatan).¹⁶

Berdasarkan penelusuran penulis, terdapat setidaknya terdapat beberapa jenis mantra yang merefleksikan adanya akulturasi atau asimilasi antara ajaran Islam dan tradisi lokal. Di antara jenis mantra tersebut adalah mantra yang diidentifikasi oleh Federspiel sebagai mantra lokal yang bercampur dengan beberapa ungkapan Islami seperti *basmalah*, *syahadat*, dan sebagainya.¹⁷ Berikut ini adalah contoh mantra tersebut.

***Jangjawokan Sasabaan* (Mantera Hendak Melakukan Perjalanan)**

<i>Bismillahirrohmanirrohim</i>	dengan menyebut nama Allah
<i>Indit abdi jeung Kanjeng Nabi Ibrohim</i>	aku pergi bersama Nabi Ibrahim
<i>Leumpang abdi</i>	aku berjalan ...
<i>jeung Kanjeng Nabi Muhammad</i>	bersama Nabi Muhammad
<i>Dipayungan abdi ku Gusti Alloh</i>	aku dipayungi oleh Allah

¹⁶ Yus Rusyana, dkk. *Ensiklopedi Sastra Sunda*, (Jakarta: Depdikbud, 1997), hlm. 3, 109.

¹⁷ Howard M. Federspiel, *Sultans, Shamans, and Saints, ...*, hlm. 69.

*Dudu pujiningsun
pujine Kanjeng Sinuhun Yahu
Nu ngadeg di Gunung Jati
Anggala cahyaning hurip ..
La ilaha illalloh.*

bukanlah pujian itu milikku
ia milik dia yang mulia
yang bersemayam di Gunung Jati
sebagai cahaya kehidupan
tiada Tuhan selain Allah

Dalam pengamatan Federspiel, masa antara tahun 1300-1800 M merupakan fase kemunculan budaya muslim hibrid (*hybrid Muslim culture*). Salah satu unsur yang terdapat di dalamnya adalah kontak Islam dengan para praktisi mistik lokal, termasuk para dukun. Meski pada awalnya tidak mengubah secara signifikan peran mistikus lokal, kedatangan Islam dengan ajarannya perlahan memberikan warna bagi tradisi mistik lokal. Salah satunya adalah penggunaan ekspresi berbahasa Arab yang populer seperti *syahadat*, *zikir*, *basmalah*, dan *takbir* ke dalam mantera lokal berbahasa Sansekerta yang sebelumnya berbau Hinduisme. Meski terkadang berperan sebagai pengganti mantera lokal, akan tetapi ekspresi tersebut mayoritas dijadikan sebagai suplemen mantera berbahasa Sansekerta.¹⁸

Meski demikian, komposisi mantera di atas terdiri dari bahasa Sunda baru (*new Sundanese*)¹⁹ yang diwarnai dengan dua ungkapan bahasa Arab di awal dan di akhir (*basmalah* dan *kalimat thayyibah*). Berdasarkan temuan Mikhiro Moriyama, bahasa Sunda baru merupakan bahasa yang telah terpengaruh oleh budaya Jawa-Mataram yang secara luas mulai digunakan sejak abad ke-17 M. Sebelumnya, dikenal adanya bahasa Sunda Lama atau Sudan *Buhun* (*old Sundanese*) yang ditemui dalam beberapa naskah lontar dan prasasti. Berdasarkan temuan penulis, seluruh mantera yang dikumpulkan selama penelitian seluruhnya menggunakan bahasa Sunda baru. Hal ini mengasumsikan bahwa seluruh mantera tersebut baru dibuat pada masa setelah abad ke-17 M setelah penyebaran Islam di kawasan Jawa Barat telah memasuki tahap intensifikasi dengan mulai menjamurnya beberapa pesantren.

¹⁸ Howard M. Federspiel, *Sultans, Shamans, and Saints, ...*, hlm. 70.

¹⁹ Lihat Mikhiro Moriyama, "Discovering The Language and The Literature of West Java", in *Journal Southeast Asian Studies*, vol. 34. no. 1. Juni 1996, hlm. 153.

