

## **BAB I**

### **PENDAHULUAN**

#### **A. LATAR BELAKANG MASALAH**

Kehidupan beragama telah ditemukan sepanjang sejarah kehidupan manusia sejak masa primitif hingga era postmodern dewasa ini dalam bentuk yang beraneka ragam. Bahkan bisa diprediksi kehidupan beragama akan tetap ada hingga akhir dunia. Ekspresi keagamaan dalam perasaan, perkataan atau tindakan selalu mewarnai aspek kehidupan manusia dari kelahiran hingga kematian. Ekspresi keagamaan berwujud ibadat yang dalam antropologi disebut ritus (*rites*). Ritus ini selalu berhubungan dengan pemujaan terhadap yang supernatural, yang gaib, baik tempat, benda, waktu, atau orang yang keramat, suci, dan istimewa yang dalam antropologi disebut yang sakral.

Malefijt sebagaimana dikutip Agus (2007: 5-6) mengungkapkan bahwa agama adalah *the most important aspects of culture*<sup>1</sup> yang dipelajari oleh ahli antropologi dan ilmuwan sosial lainnya, yang memahami bahwa kehidupan beragama selalu berinteraksi secara signifikan dengan institusi budaya yang lain.

---

<sup>1</sup> Agama merupakan aspek penting dalam sistem kebudayaan sebab agama itu terdiri atas kepercayaan-kepercayaan dan tindakan-tindakan yang hidup di tengah-tengah komunitas manusia dalam mengendalikan diri dan masyarakatnya. Sistem kepercayaan dan tindakan ini dilembagakan oleh manusia dalam berbagai aspek kehidupannya seperti rumah ibadah, komunitas pemujaan, sistem pewarisan, hubungan kekerabatan, dan lainnya. Singkatnya, ekspresi agama ditemukan dalam budaya material, perilaku manusia, nilai, moral, sistem keluarga, ekonomi, hukum, politik, sains, teknologi, pengobatan, seni, pemberontakan, perang, dan lain sebagainya. Ini berarti terjadi dinamika yang intens antara agama dan budaya, di mana agama dibentuk dan sekaligus membentuk suatu budaya. Aspek budaya atau kultural ini dinilai sangat penting oleh ahli antropologi dan budayawan yang berpandangan agama sebagai yang membentuk dan mewarnai suatu kebudayaan.

Begitu pula Nottingham (1996: 10) menyatakan bahwa kapan pun dan di manapun agama selalu terkait dengan yang sakral seperti dewa, roh, malaikat, pribadi suci dan benda-benda serta tempat-tempat sakral yang dipuja dan disembah dalam upacara-upacara (ritus) yang beragam. Kemudian, Nottingham (1996:31-48) mengidentifikasi fungsi agama dalam kehidupan individual dan sosial yang membentuk nilai-nilai pedoman dalam kehidupan manusia yang menunjukkan bahwa yang sakral berinteraksi secara simultan dengan kehidupan manusia yang profan. Bagi Pelly (2010: viii-ix), hal tersebut melukiskan bahwa kepercayaan pada yang sakral akan dilihat implikasinya dalam kehidupan budaya spiritual manusia. Selain itu, kepercayaan religius menunjukkan bahwa yang dapat dilihat secara kasat mata, akan selalu menampilkan makna simbolik yang berbeda. Seperti “roti” dan “anggur” yang melambangkan “tubuh” dan “darah” Kristus, atau “beras kunyit” dan “bunga rampai” yang melambangkan hubungan “kekuatan semangat” dan “kedamaian ruh”. Jadi, sosok gaib yang tidak terindra tetap dipuja melalui ritus tertentu karena kepercayaan bukan bukti kasat mata.

Namun, ritus sebagai bagian dari tingkah laku religius yang aktif juga dapat diamati, seperti bacaan mantranya, semedi, doa, tarian, pakaian khusus, dan berkorban. Sifat sakral pada ritus dan benda yang digunakan dipengaruhi oleh suasana mental dan sikap emosional penganutnya. Terutama, pada tempat dilaksanakannya ritus itu. Oleh karena itu, dari segi pendekatan sosio-antropologis, memahami kepercayaan religius dan wujud budaya dari kepercayaan itu, adalah penting dengan langsung mengamati ritus atau upacara religius suatu masyarakat (Pelly, 2010: ix). Salah satu ritus yang dilakukan masyarakat dan

memiliki makna yang dalam karena melibatkan unsur-unsur keagamaan yang nyata dan yang gaib serta sikap mental manusia adalah ziarah kubur.

Ziarah kubur merupakan perilaku umum masyarakat yang kita saksikan di Indonesia, terutama saat mau memasuki bulan ramadhan, kita akan menemukan hampir di seluruh tempat pemakaman penuh sesak para peziarah kubur yang mengunjungi keluarga mereka yang telah wafat. *Nyekar*, begitu istilahnya pada masyarakat Jawa.

Namun pada dasarnya ritus ziarah kubur dan pemujaan pada orang yang meninggal adalah tradisi yang dimiliki oleh seluruh kebudayaan manusia kapan pun dan di mana pun. Dalam kebudayaan Mesir kuno kita melihat peninggalan mereka melalui kemegahan piramida sebagai kuburan penguasa Mesir (Fira'un). Di Cina, kita melihat penghormatan pada makam leluhur dan penguasa Cina. Afrika, Asia dan daerah sekitarnya tidak ketinggalan membangun kuburan leluhurnya sebagai penghormatan dan legalisasi kekuasaan. Memang, kata Fox (dalam Loir, 2006: 301), makam-makam mewujudkan otoritas masa lalu dan perwujudan ini menunjukkan sumber kekuasaan.

Semakin menarik tentunya, jika ziarah kubur ini menjadi ritus tertentu yang diorganisir dalam waktu dan tempat tertentu melalui sistem kepercayaan masyarakat. Pada kondisi ini, ziarah menemukan momentum pentingnya sebagai ritus suci dan kuburan menjadi tempat suci karena dihuni oleh manusia suci. Berziarah berarti mensucikan diri melalui hubungan baik dengan dunia gaib.<sup>2</sup> Karena itu, ziarah ke makam suci haruslah dilakukan secara berkesinambungan

---

<sup>2</sup> Sebab itu salat yang dilakukan umat Islam setiap harinya bisa juga disebut sebagai ritual ziarah, karena salat dipahami sebagai cara membangun hubungan dengan Tuhan melalui "kunjungan" setiap harinya dalam waktu tertentu, dengan gerakan dan bacaan tertentu.

dalam rentang waktu tertentu (hari-hari suci). Dengan demikian, ziarah menjadi tuntutan keagamaan (ritus), menjadi sesuatu yang sakral (kudus), dan menampilkan komunitas pemujaan (kultus).

Emile Durkheim adalah seorang antropolog yang sangat berpengaruh di dunia. Dalam karya utamanya, *The Elementary Forms of the Religious Life* menjadi rujukan di seluruh dunia, Durkheim mengulas dengan panjang lebar mengenai kultus/pemujaan (*cult*), dan membagi dua unsur yaitu *sacred* (sakral, suci) dan *profane* (profan, tidak suci). Yang sakral, kata Durkheim, adalah hal-hal yang keberadaannya dipisahkan yang karakteristik keterpisahan tersebut membedakannya dari hal-hal yang profan, (*sacred beings are separated beings. That which characterizes them is that there is a break of continuity between them and the profane beings*) (Durkheim, 1964: 299).

Konsep sakral ini berhubungan dengan dua hal. *Pertama*, adalah tempat. Kehidupan beragama dan kehidupan profan tidak boleh berdampingan pada tempat yang sama. Kehidupan beragama harus memiliki tempat khusus untuknya, tempat yang tidak bersentuhan dengan kehidupan profan. Seperti kuil dan tempat-tempat suci (termasuk makam suci-pen). *Kedua*, adalah waktu. Kehidupan beragama dan kehidupan profan tidak boleh berdampingan pada waktu bersamaan. Kehidupan beragama memiliki hari atau waktu khusus yang disucikan (Durkheim, 1964: 308).

Jadi, kepercayaan pada yang sakral menuntut diperlakukan secara khusus, baik tempat maupun waktunya. Pada tempat dan waktu tertentu itu, dilakukanlah aneka ritus untuk membangun hubungan antara dunia nyata dengan dunia gaib,

antara yang profan dengan yang sakral seperti upacara pemakaman, pembaptisan, sakramen, jamuan suci dan lainnya. Ritus-ritus ini memiliki nalarnya sendiri saat berhadapan dengan nalar rasionalitas yang ilmiah, memiliki kegunaannya sendiri saat berhadapan dengan gelombang materialisme dan pragmatisme. Antropologi melihat hal ini sebagai dimensi menarik untuk dikaji, dipahami dan dikonstruksi urgensinya dalam kehidupan pribadi dan kelompok masyarakat dalam mempertahankan identitasnya.

Parson (dalam Roberston, 1995: 56) menyebutkan, bahwa bagi Durkheim, ritus keagamaan adalah yang paling penting dalam mekanisme ekspresi dan perwujudan sentiment-sentimen yang paling esensial bagi integrasi institusional masyarakat. Pandangan Durkheim ini, terkait erat dengan pandangan Malinowsky mengenai arti penting upacara kematian sebagai mekanisme penilaian kembali solidaritas kelompok pada saat tingginya ketegangan emosional.

Adapun Henri Chambert Loir (2006: 249-250) menghubungkan antara kultus orang suci Muslim dengan makam dan ritusnya. Menurutnya, kultus orang-orang suci bagi kaum muslimin merupakan kultus makam suci Muslim. Orang suci, lanjut Loir, adalah seorang individu yang karena kelahiran, bakat, melalui latihan rohani, diberkati dengan kekuatan supernatural. Kekuatan-kekuatan ini dikonsentrasikan keberadaannya dan sekarang terletak di makamnya. Itulah sebabnya, kultus orang suci dilaksanakan di makamnya. Orang tidak berdoa bagi orang suci di rumah, atau di tempat lain di mana ia dapat dihadirkan dengan satu jenis simbol. Orang harus mengadakan perjalanan ke makam, demi sungguh hadirnya orang suci itu.

Loir dan Reid (2006) mengumpulkan beragam tulisan mengenai penghormatan tempat-tempat suci, termasuk kuburan di berbagai daerah di Indonesia, seperti suku Aoheng di Kalimantan, Dayak Ngju, Laboya Sumba Barat, Bali, Toraja, Batak, Sumatera Selatan, dan tentu saja di Jawa. Kumpulan tulisan ini, memberikan gambaran utuh pada kita tentang beragam ekspresi kepercayaan dan agama yang tumbuh di masyarakat termasuk penghormatan kepada nenek moyang dan orang-orang suci.

Durkheim (1964: 36) menyimpulkan fenomena keagamaan terdiri dari dua unsur : *beliefs* (kepercayaan) dan *rites* (ritus/upacara). *Beliefs* merupakan konsepsi pemikiran, sedangkan *rites* adalah bentuk perbuatan. Adapun Koentjaraningrat menyebutkan lima komponen religi, yaitu : (1) emosi keagamaan, (2) sistem keyakinan, (3) sistem ritus dan upacara, (4) peralatan ritus dan upacara, (5) umat beragama (Koentjaraningrat, 1987: 80). Dua unsur maupun lima komponen yang diungkap Durkheim dan Koentjaraningrat, dapat kita saksikan secara empiris di suatu tempat pemakaman manusia suci yang disebut *haram* (*the holy shrine; mausoleum*) oleh masyarakat Iran.

Iran memiliki banyak makam atau kuburan yang dihormati dari berbagai kalangan. Ada kuburan para pemikir atau filosof, kuburan para penyair dan ahli bahasa, kuburan para pemimpin, kuburan para ulama, dan kuburan para *syuhada* (orang yang mati karena membela agama). Namun, dari seluruh makam yang ada di Iran terdapat dua makam yang paling disucikan dan dihormati, yaitu makam Ali al-Ridha di Kota Masyhad dan makam Sayidah Fatimah al-Maksumah di Kota

Qum yang menjadi pusat spiritualitas paling utama di seluruh Iran (Sulaeman, 2007:49-55).

Makam Ali al-Ridha di Masyhad merupakan kompleks suci yang luasnya diperkirakan seimbang dengan kompleks Masjidil Haram di Mekah. Makam suci ini paling dihormati di Iran, sebab Ali Ridha dipercayai masyarakat syiah sebagai imam suci yang menggantikan posisi Nabi Muhammad saw dalam memimpin seluruh umat manusia, bahkan seluruh alam semesta. Dari 12 imam suci, Ali Ridha tercatat sebagai imam urutan kedelapan, menggantikan ayahnya Imam Musa al-Kadzim. Silsilah kekerabatannya (*nasab*) menyambung sampai kepada Nabi Muhammad saw dengan urutan sebagai berikut : Ali bin Musa bin Ja'far bin Muhammad bin Ali bin Husain bin Ali bin Abi Thalib dan Fatimah binti Muhammad saw. Beliau mendapat dengan panggilan Abul Hasan dan gelar al-Ridha. Itulah sebabnya ia sering dipanggil dengan nama Abul Hasan Ali al-Ridha (al-Mufid, 2007: 609)

Begitu pula, dari 12 imam suci yang dipercayai masyarakat syiah Iran, makam inilah satu-satunya makam imam suci yang ada di Iran. Selebihnya makam-makam imam suci itu terdapat di Madinah (empat buah makam) dan di Irak (enam buah makam). Sebab itulah, makam ini menjadi makam paling suci dan paling dihormati di Iran melebihi makam siapapun. Dengan keberadaan makam ini pulalah, Kota Masyhad menjadi kota yang disucikan dan salah satu pusat spiritualitas dan pendidikan di Iran.

Selain Masyhad, terdapat pula satu makam lagi yang sangat dihormati yaitu makam Sayidah Fatimah al-Maksumah, yang tidak lain adalah adik

perempuan dari Ali Ridha, yang berada di Qum, suatu kota suci yang menjadi pusat studi dan pendidikan keagamaan paling bergengsi di Iran. Para *mullah* (filosof dan sufi), *marja'* (rujukan agama) dan ulama-ulama besar Iran umumnya mengajar dan tinggal di Kota Qum ini. Dikisahkan bahwa, Sayidah Fatimah berniat mengunjungi (berziarah) abangnya, Ali Ridha di Masyhad, tetapi sebelum sampai ke Masyhad ia menderita sakit dan akhirnya meninggal di Qum. Karena itu ia dikuburkan di kota Qum yang sampai sekarang makamnya menjadi *haram* (tempat suci) yang megah di Iran. Banyak kisah-kisah spiritual dan magis yang terjadi di kedua kompleks pemakaman ini.

Pengunjung yang datang ke makam tersebut juga dari berbagai daerah dan berbagai belahan dunia. Semua orang menyatu di sana dari berbagai status sosialnya. Pejabat, rakyat, pelajar, ulama, ilmuwan, pengusaha, masyarakat awam, kaya, miskin, kulit hitam atau putih, bangsa Barat atau Timur, semuanya lebur dalam nuansa spiritualitas yang hadir di kompleks pemakaman ini. Tidak jarang para pengusaha dan pejabat dari berbagai negara mengabdikan dirinya beberapa hari—sesuai jatah yang diberikan oleh pengurus makam—menjadi pelayan di pemakaman ini. Mereka menjadi penyedia air minum, menyusun sandal dan sepatu, hingga membersihkan kompleks pemakaman. Begitu bernilainya kedua tempat suci ini, sehingga umumnya orang Islam yang mengunjungi Iran akan datang berziarah ke kedua makam tersebut.

Semakin menariknya, konsep-konsep dan praktek-praktek ziarah ini dipahami sedemikian rupa sehingga tidak kehilangan makna ilmiah dan rasionalitasnya. Bahkan kuburan para manusia suci ini dapat dikelola sehingga

memberikan dampak politik, ekonomis, sosiologis, dan pendidikan yang tertanam kuat pada masyarakat. Secara politis, misalnya, makam suci tersebut sering digunakan sebagai tempat menggalang kekuatan politik dan perlawanan kepada para penguasa zalim. Adapun secara ekonomis, di kompleks makam suci tersebut setiap bulannya milliyaran rupiah uang terkumpul yang diberikan secara cuma-cuma oleh para peziarah. Belum lagi Bergeraknya roda ekonomi masyarakat sekitarnya dikarenakan banyaknya peziarah yang datang dari seluruh dunia sehingga bisnis penginapan, makanan, souvenir, transportasi dan lainnya menjadikan perekonomian masyarakat sekitarnya meningkat.

Dari dimensi universal penghormatan terhadap orang suci dan tempat suci yang kemudian diorganisir sedemikian rupa untuk menciptakan solidaritas dan gerakan sosial-politik yang terarah bahkan memberikan identitas tertentu bagi masyarakatnya, peneliti tertarik mengkaji ritus ziarah kubur di Iran. Namun, penelitian ini difokuskan mengkaji ritus ziarah kubur yang dilakukan oleh orang-orang Indonesia yang tinggal di Iran atau yang datang berziarah ke makam Ali Ridha dan makam Sayidah Fatimah. Hal ini menarik, karena Iran satu-satunya yang secara konstitusional menyatakan negaranya berdasarkan pada Islam *mazhab syiah imamiyah*. Aliran syiah ini berjumlah minoritas di dunia, termasuk di Indonesia. Sedangkan Indonesia—negara dengan umat Islam terbesar di dunia—mayoritasnya bermazhab *ahl al-sunnah wa al-jamaah* (sunni).

Mazhab syiah ini, dibandingkan dengan mazhab lain di dalam Islam juga sangat terkenal mengkultuskan orang suci sebagai pemimpin mereka. Imam-imam suci ini bagi masyarakat syiah bukan hanya pemimpin di dunia ini, tetapi juga di

alam gaib, bahkan para malaikat sekalipun tunduk di bawah kepemimpinan mereka. Melalui dan karena merekalah alam semesta diciptakan dan dikendalikan. Kemurkaan mereka adalah kemurkaan Tuhan, dan keridhaan mereka adalah keridhaan Tuhan. Mereka adalah perantara manusia untuk berkomunikasi dengan alam gaib. Melalui mereka ibadah dan doa dikabulkan, serta melalui mereka rahmat dan nikmat Tuhan dibagikan. Tanpa mereka, alam semesta hancur binasa. Tidak ada beda antara hidup dan matinya mereka. Sekalipun meninggal, mereka tetap berkomunikasi dengan alam dunia dan menyaksikan perbuatan-perbuatan manusia. Karena itu, tempat mereka dimakamkan menjadi tempat yang diberkati, dan karenanya berziarah ke makamnya adalah salah satu tujuan utama.

Mungkin bagi sebagian orang, keyakinan masyarakat syiah Iran ini menyimpang atau dipengaruhi oleh keyakinan primitif. Tidak jarang mazhab ini dianggap ekstrim, sesat bahkan dikafirkan oleh sekelompok orang lainnya dikarenakan pemujaan yang berlebihan terhadap imam-imam suci mereka. Namun bagi antropolog, konsep-konsep antropologi seperti sakral (kudus), pemujaan tempat, benda atau manusia suci (kultus), serta upacara suci (ritus), sangat kental terlihat dan hidup di tengah-tengah masyarakat syiah Iran. Lantas mengapa orang Indonesia yang mayoritas bermazhab sunni melakukan ziarah ke negeri syiah ini? Apakah mereka orang Indonesia yang memang terbiasa dengan kultus dan ritus ziarah kubur? Bagaimana mereka menggabungkan dirinya dengan komunitas syiah Iran dalam ritual ziarah kubur tersebut? Bagaimana orang Indonesia memaknai ritus dan simbol ziarah tersebut di Negeri syiah tersebut?

Untuk itu, penelitian ini mengkaji tentang aktivitas yang dilakukan oleh orang Indonesia di kompleks makam Imam Ali Ridha di Masyhad dan kompleks pemakaman Sayidah Fatimah Maksumah di Qum, Iran. Peneliti tidak hanya memfokuskan pada ritus ziarah periodik yang dilakukan di sana, tetapi juga pada pengamatan aktivitas harian yang dilakukan oleh orang Indonesia yang berkunjung ke makam tersebut. Begitu pula, peneliti tidak hanya mengamati ritus ziarahnya saja, tetapi akan mengamati fungsi makam tersebut bagi orang Indonesia yang tinggal di sana. Dengan begitu, peneliti akan berusaha menangkap secara utuh dan menyeluruh (holistik), kondisi kompleks pemakaman sebagai pusat kebudayaan dan spiritualitas yang tidak hanya memberikan nuansa mistis seperti umumnya lukisan kuburan di Indonesia, tetapi juga berusaha menangkap nuansa ilmiah, politik dan tentunya pendidikan yang ada di sana. Sehingga, akan terlihat pula hubungan antara manusia yang hidup dengan yang telah mati, di mana yang hidup dan yang mati masih dapat “hidup berdampingan” secara alami.

## **B. RUMUSAN MASALAH**

Penelitian ini dipusatkan untuk mendeskripsikan secara valid dan akurat bagaimana ritual ziarah orang Indonesia yang dilakukan di dua tempat yang disebut Haram Suci<sup>3</sup> Imam Ridha (*Astan Quds Razavi*) di Kota Masyhad dan Haram Suci Fatimah Maksumah (*Astan Quds Maksumeh*) di Kota Qum.

Untuk keakuratan deskripsi ritual ziarah tersebut, maka ada lima hal yang akan digali dari lapangan penelitian.

---

<sup>3</sup> Haram suci adalah istilah yang digunakan untuk menyebut tempat atau kompleks pemakaman Imam Ali Rihda di Masyhad dan Sayidah Fatimah di Qum. Karena itu dalam tesis ini, istilah ini digunakan untuk menyebut kedua tempat yang disucikan oleh masyarakat Iran tersebut.