Contoh lain dari mantera yang merefleksikan adanya akulturasi adalah *singlar Surat al-Nas* sebagai berikut:

Bismillahirrohmanirrohim
Qul a'udzu birobbinnas
Malik ! (bahasa Sunda: berbaliklah)

Mantera di atas adalah *singlar* yang berfungsi sebagai penolak kekuatan jahat seperti sihir, tenung, guna-guna, dan jenis lainnya. Ia juga dikenal sebagai penangkal *ajian halimun*, sebuah kekuatan supranatural untuk menjadi kasat mata. Sepintas, mantera di atas terlihat hanya sebatas potongan surat al-Nas yang hanya dibaca sampai penggalan awal ayat kedua. Akan tetapi, kata kunci dalam mantera ini terdapat dalam kata *malik*. Dikarenakan kesamaan fonologis, kata *malik* dalam frasa *malik al-nas* (raja semua manusia) tersebut kemudian ditransformasikan sebagai kata bahasa Sunda *malik*, yang berarti “berbaliklah atau kembalilah”. Kata yang tadinya berstatus sebagai bahasa Arab yang berarti “raja”, kini dirubah menjadi kosakata bahasa Sunda.

Mantera di atas merupakan contoh penggunaan dari ayat al-Qur'an yang ditransformasi menjadi mantera lokal. Dalam hal ini, tidak ditemukan adanya koneksi makna dalam bahasa Arab, hanya saja ia memiliki kesamaan fonologis dengan salah satu kosakata bahasa Sunda yang memiliki arti yang berhubungan dengan penolakan kekuatan jahat (*singlar*).

3. Amalan Bahasa Arab Dengan Nuansa Lokal

Setelah intensifikasi Islam di wilayah Jawa Barat, spektrum Islam semakin masif mengisi relung kebudayaan lokal. Dalam konteks tradisi mistik, amalan berbahasa Arab juga menjadi salah satu instrumen mistisisme, di samping beberapa mantera baik yang murni berbahasa lokal maupun yang hibrid dengan beberapa ungkapan bahasa Arab sebagaimana telah disebutkan.

Laporan Haji Hasan Mustapa terkait pengamatannya terhadap kebudayaan Sunda menunjukkan bahwa pada akhir abad ke 19 dan awal abad ke-20 M. fenomena budaya Sunda yang serba akulturatif dengan ajaran

Islam.²⁰ Mustapa misalnya, menyebutkan bahwa ketika itu seorang ajengan juga memainkan peran mistik sebagai tempat pengobatan dengan dimintai berkah doa. Bahkan seorang *ajengan* yang memiliki kekuatan supranatural berupa *aji saepi* akan lebih disegani.²¹ *Aji Saepi* merupakan kumpulan bacaan khusus berbahasa Arab yang dibuat dalam nuansa lokal. Mustapa setidaknya menyebutkan tiga macam *saepi*: *saepi*-angin untuk berjalan cepat, *saepi*-api agar tahan panas, dan *saepi*-bumi untuk menggali parit, dan berbagai jenis lainnya. Dikatakan bahwa jika seseorang yang mempelajari ilmu ini tidak bisa memenuhi syarat atau kapasitas dirinya tidak memadai, ia akan menjadi gila.²²

Selain itu, beberapa *amalan* berbahasa Arab lainnya juga dimanfaatkan dalam motif-motif yang lokalistik. Di daerah Kawalu sendiri, amalan *ayat lima belas* memiliki popularitas tersendiri karena bisa digunakan dalam berbagai keperluan. Salah seorang informan misalnya mengatakan bahwa ia kerap menggunakan amalan ayat lima belas, tepatnya ayat terakhir (*QS. Al-Buruj: 20-22*), ketika berada dalam keadaan mendesak untuk membuka kunci atau gembok. Bahkan ia mengatakan bahwa mantera tersebut juga bisa digunakan untuk niat jahat, seperti mencuri, dan lain-lain. Selain itu, ia juga mengatakan bahwa ayat ketiga (*QS. Al-Ra'd: 31*) juga bisa dijadikan sebagai pengasihian atau pelet untuk menarik lawan jenis.

4. Alat dan Sarana Ritual

Aspek terpenting lainnya dalam melacak akulturasi antara ajaran Islam dan tradisi mistik lokal Sunda adalah terkait alat atau instrumen yang digunakan dalam sebuah prosesi mistik. Berikut ini merupakan beberapa hal terkait alat ritual yang biasa dimiliki atau berkaitan dengan sebuah prosesi mistik seorang *pananyaan*.

a. Kemenyan dan Air

Pembakaran kemenyan (*gum benzoin*) merupakan salah satu bahan yang menjadi ciri khas dunia perdukunan. Mustapa melaporkan

²⁰ Lihat R.H. Hasan Mustapa, *Adat Istiadat Sunda*, trans. M. Astrawijaya, (Bandung: Penerbit Alumni, 1998).