1. Bagaimana asal-usul Haram suci Imam Ali Ridha yang ada di kota Masyhad dan Haram suci Sayidah Fatimah Maksumah yang ada di Qum?.
2. Bagaimana pengaruh mazhab syiah terhadap orang Indonesia yang berziarah ke Haram Imam Ali Ridha dan Sayidah Fatimah Maksumah?
3. Bagaimana pelaksanaan ritual ziarah yang dilakukan orang Indonesia di kedua Haram tersebut?
4. Apa saja pemaknaan yang diberikan orang Indonesia terhadap ritual ziarah di kedua Haram tersebut.
5. Fungsi-fungsi apa yang dapat diamati dari adanya ritual ziarah di kedua Haram tersebut.

### **C. TUJUAN PENELITIAN**

1. Mendeskripsikan dengan valid asal-usul Haram Imam Ali Ridha yang ada di Masyhad dan Haram Sayidah Fatimah Maksumah di Qum.
2. Menjelaskan pengaruh mazhab syiah terhadap orang Indonesia yang berziarah ke makam Imam Ali Ridha dan Sayidah Fatimah Maksumah.
3. Menggali ritual ziarah yang dilakukan orang Indonesia di kedua haram tersebut, benda yang digunakan, doa-doa, serta pola ziarah yang dilakukan.
4. Menggali pemaknaan yang diberikan orang Indonesia terhadap ritual ziarah, orang suci, tempat suci, simbol suci, kisah-kisah, dan nilai-nilai serta konsepsi-konsepsi yang melingkupi ritual ziarah tersebut.
5. Menjelaskan fungsi-fungsi yang dapat diamati dari adanya ritual ziarah di Haram suci tersebut, serta peranan penguasa yaitu pemerintah dan ulama dalam melestarikannya.

## **D. KEGUNAAN PENELITIAN**

### **1. Kegunaan Praktis**

1. Bagi masyarakat dan pemerintah Iran, berguna menjadi bahan meningkatkan pengelolaan makam dalam merespon kehidupan postmodern. Dan bagi masyarakat Indonesia, penelitian ini bisa menjadi pedoman mengelola makam yang banyak bertebaran di Indonesia.
2. Bagi ulama, penelitian ini berguna sebagai pedoman menciptakan suasana spiritualitas yang membumi dan membudaya di tengah-tengah masyarakat melalui karakter orang suci dan tempat suci yang ada.
3. Bagi praktisi pendidikan dapat menjadikan makam dan orang suci sebagai materi dan tempat serta sumber belajar yang efektif dan efisien.
4. Bagi departemen pendidikan dan juga pariwisata dapat dijadikan acuan untuk perencanaan pusat-pusat kebudayaan sebagai sarana pendidikan dan pariwisata yang potensial secara material dan spiritual.

### **2. Kegunaan Teoritis**

1. Memberikan sumbangan teoritis bagi perkembangan ilmu antropologi di masa depan, terutama antropologi agama di Indonesia.
2. Dapat digunakan sebagai acuan teoritis untuk mengkaji fungsi makam suci dan orang suci pada berbagai komunitas masyarakat.
3. Menjadi rujukan ilmiah bagi pengkaji ilmu antropologi tentang kajian orang suci dan tempat suci serta beragam aspek yang melingkupinya.
4. Menjadi referensi bagi peneliti berikutnya yang ingin mendalami lebih jauh ritual ziarah kubur, orang suci dan tempat suci.

## E. KERANGKA TEORITIS

### 1. Ziarah Kubur

Secara kasat mata kita menyaksikan bahwa orang hidup berbeda dengan orang mati. Orang yang hidup bisa bernapas, bergerak, berpikir, berbicara, sedangkan orang yang mati kehilangan seluruh kemampuan itu. Ini berarti, orang yang hidup memiliki sesuatu yang tidak dimiliki oleh yang mati, atau orang mati kehilangan sesuatu yang dimilikinya pada saat hidup. Sesuatu itulah yang menjadi unsur sejati kehidupan. Bukti ini menimbulkan kepercayaan bagi sebagian kalangan bahwa selain jasad fisik, manusia memiliki dimensi lain yang bersifat nonfisik yang memberikan kehidupan bagi jasad. Dimensi inilah yang disebut roh. Jasad yang „terhubung“ dengan roh akan mengalami kehidupan, dan jika terpisah akan mengalami kematian. Pertanyaannya, kemana roh saat terjadi kematian? Apakah ia musnah atau tidak? Tetap di sekitar jasadnya atau menuju „dunia lain“?

Catatan para antropolog menunjukkan umumnya masyarakat dan kebudayaan dunia meyakini bahwa setelah kematian roh tidaklah mengalami kemusnahan. Roh tetap abadi, meskipun jasadnya mengalami kehancuran baik dengan kehancuran alami—seperti dikubur dan hancur perlahan-lahan—ataupun kehancuran yang tidak alami, seperti dibakar atau dimakan binatang buas. Menurut Malefitj (lihat Agus, 2007: 276) ada dua kepercayaan terhadap ruh orang mati. *Pertama*, ruh orang mati betul-betul meninggalkan masyarakat. *Kedua*, ruh orang mati tetap aktif dalam kehidupan kerabat dan masyarakatnya.

Adapun bagi Berger dan Luckmann (1990: 137-138), fungsi legitimasi strategis dari universum simbolis bagi biografi individu adalah “tempat

kematian”. Karena itu, integrasi kematian ke dalam kenyataan dari eksistensi sosial sangat penting artinya bagi tatanan kelembagaan. Semua legitimasi tentang kematian harus melakukan tugas pokok yang sama yaitu memungkinkan individu untuk terus hidup dalam masyarakat setelah kematiannya.

Konrad Theodor Preusz (1869-1938) berpendapat bahwa pusat dari sistem religi adalah ritus, dan ritus terpenting adalah ritus kematian. Dalam ritus ini tema pokoknya melambangkan proses pemisahan antara yang hidup dan yang mati, dan gambaran tentang hidup dan mati sebenarnya diciptakan dan dikembangkan sendiri dengan ritus kematian sebagai sumbernya. Adapun Robert Hertz, berpendapat bahwa ritus kematian di masyarakat berwujud sebagai gagasan kolektif. Diantara gagasan kolektifnya bahwa kematian itu berarti suatu proses peralihan dari suatu kedudukan sosial yang tertentu ke kedudukan sosial yang lain, ialah kedudukan sosial dalam dunia ini ke suatu kedudukan sosial dalam dunia makhluk halus. (Koentjaraningrat, 1987: 69-71). Loir dan Reid (2006 : xxi) menjelaskan pandangan Hertz berikut ini :

“Hertz menyimpulkan bahwa kematian menghadirkan hal yang paling berbahaya dari seluruh metamorfosis yang harus dilalui dalam kehidupan seorang manusia. Tubuh ditransformasikan melalui pembusukan, jiwa mengembara dalam pengharapan di tempat kediamannya yang terakhir, para kerabat orang yang meninggal itu dicemarkan oleh ketidaksucian mayatnya, seluruh komunitas dalam keadaan darurat. Situasi ini mendesak penyelenggaraan suatu pemakaman rangkap (*double*) dengan suatu periode peralihan yang lama yang dapat berlangsung dari beberapa bulan sampai sepuluh tahun. Selama waktu yang diperlukan untuk pembusukan secara total, mayat itu sungguh sangat berbahaya... Hanya ketika daging dan cairannya lenyap dan tulang-tulangnya sungguh kering, jiwa yang tenang dapat mencapai tempat peristirahatannya yang terakhir. Selama periode transisi, jiwa melakukan „sejenis masa percobaan, di mana ia berdiam di bumi dekat jenazah tersebut, berkelana di hutan atau mengunjungi tempat-tempat yang di diami ketika masih hidup“. Ia dibebaskan hanya melalui acara pemakaman yang kedua, yang mempunyai tiga objek : memberi penguburan jenazah yang masih tersisa, memberi kedamaian bagi jiwa dan jalan masuk ke tanah orang-orang meninggal, dan akhirnya membebaskan orang-orang hidup dari kewajiban-kewajiban untuk berkabung.”

Lebih lanjut lagi, kata Koentjaraningrat (1987: 71-72), Hertz menyebutkan ada lima anggapan yang muncul dalam ritus kematian tersebut, yaitu:

1. Anggapan bahwa peralihan dari satu kedudukan sosial ke kedudukan sosial yang lain adalah suatu masa krisis yang penuh bahaya gaib bagi individu bersangkutan dan seluruh masyarakat.
2. Anggapan bahwa jenazah dan orang yang ada hubungan dekat dengan orang yang meninggal itu memiliki sifat sakral (*sacre*).
3. Anggapan bahwa peralihan tersebut tidak berlangsung sekaligus, tetapi setingkat demi setingkat, melalui serangkaian masa antara yang lama.
4. Anggapan bahwa ada tiga tahap upacara inisiasi. a) tahap melepaskannya dari masyarakat lama, 2) tahap mempersiapkan kedudukan baru, 3) tahap mengangkatnya kepada kedudukan baru.
5. Anggapan bahwa dalam tingkat persiapan dari masa inisiasi, si objek merupakan seorang makhluk yang lemah sehingga harus dikuatkan dengan berbagai upacara ilmu gaib.

Dari tipe-tipe ritus, kematian dapat dimasukkan dalam ritus peralihan dan juga intensifikasi. Kematian merupakan peralihan dari alam dunia menuju alam lain (alam roh) sehingga perlu dihantarkan, inilah ritus peralihan. Sebagai ritus intensifikasi, kematian dianggap sebagai krisis individu dan kelompok yang merusak keseimbangan anggota komunitas. Apalagi jika kuantitas kelompoknya kecil. Karenanya, melalui ritus kematian, yang hidup mengembalikan keseimbangan sosial dan menyesuaikan diri dengan hilangnya orang yang punya ikatan emosional dengan mereka (Havilan, tt: 208).

Karena itu, ritus yang berhubungan dengan orang mati tidak hanya sampai batas penguburannya saja. Tetapi juga pasca penguburannya, di mana orang-orang yang masih hidup senantiasa menyambungkan diri mereka dengan orang yang telah meninggal melalui ritus berkunjung secara periodik ke kuburannya. Di Indonesia, umat Islam ramai berkunjung ke kuburan keluarganya atau ulama serta

kuburan para tokoh seperti wali sembilan (*wali songo*) pada bulan ramadhan atau bulan-bulan tertentu yang dianggap suci. Inilah yang disebut ziarah kubur.

Clifford Geertz dalam *Religion of Java* (1989) membahas kunjungan ke kuburan dengan singkat pada tiga kesempatan (Bandingkan Loir, 2006: 252). *Pertama*, dalam satu paragraph tentang roh-roh *demit* dan *dhanyang* yang tinggal di *pundhen* atau makam-makam (Geertz, 1989: 28-34). *Kedua*, pada ritus-ritus yang dilaksanakan selama acara *bersih desa*, ketika perwakilan desa mengunjungi makam dari *dhayang* desa (Geertz, 1989: 110). Dan yang *Ketiga*, pada saat membicarakan pemakaman (*layatan*) yang mana setelah *slametan* kematian seseorang, anggota keluarga berziarah dan menabur bunga pada ulang tahun kematiannya, sebelum bulan puasa, jika ada yang sakit, atau mimpi bertemu dengan mayit (Geertz, 1989: 96-97).

Andrew Beatty dalam *Varieties of Javanese Religion* (2001) mengemukakan juga ritus ziarah kubur atau tempat keramat di Jawa. Ia mengulas tentang tempat keramat, yang disebut dengan *sanggar* atau *kandhapan*. Tetapi tempat keramat ini bukanlah kuburan. Karena itu, pembahasan Beatty dalam hal ini bukan tentang ziarah kubur, melainkan dihubungkan dengan acara *slametan Buyut* (Beatty, 2001: 78-84). Namun, ada juga tempat keramat yang disebut *pasarean* yang berarti “tempat beristirahat”, kata lain untuk menyebut “kuburan”. Suatu area perkuburan di mana pada area perkuburan itu juga terdapat tempat keramat yang dilindungi sebuah pohon besar (Beatty, 2001: 129).

Adapun Henri Chambert Loir (dalam Loir dan Reid, 2006: 254-256) membagi empat cara ziarah ke makam di Pulau Jawa, yaitu :

“**Pertama**, cara yang bersifat individu: para individu, kadang-kadang bersama keluarga mereka, mengunjungi makam untuk melaksanakan ritus tertentu. Kebanyakan untuk meminta sesuatu, memanjatkan doa, memberikan persembahan... Ada juga yang bermeditasi (*semedi, tapa tirakat, nyepi*),...demi kemajuan kehidupan spiritual mereka...Ada pula sebagian orang berjalan dari makam ke makam untuk mengunjungi berbagai tempat yang dihubungkan dengan orang suci tertentu. **Kedua**, suatu kelompok yang mengunjungi beberapa tempat tertentu pada saat yang sama... Jadwal perjalanan ini sangat ketat sehingga para peziarah hanya menghabiskan sedikit waktu di setiap tempat, berdoa bersama, dan dengan tergesa-gesa membeli beberapa souvenir sebelum berangkat menuju tempat lain. **Ketiga**, adalah kehadiran pada pesta-pesta yang dirayakan di tempat paling penting: pada saat *maulud* di Gunung Jati (upacara *Panjang Jimat*); pada saat Dzulhijjah hari ke-10 (Lebaran haji) di Demak; pada Ramadhan hari ke-25 (*lailat al-qadar*) pada makam Sunan Giri (Gresik), pada saat peringatan kematian (*khol*) orang suci tersebut. **Keempat**, ziarah untuk menghadiri upacara tahunan yang diadakan di makam seorang pendiri desa (*cikal bakal*). Upacara ini biasanya dilakukan selama bulan Dzulhijjah (*sela*) dan bertujuan untuk pembersihan desa itu (bersih desa) dengan cara memberikan suatu “persembahan kepada bumi” (sedekah bumi), yang bertujuan untuk meminta berkat diri dari roh-roh lokal untuk kemakmuran desa tersebut secara keseluruhan.

Turner dalam analisisnya terhadap konsep komunitas menjelaskan bahwa ziarah merupakan institusi sosial yang secara tipikal mewujudkan komunitas, yang disebutnya sebagai “fenomena liminal” (Morris, 2003: 320). Morris menjelaskan bahwa menurut Turner ziarah sebagai “fenomena liminal” memiliki lima karakteristik :

1. Tempat suci bagi ziarah biasanya terletak di lokasi-lokasi yang jauh dari perkampungan normal, di bukit, goa, atau hutan, seringkali cukup jauh dari wilayah urban.
2. Ziarah itu sendiri sering dilihat sebagai “pengasingan dari dunia” dan berlawanan dengan sistem kehidupan sehari-hari yang stabil dan terstruktur.
3. Ketika orang sedang berada dalam perjalanan ziarah, terdapat penekanan pada kesetaraan dan ikatan sosial di antara para peserta ziarah, perbedaan kasta dan status diabaikan.
4. Meskipun dijadikan sebagai persoalan yang bebas untuk dilaksanakan atau tidak (*free choice*), ziarah biasanya dilihat sebagai kewajiban religius dan sebagai penebusan dosa.
5. Objek yang dijadikan sebagai alat oleh tempat ibadah tertentu untuk menarik para peziarah mengekspresikan komunitas yang lebih luas daripada komunitas jamaah lokal, dan biasanya juga melampaui ikatan-ikatan politik dan nasional. (Morris, 2003: 320)

Dengan penjelasan-penjelasan di atas, terlihat bahwa ziarah menjadi seremonial universal sejak zaman primitif hingga postmodern dewasa ini. Bahkan tingkat ziarah ke tempat-tempat suci bisa dikatakan lebih meningkat dewasa ini dibandingkan masa lalu. Banyak tempat-tempat suci yang layak dan menjadi sasaran peziarah di seluruh dunia. Olsen (2004) dengan baik mendeskripsikan dan mengilustrasikan beragam tempat di belahan dunia seperti di Mesir, Iran, Irak, Libanon, Israel, Afrika, Amerika, India, Cina, Tibet, Turki, dan lainnya sebagai tempat ziarah yang sakral. Terlebih lagi dengan kemudahan informasi dan kemudahan transportasi, setiap orang dapat mengenal dan mengunjungi (berziarah) tempat-tempat ziarah tersebut. Karena itulah terjadi peningkatan besar-besaran gelombang peziarah di seluruh dunia apapun suku, bangsa dan agamanya. Salah satu tempat ziarah penting dan sakral adalah makam suci yang ada di Iran, negara bangsa Persia dengan penganut agama mayoritasnya adalah Islam syiah.

## **2. Yang Sakral dan Yang Profan**

Mircea Eliade (1956: 10-14) membagi kehidupan masyarakat dalam dua wilayah yang terpisah: yang profan dan yang sakral. Yang profan adalah bidang kehidupan sehari-hari, natural dan dianggap tidak suci. Sementara yang sakral dipandang supernatural, ekstraordinasi, dan disucikan. Bila yang profan mudah hilang dan terlupakan, maka yang sakral itu abadi, penuh substansi dan realitas. Yang profan adalah tempat yang tidak sempurna, mengalami perubahan dan dipenuhi *chaos*. Yang sakral adalah tempat segala keteraturan dan kesempurnaan, tempat berdiamnya roh leluhur, para ksatria dan dewa-dewi. Yang sakral adalah

kekuatan yang menguasai realitas, keabadian dan kedahsyatan. Karenanya, manusia berhasrat besar untuk meraih kekuatan yang sakral tersebut. Tetapi, kata Pals (2011: 236) yang sakral tidaklah bisa disamakan dengan Tuhan personalnya agama-agama resmi, melainkan konsep yang luas yang mencakup kekuatan dewa-dewi, arwah leluhur, dan jiwa-jiwa abadi.

Yang sakral bisa ditemukan di mana saja, bahkan kata Nottingham (1996: 10), hampir tidak ada sebuah benda pun di langit ataupun di bumi yang pada suatu saat belum pernah di anggap sakral oleh sekelompok orang. Yang sakral terdapat pada tempat, buku, orang, hari, benda, bangunan, dan lainnya. Sakral (*sacred*) berarti suci atau kudus. Mekah, Ka'bah, Muhammad, Alquran adalah sakral dalam agama Islam. Gereja, salib, Bibel, Yesus diyakini suci dalam agama Kristen. Pura, Weda, lembu, sungai Gangga adalah suci dalam agama Hindu. Vihara, Tripitaka, patung Budhha, adalah suci dalam agama Buddha. Sinagog, Taurat, dinding ratapan dipandang suci oleh agama Yahudi.

Lalu, apakah kesakralan itu bersifat intrinsik pada sesuatu atau tidak? Menurut Durkheim, masyarakat yang memercayainya itu yang menjadikannya sakral, bukan karena adanya keistimewaan benda tersebut. Yang sakral itu datang dari subjek yang memercayainya, tidak pada objeknya. Sakral bukan sifat asli benda itu, tetapi hanya kepercayaan yang dimiliki oleh manusia yang menyucikannya. Durkheim menulis :

*“Sacred beings exist only when they are represented as such in the mind. When we cease to believe in them, it is as though they did not exist. Even those which have a material form and are given by sensible experience, depend upon the thought of the worshippers who adore them ; for the sacred character which makes them objects of the cult is not given by their natural constitution ; it is added to them by belief. The kangaroo is only an animal like all others ; yet, for the men of the Kangaroo, it contains within it a principle which puts it outside the*

*company of others, and this principle exists only in the minds of those who believe in it.*” (Durkheim, 1964: 345)

“(Wujud-wujud yang sakral menjadi eksis hanyalah ketika mereka direpresentasikan oleh pikiran sebagai yang sakral. Ketika kita tidak meyakini mereka, maka mereka pun tidak eksis lagi. Dalam hal ini, sesuatu yang bentuknya material dan dapat disaksikan secara inderawi, dipandang sakral karena dipengaruhi oleh pikiran orang yang mempercayai kesuciannya. Karakter yang disakralkan yang menjadi objek kultus/pemujaan tidak didapat secara natural; hal itu ditambahkan oleh mereka yang mempercayainya. Seekor kangguru hanyalah seekor binatang seperti binatang-binatang lainnya; tetapi, bagi manusia yang percaya pada kangguru, maka kangguru tersebut memiliki prinsi-prinsip yang berbeda dari kumpulan binatang dan benda-benda lain, dan prinsip ini hanya eksis pada pikiran orang yang mempercayainya).”

Nottingham juga berpendapat bahwa esensi kesakralan tersebut bukanlah pada benda itu sendiri, tetapi perasaan manusialah yang memperkuat kesakralan benda-benda itu. Kesakralan terwujud karena sikap mental orang yang memercayainya yang didukung oleh perasaan kagum serta emosi yang terdiri dari gabungan antara pemujaan dan ketakutan, daya tarik cinta dan penolakan terhadap bahaya (Nottingham, 1996: 11-12). Senada dengan hal ini adalah pendapat Crawley dan Radin tentang emosi keagamaan yang disebutkan oleh Gultom (2010: 20) sebagai berikut :

“Crawley menjelaskan bahwa emosi keagamaan adalah semacam nada atau kualitas perasaan yang muncul ketika menjadikan sesuatu itu sakral. Adapun Radin menyoroti dari segi getaran jiwa yang dimaknakan sebagai sebuah perasaan berkobar, kegairahan, ketakjuban, dan “keadaan khuyuk dalam hati yang dalam”...Emosi keagamaan merupakan sejenis perasaan batiniah dalam setiap melakukan yang serba agama dan menjadikan segala yang berhubungan dengan kelakuan keagamaan itu menjadi sakral, tanpa memandang perbedaan tempat di mana dilakukan, benda apa yang digunakan, siapa yang melakukan dan saat mana dilakukan. Walaupun semua itu sebelumnya adalah sesuatu yang bersifat *profane* (tidak sakral), tetapi apabila sudah tumbuh perasaan batiniah yang terpesona dan mengakibatkan munculnya emosi keagamaan, maka baik tempat, orang maupun benda yang *profane* tadi akan menjadi sakral.