²¹ *Ibid.*, hlm. 214-215.

²² *Ibid.*, hlm. 215.

bahwa kemenyan merupakan salah satu alat atau syarat yang harus dibawa ketika seseorang hendak berobat kepada dukun. Menurutnya, jika yang terkena penyakit orang dewasa atau orang tua dan datang dengan tidak diketahui sebabnya, maka seseorang mencari tukang jampi atau dukun yang sudah termasyhur. Untuk itu, syaratnya adalah membawa kendi berisi air mentah dan sirih selengkapnyanya dan kemenyan.²³

Dalam kasus *pananyaan* dan *ahli hikmah*, bahkan *ajengan*, satu-satunya alat atau media yang bertahan adalah air dengan tujuan untuk dimintai doa atau jampi-jampi lainnya. Hingga saat ini, di Kawalu, air masih biasa digunakan sebagai media untuk pengobatan tradisional atau keperluan lain yang berbau mistik, sedangkan kemenyan sudah jarang digunakan.

b. Herbal Mistik: *Panglai* dan *Jaringau*

Dalam dunia pengobatan tradisional masyarakat Sunda, beberapa penyakit memang dianggap disebabkan oleh alasan yang gaib. Dalam hal ini, mereka mempercayai adanya beberapa tanaman atau herbal tertentu yang dipercayai bisa mengusir makhluk halus yang menyebabkan suatu penyakit. Di antara herbal yang paling terkenal bisa mengusir roh halus adalah *panglai* (*zingiber cassumuar*) and *jaringau* (*acorus calamus*). Keduanya biasa digunakan dalam berbagai prosesi mistik. Mustapa mengatakan bahwa kedua herbal ini digunakan dalam menangani orang yang kerasukan.²⁴

Keduanya digunakan misalnya sebagai bahan tradisional untuk menyembuhkan penyakit cacar dengan cara yang mistik. Bersama bawang putih, dan beras tiga biji, kedua herbal tersebut dicampurkan ke dalam air untuk disiram kepada penderita cacar. Oleh karenanya, ketika itu, orang yang biasa mengobati penyakit cacar disebut dengan *panyebor* (siraman) dan penyakit cacar sendiri juga disebut dengan *ceboreun* (sesuatu yang perlu disiram). Meski keduanya sudah jarang digunakan, akan tetapi beberapa *pananyaan* dan *ahli hikmah* masih memanfaatkan

²³ *Ibid.*..., hlm. 116-117.

²⁴ *Ibid.*..., hlm. 117.

tanaman, herbal, atau buah lokal sebagai salah satu syarat dalam keperluan tertentu yang tentunya juga disertai dengan beberapa amalan yang harus dibaca.

c. Dadu Penghitung Nasib

Alat atau media *pananyaan* terunik yang penulis temukan selama melakukan penelitian adalah sebuah dadu khusus terbuat dari kayu yang digunakan untuk “mengundi” atau meramalkan suatu kejadian. Keenam sisi dadu masing-masing bertuliskan huruf dalam tiga sisi dan di ketiga sisi lainnya. Cara penggunaan dadu ini adalah dengan cara dikocok sebanyak tiga kali setelah sebelumnya membaca do’a khusus.

Hasil dari ketiga mata dadu yang muncul tersebut kemudian dicatat dan disesuaikan dengan sebuah kertas rumus yang ia rahasiakan. Contohnya, jika hasilnya adalah maka ia bersesuaian dengan “*pal muhammad*” yang berarti suatu pertanda baik. Kertas tersebut berisi beberapa kemungkinan keluarnya mata dadu berikut pertanda yang berada di baliknya. Seluruh rumusan tersebut memakai nama para Nabi, seperti *pal Muhammad*, *pal Ayyub*, *pal Nuh*, dan sebagainya.

Dalam beberapa hal, praktek semacam ini merefleksikan banyak cerita akulturasi. Secara motif, dadu ini berfungsi untuk meramal atau mengundi sesuatu yang identik dengan dukun jenis *foreteller* atau peramal terkait kejadian baik atau buruk. Akan tetapi sarana yang digunakan lebih menunjukkan hal tersebut. Mata dadu yang bertuliskan huruf Arab dan nama para Nabi yang dijadikan nama rumusan hasilnya menunjukkan kuatnya unsur Islami.