Inilah sudut pandang etic yaitu para peneliti terhadap subjek yang diteliti

(*scientist's viewpoint*).

Namun, dari sudut pandang *emic*—masyarakat yang mensakralkan (*native's viewpoint*)— semua sepakat bahwa sifat sakral pada benda, orang, atau kitab sebagai sifat sungguhan. Benda, kitab dan orang suci itu memang memiliki kelebihan. Sesuatu yang sakral meskipun secara lahiriah terlihat sama dengan yang lain, tetapi secara spiritual dan ruhaniah mereka berbeda kualitasnya. Artinya, kesakralan adalah hal yang intrinsik tidak sekedar anggapan penganutnya. Kitab dan orang yang disucikan tersebut memang mengandung kesucian. Mengutip Eliade (1956: 12), bahwa yang sakral itu secara substansial sama dengan suatu kekuatan sekaligus realitas, dipenuhi dengan keberadaan, keabadian dan kemampuan. Begitu pula, Agus (2007: 82) menjelaskan pendapat Roger Caillois tentang yang sakral berikut ini :

“Sifat sakral adalah sejenis kategori perasaan religius yang menempati benda yang dipercayai sebagai sakral dan memberikan kepadanya perlakuan atau karakter istimewa. Perasaan istimewa itu, membentengi kepercayaan tersebut dari mempertanyakan kebenaran sifat sakral secara kritis dan mendiskusikannya atau memahaminya secara rasional. Kesakralan itu adalah ide dasar dari agama (*it is the basic idea of religion*). Ritus adalah refleksi atau realisasi dari kepercayaan kepadanya. Etika religius dikembangkan dari kepercayaan kepada yang sakral, kependetaan melembagakan kesakralan. Tempat-tempat suci dan monument-monumen religius memberinya tempat dan menamcapkannya di tempat yang lebih tinggi. Agama adalah administrasi terhadap yang sakral, *religion is the administration of the sacred*.

Dalam *The Sacred and The Profane* (1956: 36), Eliade membagi jagad raya dalam tiga level yaitu bumi, surga dan dunia bawah/tanah (*earth, heaven, and underworld*). Ia juga menjelaskan bahwa ketiga hal itu memiliki simbolisme arkitektonik atas pusat yang dapat dirumuskan sebagai berikut :

1. Gunung suci (*the sacred mountain*)—tempat bertemunya surga dan bumi—dianggap sebagai pusat dunia.
2. Setiap kuil ataupun istana (*temple or palace*)—dan diperluas, setiap kota suci atau tempat kediaman raja—merupakan gunung suci, dengan demikian menjadi pusat.

3. Adanya *axis mundi*, kota atau kuil suci yang dipandang sebagai titik pertemuan antara surga, bumi dan neraka (Eliade, 2002: 12; Eliade, 1959: 12).

Dari sini, Eliade menunjukkan bagaimana yang sakral mengatur semua kehidupan. Misalnya dalam membangun perkampungan baru tidaklah boleh memilih sebarang tempat. Perkampungan didirikan pada tempat yang memiliki ***hierophany***, “penampakan yang sakral”. Konsep ini dijelaskan Pals berikut ini :

“Satu perkampungan haruslah didirikan pada tempat yang memiliki *hierophany*... pernah “dikunjungi” oleh yang sakral...yang mendapat karunia ilahi sebagai titik pusat dunia atau *cosmos*. Berdasarkan titik pusat inilah, suatu masyarakat baru di bentuk dengan struktur-struktur ilahiah yang defenitif... titik pusat yang sakral ini ditandai dengan sebuah pancang, tiang atau benda-benda lain yang menancap ke tanah dan menjulang ke langit. Tanda-tanda ini melambangkan tiga bagian alam semesta : surga, bumi dan lapisan bawah bumi (tanah). Tanda-tanda tersebut juga bisa dalam bentuk pohon atau gunung. Alasan kenapa hal ini sangat disakralkan...adalah karena tanda-tanda tersebut bukan hanya sebagai pusat perkampungan, melainkan juga berfungsi sebagai *axis mundi*, pusat dunia. Dia merupakan poros utama, tiang penyangga, tempat kehidupan berputar.” (Pals, 2011: 238)

Singkatnya, percaya pada yang sakral bersifat universal, kapan pun dan di mana pun. Hanya saja, yang sakral dan yang profan terkadang berjaln kelindan. Ada kalanya yang profan, tetapi dalam waktu tertentu, bertransformasi menjadi yang sakral. Ka’bah adalah sebuah bangunan, tetapi bagi umat Islam tidaklah sekedar bangunan saja. Mengapa ka’bah dihormati umat Islam? Karena *hierofhany*—ketika Ka’bah disentuh oleh yang sakral—maka ia bukan lagi bangunan biasa, tapi bangunan suci dan menakjubkan. Di dalamnya ada yang sakral. Eliade menyebut ini dengan istilah “dialektika yang sakral” (Pals, 2011: 242-243).

Tipe *hierophany* yang lain adalah *theophany* (Teofani), “kemunculan Tuhan”, yaitu Tuhan menampakkan diri pada benda-benda atau manusia yang

sakral secara nyata (Eliade, 1956: 24). Pals menjelaskan konsep *theophany* dari Eliade ini sebagai berikut:

“*Theophany* berarti kemunculan Tuhan. Teofani dapat muncul dalam sesuatu yang sama sederhananya dengan batu tadi... umat Kristen menganggap Tuhan berinkarnasi dalam diri Yesus. Teofani-manusia ini lebih superior dari teofani-batu... karena pribadi manusia yang memiliki kemampuan intelektual dan emosi yang lebih kaya dibandingkan binatang atau bebatuan. Jadi, sebagai sebuah simbol, sosok Kristus, Tuhan-manusia memiliki dan menguasai lebih banyak yang sakral... Dia lebih besar, lebih utama dan memiliki *image* ketuhanan yang lebih baik. Dalam wujud Tuhan-Manusia, Kristus mampu mencakup yang sakral lebih luas dibanding sosok-sosok lain.” (Pals, 2011: 254).

Konsep teofani-manusia ini juga dipercaya masyarakat oleh agama Malim di tanah Batak. Sosok Sisingamagaraja memiliki kualitas ruh yang berbeda dengan ruh manusia biasa. Debata (Tuhan) yang mengisi jiwanya bahkan seluruh tubuhnya, membinanya, mengawalnya dan mengajarnya. Dengan demikian, apa saja pun yang keluar dari mulut Sisingamagaraja adalah suara Tuhan Debata (Gultom, 2010: 154).

### 3. Ritus dan Kultus Orang Suci

Ritus (*rites*) dan kultus (*cults*) merupakan tindak lanjut dari kepercayaan kepada yang kudus (sakral), karena kepercayaan itu menghendaki sikap tertentu dan melarang melakukan sesuatu. Manusia disebut juga *homo festive*, makhluk yang butuh atau punya pembawaan suka melakukan ritus. Kalau tidak dapat model ritus dari agama, manusia menciptakannya sendiri. Organisasi militer, paguyuban, sampai dunia ilmiah, mempunyai ritus. Upacara bendera, HUT, dan wisuda, adalah contoh ritusnya. Jadi, kebutuhan pada ritus bersifat universal (Agus, 2010: 53-55).

Sistem ritus adalah komponen utama agama karena seluruh perilaku dan keyakinan agama tergambar dalam ritus. Ia merupakan *religion in action* atau agama dalam tindakan (Gultom, 2010: 22-23). Sebagai *religion in action*, ritus menghubungkan manusia dengan yang sakral. Ia sarana yang memperkuat ikatan sosial dan mengurangi ketegangan, dan juga untuk merayakan peristiwa penting atau krisis, seperti kematian, agar tidak mengganggu masyarakat (Haviland, tt: 207).

Gultom (2010: 24-25) menjelaskan bahwa menurut Evans-Pritchard, ada tiga fungsi ritus. *Pertama*, membawa anggotanya dalam himpunan bersama. *Kedua*, secara kolektif menjadi kesempatan untuk memperbaharui/mempertegas perasaan solidaritas. *Ketiga*, menghasilkan kegembiraan dan perasaan keindividualan lenyap dan setiap anggota merasakan diri mereka sebagai satu kesatuan melalui benda sakral mereka.

Goody sebagaimana dikutip Gultom (2010: 23) mendefinisikan ritual sebagai “*a category of standardized behavior (custom) in which the relationship between the means and the end is not „intrinsic“; i.e. is either irrational or non-rational*”. (kategori adat perilaku yang dibakukan di mana hubungan antara sarana-sarana dengan tujuan tidak bersifat „intrinsik“, dengan kata lain sifatnya entah irrasional atau non rasional).

Bentuk ritus biasanya terdiri dari seluruh kombinasi tindakan yang aktif dan dapat diamati, seperti: berdoa, bersujud, memuja, bersaji, berkorban, makan bersama (pesta), menari dan menyanyi, mencuci, mengucapkan ucapan tertentu, berprosesi, berseni-drama suci, berpuasa, *intoxicasi* (kemabukan), bertapa dan

bersamadi. Dalam ritus juga digunakan berbagai sarana dan peralatan, seperti : tempat/gedung pemujaan, patung dewa, patung orang suci, alat bunyi-bunyian suci, dan pakaian yang juga dianggap mempunyai sifat suci (Koentjaraningrat, 1987: 81; Nottingham, 1996:15).

Para antropolog mengklasifikasikan beberapa tipe ritus. *Pertama, rites of passage* atau *cyclic rites*, yaitu ritus peralihan yang berhubungan dengan tahapan dan siklus kehidupan manusia, seperti kelahiran dan kematian. *Kedua, rites of intensification*, yaitu ritus yang menyertai kondisi krisis. Misalnya, ritus kemarau (Haviland, tt: 207-208). Adapun Van Gennep membagi ritus dalam 3 jenis: perpisahan (*separation*), peralihan (*marge*), dan integrasi kembali (*agregation*) (lihat Koentjaraningrat, 1987: 75). Sedangkan Norbeck membagi ritus mendapatkan berkah (turun ke sawah); ritus menolak bahaya (tolak bala); ritus pengobatan (*rites of healing*), ritus peralihan (*rites of passage, cyclic rites*); dan ritus kebalikan dari kebiasaan hidup harian (*rites of reversal*), seperti puasa (lihat Agus, 2007: 96-97). Adapun menurut jumlah pelaksanaannya, dari analisisnya terhadap masyarakat *Nuer*, Evans-Pritchard membagi dua jenis ritus yaitu pribadi dan kolektif (Pals, 2011: 308).

W. Robertson Smith (1846-1894) adalah seorang penggagas teori yang berorientasi pada ritus. Mendahului Durkheim, Smith berpendapat bahwa ritus memiliki fungsi mengintensifkan solidaritas. Motivasinya tidak selamanya berbakti kepada Dewa atau Tuhan, tetapi juga karena kewajiban sosial. Terlebih, ritus juga mendorong solidaritas dengan para dewa, yang dipandang sebagai komunitas istimewa (Koentjaraningrat, 1987: 67-68). Menurut Morris, ini

menunjukkan, bahwa bagi Smith, ritual lebih unggul dari keyakinan. Ritual merupakan jumlah total dari agama yang pada dasarnya berkaitan dengan fungsi sosialnya untuk mengikat masyarakat ke dalam komunitas (Morris, 2003: 137).

Lebih jauh, Durkheim menjelaskan teori Smith tentang kurban sebagai berikut :

“Smith,... menerangkan dengan jelas dua sifat utama dari ritus pengurbanan. *Pertama*, adanya daging; maka substansi sebenarnya dari kurban adalah makanan. *Kedua*, penganut beriman yang mempersembahkan daging tersebut juga ikut memakannya, sama seperti dewa yang dia beri persembahan... daging tersebut dianggap bisa menciptakan ikatan darah di antara para peserta upacara. Karena hubungan darah lahir dari kesamaan darah dan daging... Tujuan dari daging kurban adalah menyatukan penganut beriman dengan Tuhannya dalam satu ikatan darah...Hakikatnya bukan lagi aktus penolakan/tolak bala, sebagaimana tergambar dalam kata “kurban”... tapi pengurbanan pertama dan utamanya adalah aktus penguatan komuniti.” (Durkheim, 2003: 485-486)

Fungsi sosial ritus telah menjadi perhatian serius para antropolog. Namun, kata Morris, hal itu bukanlah hal yang baru, karena sejak zaman Yunani kuno dan Cina klasik para pemikir zaman itu telah menyadarinya, bahkan dalam *Chinese Book of Rites* (sekitar abad tiga SM) di dalamnya terdapat sebuah kalimat, “upacara-upacara adalah ikatan yang menyatukan keragaman, dan jika ikatan itu disingkirkan, keragaman itu akan jatuh dalam kekacauan”, ini menunjukkan bahwa aristokrasi Cina menyadari bahwa ritual memiliki suatu fungsi sosial (Morris, 2003: 135).

Sesuatu yang sangat terkait dengan ritus adalah kultus (*cult*). Kultus adalah pemujaan suci, di mana sekelompok orang melakukan pemujaan melalui ritus-ritus suci terhadap simbol-simbol sakral. Durkheim, kata Parson, menganggap bahwa pemujaan pada yang sakral identik dengan pemujaan terhadap otoritas moral. Jika yang disakralkan adalah simbol, kualitas esensial dari yang disimbolkan yang menimbulkan pemujaan moral. Dari pemikiran ini, maka

masyarakatlah yang menjadi objek nyata dari pemujaan terhadap agama (Parson, dalam Roberston, 1995: 55). Durkheim sangat terkenal mereduksi segala aktivitas religius menjadi simbol penguatan komunitas. Ia tidak melihat aspek spiritualitas melandasi ritus dan kultus yang ada di masyarakat.

Namun, bagi antropolog interpretatif-simbolik—seperti Geertz, misalnya—menyatakan adanya keterkaitan yang erat antara agama dan simbolisme yang terefleksi dalam ritus dan kultus, sehingga seorang antropolog harus mengungkap makna terdalam dari simbol-simbol yang ada dalam suatu agama atau kebudayaan yang tentu saja sulit diungkap oleh orang yang berpandangan empirisisme dan materialisme, tetapi sangat nyata dalam pandangan spiritualisme (Agus, 2007: 84-85), sebab meskipun simbol tersebut tertanam dalam pemikiran individual secara privasi, namun dia juga bisa “diangkat” dari otak individu yang memikirkan simbol tersebut, yang pada akhirnya simbol-simbol agama menyatakan kepada kita bahwa terdapat sesuatu “yang benar-benar riil, di mana ritual memberikan satu penyatuan simbolis antara pandangan hidup dan etos. Artinya, apa yang dilakukan seseorang yang merasa harus melakukannya (etosnya) selalu akan selaras dengan gambaran dunia yang teraktualisasi dalam pikirannya (Pals, 2011: 342-345; ). Melalui rituallah, dunia sebagaimana dalam bayangan (*as imagined*) dan dunia sebagaimana dialami (*as lived*) dipadukan melalui perbuatan bentuk-bentuk simbol (Morris,2003: 394).

Sebagai sebuah simbol, pemujaan (*cult*) terdiri atas perkataan dan perbuatan. Misalnya berdoa dan mengangkat tangan. Ada dua jenis perbuatan. *Pertama*, perbuatan yang tidak memiliki tujuan yang jauh dan bukan sebagai

simbol, melainkan untuk mendapatkan efek alamiahnya saja. Misalnya, penjahit menjahit baju. *Kedua*, perbuatan yang dilakukan sebagai simbol dari objek lain untuk mengungkapkan perasaan dan makna yang tersembunyi. Kita menundukkan kepala sebagai tanda hormat. Pemujaan adalah perbuatan jenis kedua (Muthahhari, 2012: 90-92).

Durkheim (1964: 299-300, 326-350) membagi dua jenis kultus (*cult*), yakni pemujaan negatif (*negative cult*) dan pemujaan positif (*positive cult*). Pemujaan negatif bersifat pantangan (*interdiction*) dan larangan (*prohibition*) melakukan tindakan tertentu yang disebut *taboo* (tabu). Sedangkan pemujaan positif adalah ritus-ritus yang bersifat perintah-perintah dan kewajiban yang harus dilakukan untuk mendekati diri pada yang sakral. Misalnya, ritus pengurbanan.

Menurut Sellato (dalam Loir dan Reid, 2006: 28), tujuan fundamental kultus adalah agar orang hidup memperoleh sesuatu—berkat atau kemakmuran—sebagai ganjaran atas doa dan persembahan. Sedangkan Wallace, kata Sanderson (2010: 523) memandang agama sebagai pranata pemujaan (*cult institutions*), yaitu seperangkat ritus yang bertujuan sama, yang secara eksplisit dirasionalkan oleh seperangkat kepercayaan yang serupa atau yang berkaitan, dan semuanya didukung oleh kelompok sosial yang sama. Wallace mengidentifikasi empat tipe pranata pemujaan, yaitu :

“*Pertama*, pranata pemujaan individualistik...tanpa *shaman*, *padri*, atau spesialis keagamaan lainnya; tapi setiap orang bertindak sebagai spesialis, dan melakukan ritus-ritus khusus bila timbul kebutuhan untuk itu. *Kedua*, pranata pemujaan dengan *shaman*. Dalam pemujaan ini terdapat seorang spesialis agama yang dipandang memiliki kualifikasi dan kekuasaan agama khusus... *Ketiga*, pranata pemujaan komunal...dicirikan oleh kelompok orang awam yang bertanggung jawab untuk pelaksanaan secara terjadwal atau sewaktu-waktu ritus-ritus yang penting bagi berbagai kelompok sosial, mulai dari anggota kategori khusus—misalnya tingkat usia—sampai kepada komunitas keseluruhan.

Contohnya adalah ritus-ritus totemik suku aborijin di Australia. **Keempat**, pranata pemujaan eklesiastikal...didasarkan pada adanya juru agama profesional yang terorganisir...para ahli agama memonopoli pengetahuan religius dan memimpin ritus-ritus keagamaan, sementara orang-orang awam adalah penerima pengetahuan dan ritus yang pasif.” (Sanderson, 2010 : 523-524)

Jadi ritus-ritus dalam komunitas pemujaan (*cults*) sangat erat berhubungan dengan yang sakral. Telah dijelaskan bahwa yang sakral mencakup banyak hal mulai dari benda, kitab, hingga manusia. Dan kesakralan manusia sebagai *theophany* Tuhan di atas segalanya. Karenanya, posisi orang suci, sangat dihormati, baik hidup maupun meninggal. Sebab, kematian bukanlah akhir, tetapi kehidupan yang lebih tinggi.

Keyakinan akan abadinya roh merupakan aspek yang memunculkan pemujaan (kultus) atas orang suci melalui ritus kematian atau mendirikan bangunan di makamnya. Membalsem mayat dan disimpan dalam piramid atau gua terkait dengan perjalanan hidup sesudah mati. Taj Mahal dibangun untuk mengabadikan kenangan kepada isteri tercinta. Patung-patung dan tugu dibangun, juga untuk memvisualisasikan keabadian. Ini merefleksikan masyarakat yang mengkultuskan manusia suci, manusia berkuasa, manusia tercinta, atau nenek moyang. Komunitas yang melakukan penghormatan melalui ritus suci inilah yang dalam antropologi disebut kelompok pemujaan atau kultus (*cult*) dan ritus pemakaman atau pemujaan kepada yang meninggal disebut „kultus orang mati“ (*cult of the dead*). Salah satu model ritus kematian atau pasca kematian adalah ziarah kubur.

## F. METODE PENELITIAN

### 1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini adalah penelitian lapangan (*field research; field work*) dengan mengamati dan mencari data secara langsung ke lokasi penelitian dan objek yang diteliti. Penelitian lapangan merupakan ciri khas antropologi budaya, yang dilakukan untuk mendapatkan gambaran utuh dan mendalam kehidupan komunitas yang diteliti. Etnografi kata, Spradley (Spradley, 1997: 3) merupakan pekerjaan mendeskripsikan suatu kebudayaan yang tujuannya adalah memahami suatu pandangan hidup dari sudut pandang penduduk asli. Tidak hanya mempelajari masyarakat, lebih dari itu etnografi berarti belajar dari masyarakat. Karenanya penelitian etnografi bersifat holistik-integratif, *thick description* (deskripsi tebal), dan analisis kualitatif dalam rangka mendapatkan *native's point of view* (sudut pandang yang asli) (lihat Spradley, 1997: 3; Geertz, 1992: 6).

Penjelasan kehidupan manusia dengan segala kompleksitas ini dinamakan dengan penjelasan deskriptif-kualitatif. Uraianya didapatkan melalui bahan dari pengamatan dan wawancara langsung kepada narasumber. Oleh karena itu, penelitian berusaha menjawab bagaimana sesuatu menurut penganutnya, apa yang dialami, diyakini, dirasakan dan dilakukannya.

Jadi, penelitian ini adalah penelitian lapangan dengan menempatkan peneliti sebagai instrumen utama. Penelitian ini berlangsung secara alamiah pada konteks dari suatu keutuhan (*entity*). Selanjutnya peneliti menguraikan secara teratur data yang diperoleh berdasarkan fakta yang tampak dengan apa adanya

yang kemudian dianalisis dan ditafsirkan untuk mengungkap makna yang terpendam untuk menghasilkan suatu deskripsi kebudayaan.

## 2. Informan

Mengikuti Spradley (1997: 35), narasumber dalam penelitian antropologi atau penelitian etnografi disebut dengan informan<sup>4</sup> yaitu orang yang menjadi sumber informasi bagi peneliti. Informan adalah guru sejatinya peneliti untuk mendapatkan pemahaman utuh dalam penelitiannya. Tanpa informan, peneliti tidak memiliki data untuk diungkapkan. Karena itu, ucapan, sikap, dan tindakan informan menjadi sumber informasi yang sangat berharga bagi peneliti.