Kesimpulan

Penelusuran singkat terhadap fenomena *pananyaan* dan *ahli hikmah* di kawasan Kawalu, Tasikmalaya, mengantarkan kepada suatu refleksi terkait cerita akulturasi antara spektrum ajaran Islam dan tradisi mistik lokal Sunda. Hal tersebut dimulai dari munculnya istilah *ahli hikmah* yang pada gilirannya menjadi keluarga besar *pananyaan*. Ia juga jelas terlihat dalam beberapa mantera yang digunakan baik oleh *pananyaan* maupun orang biasa yang secara komposisi

menunjukkan sebuah kultur hibrida antara Islam dan tradisi lokal. Beberapa alat dan sarana yang digunakan oleh *pananyaan* dalam beberapa prosesi mistiknya juga mencerminkan adanya sebuah akulturasi.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Taufik, "Islam dan Pembentukan Tradisi di Asia Tenggara" dalam Taufik Abdullah dan Sharon Siddique. *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*. Jakarta: LP3ES. 1989.
- al-Buny, Abu al-'Abbas, *Manba' Ushul al-Hikmah*. Beirut: Maktabah al-Thaqafiyyah, 1999.
- Braginsky, Vladimir, *Tasawuf dan Sastra Melayu: Kajian Teks-Teks*. Jakarta: Pusat Pengembangan Bahasa & Leiden University. 1993.
- Federspiel, Howar
d M, *Sultans, Shamans, and Saints; Islam and Muslims in Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press. 2007.
- Geertz, Clifford, *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: Pustaka Jaya. 1981.
- Goichon, A.M., "Hikma" dalam Lewis, B. dkk. (ed.). *Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill. 1986.
- Harris, Dean W. R., *Essays in Occultism, Spiritism and Demonology*. London: B. Herder Book co. 1919.
- Harsojo, "Kebudayaan Sunda". dalam Koentjaraningrat. *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. Jakarta: Djambatan, 2005.
- Ibn Manzûr, *Lisan al-'Arab*. Beirut: Dar Sadir. tt.
- Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2002.
- Moriyama, Mikhiro, "Discovering The Language and The Literature of West Jawa". dalam *Journal Southeast Asian Studies*. Vol. 34. No. 1. Juni 1996.
- Musadad, Asep N., "The Ongoing Mystic-Synthesis: A Preliminary Remarks on *Pananyaan* in Sundanese-Priangan Culture", dalam *Jurnal al-Qalam*, Vol. , No. 2. 2015.
- Mustapa, R.H. Hasan, *Adat Istiadat Sunda*. trans. M. Astrawijaya. Bandung: Penerbit Alumni, 1998.
- Ricklefs, M. C., *Polarising Javanese Society: Islamic and Other Visions (c, 1830-1930)*. Singapore: NUS Press. 2007,

- Rohmana, Jajang A., "Sundanese Sufi Literature and Local Islamic Identity: A Contribution of Haji Hasan Mustapa's *Dangding*", dalam *Journal al-Jami'ah*. Vol. 50. No. 2, 2012.
- Rusyana, Yus, dkk. *Ensiklopedi Sastra Sunda*. Jakarta: Depdikbud. 1997.
- Soemarjo, Jakob, *Simbol-Simbol Artefak Budaya Sunda*. Bandung: Kelir. 2003.
- Spradley, James P., *Participant Observation*. New York: Holt, Rinehart and Wilson. 1980.
- Yahya, Iip D., "Dari Galunggung ke Tasikmalaya", dalam *Majalah Historia Soekapoera*. Vol. 1. No. 1. 2013.

Wawancara:

- Wawancara dengan tiga *pananyaan* di Kawau: Wa Enji Samji (75), Ki Ade (66), and A Anwar (43), Kawalu, Tasikmalaya, 2014-2015.
- Wawancara dengan Nini Itoh, 64 th., Kawalu, Tasikmalaya, 15-17 September 2015.
- Wawancara dengan Aki Idin, 76 th., Kawalu, Tasikmalaya, 12 Maret 2015.
- Wawancara dengan Aki Amir, (1935-2015), Kawalu, Tasikmalaya, Maret 2014.
- Wawancara dengan A Yayan, 40 th., Kawalu, Tasikmalaya, September 2015.
- Wawancara dengan Mang Odang, 52 th., Kawalu, Tasikmalaya, Oktober 2015.