Informan utama dalam penelitian ini adalah orang Indonesia yang tinggal di Iran. Orang Indonesia yang dimaksud adalah orang yang secara administratif tercatat sebagai warga negara Indonesia, tetapi tinggal sementara di Iran dalam rangka bekerja atau belajar atau aktivitas lainnya. Untuk itu, informan dalam penelitian ini dilihat berdasarkan intensitas ziarah dalam termin waktu tertentu, gender (pria dan wanita), tingkat pendidikan dan status sosial (awam, pelajar agama, ulama, atau pejabat).

Pemilihan informan seperti ini agar diperoleh variasi yang banyak dan informasi yang luas sampai terjadinya data yang terulang dari informan-informan tersebut. Namun juga, peneliti menggunakan narasumber atau informan yang

---

<sup>4</sup> Menurut Spradley istilah informan lebih spesifik dalam ilmu antropologi yang dalam ilmu sosial umumnya disebut dengan responden. Kedua istilah ini memang menunjukkan fungsinya sebagai narasumber yang menjawab pertanyaan dan memberikan informasi. Namun, Spradley membedakan antara informan dengan responden, yaitu responden digunakan dalam penelitian survai yang menggunakan bahasa ilmuwan sosial, sedangkan informan digunakan dalam penelitian etnografis yang bergantung sepenuhnya pada bahasa informan. Pertanyaan muncul dari budaya informan, dari percakapan mereka, sikap, dan perbuatan mereka (Spradley, 1997: 41-42).

merupakan masyarakat dan tokoh-tokoh Iran sebagai pembanding agar datanya lebih akurat.

### 3. Pendekatan Penelitian

Sebagai usaha untuk memahami data yang didapat dari lapangan penelitian, peneliti menggunakan pendekatan interpretatif-simbolik (simbolisme) dan fungsionalisme untuk mengungkap makna dan fungsi ritual ziarah kubur, orang suci dan makam suci bagi orang Indonesia di Iran. Dengan pendekatan ini, diharapkan dapat menangkap makna lebih dalam dari kata-kata, sikap, tindakan, alat-alat dan lainnya yang digunakan oleh informan.

Melalui pendekatan interpretatif-simbolik kita memahami pandangan *native* (subjek yang diteliti) yang dirakit melalui interpretasi dari suatu teks, pembicaraan, persepsi atau tindakan yang dibandingkan satu sama lain. Persepsi dan pengetahuan pengamat dipadukan dengan persepsi dan pengetahuan *native*. Medium pembandingannya adalah sistem simbol yang memberikan makna bagi individu dan kehidupan sosial. Dengan kompilasi dari interpretasi teks-teks, tindakan, simbol-simbol, bentuk-bentuk sosial, dan peristiwa-peristiwa yang bergerak dari khusus ke umum (induktif) dan kembali dari umum ke khusus (deduktif), mengkaji totalitas kehidupan masyarakat dengan kompleksitas dan variasinya (ideografik) sehingga pemahaman dan makna lambat laun muncul. Pemahaman disajikan dalam bentuk *thick description* (deskripsi tebal), yang mendeskripsikan tidak hanya peristiwa yang terjadi, tetapi juga bagaimana seseorang memaknai peristiwa tersebut; yang bolak-balik dari satu pandangan ke

pandangan lain, dari satu tingkatan ke tingkatan lain, dan menuju kepada pemahaman makna (Saifuddin, 2006: 297-302; Geertz, 1992: 8-26).

Untuk itu, pendekatan interpretatif-simbolik melalui dua tahap operasi. *Pertama*, menganalisa sistem makna yang terlihat dalam simbolisme keagamaan, dan *kedua*, menghubungkan sistem-sistem itu dengan proses sosio-kultural dan psikologis (Morris, 2003: 395) Ini berarti, antropolog harus merekonstruksi dan memetakan pikiran orang lain, memperkirakan makna tindakan, struktur dan kepercayaan mereka, dan kemudian menuliskan tafsiran serta kesimpulan penjelasannya (Pals, 2011: 338-339).

Adapun pendekatan fungsionalisme digunakan untuk menganalisis fungsi ritual ziarah kubur, orang suci dan tempat suci. Seperti dikatakan A.R Brown bahwa “struktur sosial secara keseluruhan hanya bisa *diamati* dalam fungsinya”. Ini berarti, struktur sosial di lihat dan dipahami dengan mengacu pada proses interaksi nyata tempat individu terlibat dan membentuk hubungan sosial. Adapun fungsi terkait dengan “kontribusi yang diberikan oleh suatu aktivitas parsial kepada keseluruhan aktivitas yang menjadi induk dari aktivitas parsial tersebut.” (Turner dan Maryanski, 2010: 73-74).

Lebih lanjut Radcliffe-Brown menyatakan bahwa interpretasi memuat dua tipe penjelasan. *Pertama*, dari sudut pandang “makna”, di mana gestur, aksi ritual, larangan-larangan, objek-objek simbolik, dan mite adalah tanda-tanda *ekspresif* dan maknanya terletak pada apa yang diekspresikannya. *Kedua*, dari sudut pandang “fungsi”, yang didasarkan pada konsepsi budaya sebagai suatu mekanisme adaptif yang membuat manusia mampu menjaga kehidupan sosial

sebagai suatu komunitas yang teratur. Kedua inilah yang disebut *strukturalis* dan *fungsionalis* (Morris, 2003: 151).

Pendekatan fungsionalisme dilakukan dengan dua cara. *Pertama*, melakukan analisis syarat komparatif, yaitu mengumpulkan data dari sistem-sistem sosial yang beragam kemudian melakukan perbandingan data-data tersebut (Turner dan Maryanski, 2010: 234). Analisis komparatif ini menurut Malinowski, dilakukan dengan menguraikan enam hal yaitu : (a) siapa yang terlibat (personilnya); (b) apa tujuannya; (c) apa norma utamanya (normatif); (d) apa hakikat peralatan dan fasilitasnya (piranti material); (e) apa hakikat dan pembagian aktivitasnya (unsur aktivitasnya); (f) kebutuhan instrumental yang paling banyak terlibat (unsur fungsinya). Deskripsi antropologis menggunakan isi ini untuk menggeneralisasikan dan menemukan hukum budaya (lihat Turner dan Maryanski, 2010: 95).

*Kedua*, melakukan analisis metode syarat holistik, yaitu menggambarkan sistem sosial secara keseluruhan untuk menangkap semua fitur penting dalam sistem sosial. Peneliti berupaya mendeskripsikan sebuah keutuhan sosial yang kompleks dan koheren dengan cara memisahkan proses sosial yang penting dengan yang kurang penting melalui sistem adaptasi, pencapaian tujuan, integrasi, dan Latensi (*Adaptation, Goal Attainment, Integration, Latency*); melacak hubungan antar sektor-sektor dalam sistem, dan media pertukaran yang seimbang (Turner dan Maryanski, 2010: 238-241).

#### 4. Teknik Pengumpulan Data

Sebagaimana disebutkan di atas bahwa penelitian ini merupakan penelitian etnografi. Dalam melakukan kerja lapangannya, etnografer membuat kesimpulan dari tiga hal: dari yang dikatakan (perkataan); dari cara bertindak (perilaku); dari artefak yang digunakan (alat/benda) (Spradley, 1997: 10). Ketiga hal itu diteliti untuk memahami sudut pandang masyarakat, seperti bagaimana mereka memahami simbol, ritual, yang sakral dan lainnya. Karenanya, teknik pengumpulan data yang dipakai adalah *participant observation* dan wawancara mendalam (*depth interview*).

Teknik *participant observation* dan wawancara mendalam (*depth interview*) ini merupakan hasil usaha gabungan dari kegiatan melihat, mengamati, mendengar, bertanya, berdiskusi dan mencatat yang melibatkan langsung peneliti. Kegiatan tersebut akan digunakan secara bersamaan dan disesuaikan dengan kondisi dan situasi yang dilakukan secara sadar, sistematis, terarah dan bertujuan memperoleh informasi yang diperlukan. Sebagai instrumen utama, peneliti berada di lapangan untuk melakukan observasi dan wawancara secara langsung pada informan. Sebagai alat bantu peneliti juga memanfaatkan foto, rekaman, dan alat-alat elektronik lainnya.

Karena penelitian ini untuk mendeskripsikan kebudayaan, menangkap dan mengkonstruks maknanya, maka peneliti berusaha mengumpulkan data dari lapangan melalui penggalan kisah, cerita, percakapan, pengamatan, pertukaran informasi, yang membutuhkan keterlibatan aktif peneliti dan informan yang sama-

sama orang Indonesia. Pada posisi ini peneliti menjadi *native ethnographer* (Dawis, 2010: 51).

Pengumpulan data ini dilakukan peneliti melalui interaksi dan komunikasi dalam situasi-situasi sosial yang menuntut perhatian seksama terhadap aspek manusiawi dalam proses penelitian. Peneliti mencoba berkomunikasi dengan informan sedemikian rupa sehingga terbentuk hubungan pertemanan sekaligus tetap menjaga independensi peneliti sebagai orang luar (Koentjaraningrat, 1982: 85-86). Hal ini memang tidak sulit, sebab satu sisi, peneliti adalah orang dalam dalam arti sesama orang Indonesia, terlebih lagi peneliti juga mengenal ajaran mazhab syiah dan mengenal tokoh-tokoh syiah Indonesia dengan baik. Namun, karena penelitian ini dilakukan di Iran, maka tentu saja saya di sisi lain memasuki kebudayaan lain. Hal ini memberikan keistimewaan epistemik tersendiri yang dikenal dengan istilah *the outsider within*, orang luar yang berada di dalam (Dawis, 2010: 51)

Namun, peneliti menyadari, melakukan penelitian tentang orang Indonesia yang berziarah di Iran membawa serangkaian dilema dan resiko. Salah satu diantaranya adalah melibatkan keanggotaan peneliti sebagai orang Indonesia yang juga menganut mazhab syiah yang menempatkan peneliti dalam bahaya tergelincir kepada penjatidirian berlebih. Karena peneliti merupakan bagian dari masyarakat yang diteliti, peneliti khawatir terjadi keberpihakan yang dapat berakibat hilangnya suara informan tertelan oleh penafsiran peneliti tentang pengalaman mereka. Intinya, peneliti khawatir bersikap tidak cukup objektif. Karena itu harus disadari bahwa penelitian ini berusaha semaksimal mungkin memberikan

gambaran objektif, tetapi bisa saja pendapat subjektif peneliti mau tak mau terlibat dalam penelitian (lihat permasalahan ini dalam Dawis, 2010: 53; Koentjaraningrat, 1982, 85-112).

Untuk mengatasi hal ini, Koentjaraningrat menyatakan bahwa seorang peneliti harus mampu melepaskan diri sesudah melibatkan diri, atau dengan metafora Powdermaker, sebagai “usaha untuk masuk dan keluar dari masyarakat”. Hal ini dapat dilakukan dengan cara “konsep-konsep pengalaman dekat” yang diperoleh peneliti selama terlibat dengan para informan ditransfer menjadi “konsep-konsep pengalaman jauh” yang digunakan untuk tujuan-tujuan ilmiah (Keontjaraningrat, 1982: 86). Kemudian pula, dapat dilakukan dengan menerapkan apa yang disebut oleh Peshkin (1988) dengan kaidah “pendapat subjektif yang terkendali”, yaitu dengan memantau diri sendiri dan tidak mengandalkan pada pendapat subjektif, tetapi lebih mengelolanya dengan mengaitkan pada informan. Dengan cara ini, peneliti menjaga keterlibatan pribadi dan jarak profesional selama melakukan penelitian khususnya ketika menuliskan temuan dan analisis data (Dawis, 2010: 54).

Selain itu, agar mendapatkan perbandingan dan tambahan informasi, penelitian ini didukung pula dengan studi dokumenter, yakni menggunakan hal-hal tertulis yang berkaitan dengan objek penelitian seperti buku, jurnal, dokumen dan sumber resmi lainnya yang dianggap berhubungan dengan penelitian ini. Dengan sumber tertulis ini penelitian mendapatkan masukan-masukan penting bagi keakuratan penelitian.

## 5. Teknik Analisis Data

Analisis data yang dilakukan adalah induktif yaitu dari data-data khusus menuju kesimpulan umum, atau dari yang konkrit ketingkat abstraksi yang lebih tinggi. Dengan cara ini data-data yang tersedia akan dipelajari dan ditelaah dengan menganalisis semua bagiannya satu persatu serta hubungannya antara suatu pemahaman sintesis yang lebih general. Namun, juga dilakukan analisis data dengan menggunakan hukum umum yang terbukti dan deduksi-rasional untuk menguji temuan penelitian.

Mengikuti pola yang diajukan oleh Spradley (1997), dalam analisis data dilakukan alur penelitian maju bertahap (*developmental research sequence*) dengan dua belas langkah sebagai berikut : (1) Menetapkan seorang informan; (2) Melakukan wawancara terhadap informan; (3) Membuat catatan etnografis; (4) Mengajukan pertanyaan deskriptif; (5) Melakukan analisis wawancara etnografis; (6) Membuat analisis domain; (7) Mengajukan pertanyaan struktural; (8) Membuat analisis taksonomik; (9) Mengajukan pertanyaan kontras; (10) Membuat analisis komponen; (11) Menemukan tema-tema budaya; (12) Menulis etnografi.

Dari kedua belas langkah di atas, dalam analisis data pada penelitian etnografi yang terpenting menurut Spradley (1997) adalah melakukan empat macam analisis etnografi yaitu :

1. **Analisis domain** untuk mengisolasi unit-unit fundamental pengetahuan budaya, domain-domain yang ke dalamnya informan mengorganisir hal-hal yang mereka ketahui, melalui enam langkah: (1) Memilih satu hubungan semantik tunggal; (2) Mempersiapkan satu kertas kerja analisis

domain; (3) Memilih satu sampel dari beberapa statemen informan; (4) Mencari istilah-istilah pencakup serta istilah-istilah tercakup; (5) Memformulasikan pertanyaan struktural untuk masing-masing domain; (6) Membuat daftar semua domain yang telah dihipotesiskan. (Spradley, 1997: 147-154)

2. **Analisis taksonomik** untuk mengarahkan perhatian kita pada struktur internal dari domain-domain yang ada, melalui delapan langkah yakni : (1) Memilih sebuah domain yang informasinya paling banyak; (2) Mengidentifikasi kerangka substitusi yang tepat untuk analisis; (3) Mencari subset yang memungkinkan di antara beberapa istilah tercakup yang dimulai dengan kerangka substitusi; (4) Mencari domain yang lebih besar, lebih inklusif; (5) Membuat sebuah taksonomi sementara, misalnya diagram kotak, rangkain garis dan titik, atau sebuah garis besar; (6) Memformulasikan pertanyaan struktural untuk berbagai hubungan taksonomik dan memperoleh berbagai istilah baru; (7) Wawancara struktural tambahan untuk pemeriksaan kembali kepada informan; (8) Membuat taksonomi lengkap (Spradley, 1997: 185-193).

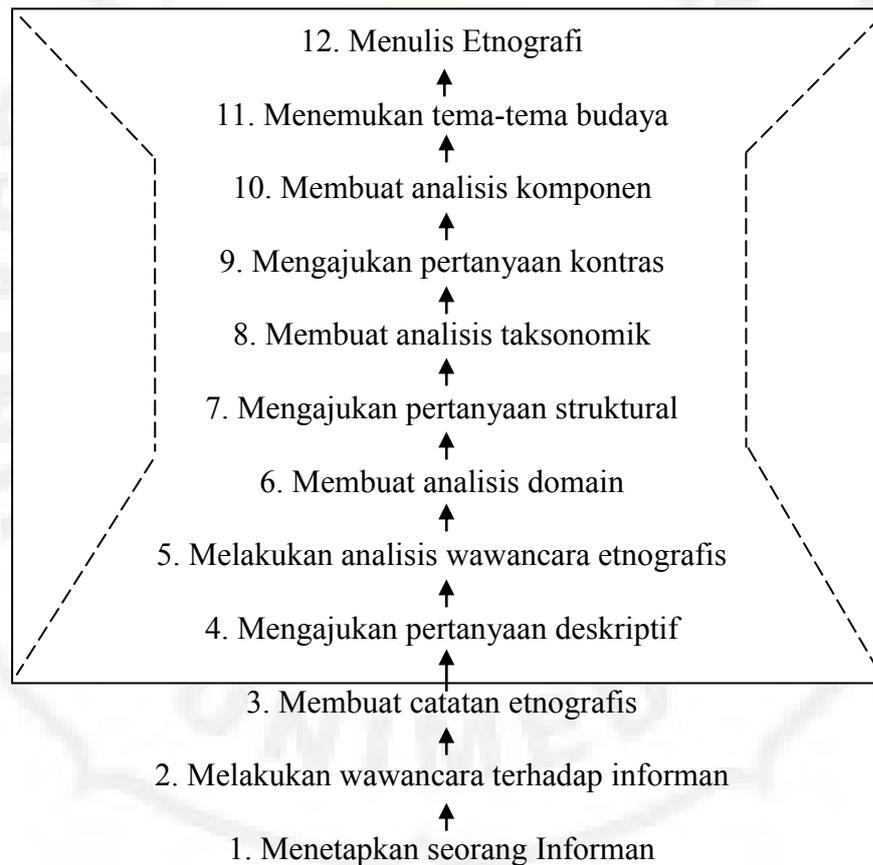
3. **Analisis komponen** untuk pencarian sistematis berbagai atribut (komponen makna) yang berhubungan dengan simbol-simbol budaya, yang dilakukan melalui delapan langkah : (1) Memilih semua rangkaian kontras untuk analisis; (2) Menemukan semua kontras yang telah ditemukan sebelumnya; (3) Mempersiapkan kertas kerja paradigma; (4) Mengidentifikasi dimensi-dimensi kontras yang bernilai kembar; (5)

Menggabungkan dimensi kontras yang terkait menjadi dimensi kontras yang bernilai ganda; (6) Mempersiapkan pertanyaan kontras untuk memperoleh atribut yang hilang serta dimensi-dimensi kontras yang baru; (7) Melakukan wawancara untuk memperoleh data yang diperlukan; (8) Persiapkan sebuah paradigma lengkap (Spradley, 2007: 239-243).

4. **Analisis tema**, yaitu melakukan analisis prinsip kognitif yang bersifat tersirat maupun tersurat, berulang dalam sejumlah domain dan berperan sebagai hubungan di berbagai makna budaya. Sembilan langkah analisis tema : (1) Meleburkan diri dengan informan, berpartisipasi dalam suasana budaya, dan membiarkan kehidupan kita dialihkan oleh kebudayaan baru itu; (2) Membuat suatu inventarisasi budaya; (3) Membuat analisis komponen berbagai bahasa asli informan; (4) Mencari kemiripan di antara berbagai dimensi kontras; (5) Mengidentifikasi domain-domain yang mengatur; (6) Membuat diagram skematik suasana budaya; (7) Mencari tema-tema universal; (8) Menulis ikhtisar ringkas suasana budaya; (9) Membuat beberapa perbandingan suasana budaya yang hampir sama (Spradley, 1997: 257-272).

Demikianlah tahap-tahap analisis etnografi yang akan dilakukan dalam penelitian ini. Peneliti mencoba semaksimal mungkin untuk mengikuti langkah-langkah yang dibuat oleh Spradley tersebut, tetapi peneliti menyadari bahwa tetap ada kemungkinan peneliti tidak dapat mematuhi secara ketat, boleh jadi karena keterbatasan waktu penelitian, kemampuan peneliti maupun situasi dan kondisi penelitian. Untuk itu, peneliti akan menggunakan langkah-langkah tersebut secara

terbuka sesuai dengan keadaan yang ada di lapangan penelitian. Setelah tahapan analisis ini, maka berikutnya adalah mulai menuliskan deskripsi kebudayaan yang diteliti.



**Gambar 1 : Fokus dalam Penelitian Etnografis (Spradley, 1997: 181)**

## 6. Lokasi dan Jadwal Penelitian

Penelitian ini dilakukan di dua Kota di Iran, yaitu Kota Masyhad dan Kota Qum, Republik Islam Iran. Di Kota Masyhad terdapat makam suci dan paling disucikan di Iran yaitu makam Imam Ali Ridha yang merupakan Imam Kedelapan dalam keyakinan mazhab syiah. Sedangkan di Kota Qum terdapat makam Sayidah

Fatimah Maksumah. Suatu hal yang menarik, antara Sayyidah Fatimah al-Maksumah dan Imam Ali Ridha ada keterikatan darah yang sangat erat, yang mana Sayyidah Fatimah merupakan adik dari Imam Ridha. Dan saat ini kedua makam ini menjadi pusat spiritualitas di Iran.



**Peta 1 : Peta Negara Republik Islam Iran**

Adapun waktu menyelesaikan penelitian ini setelah dilakukan seminar proposal dan disahkan untuk penelitian berlangsung sejak bulan Mei 2013 sampai November 2015 dengan lima tahapan. *Pertama*, pengurusan administrasi untuk melakukan penelitian baik di Indonesia maupun di Iran. *Kedua*, observasi lapangan dengan mengunjungi Iran secara langsung untuk mengumpulkan dan analisis data secara berkesinambungan. *Ketiga*, melanjutkan pengumpulan data terhadap orang-orang Indonesia yang juga pernah berziarah ke Iran dan telah

kembali ke Indonesia. *Keempat*, melakukan analisis data dan deskripsi hasil temuan untuk dituangkan menjadi laporan penelitian yang berbentuk tesis di bawah bimbingan Prof. Dr. Nur Ahmad Fadhil Lubis, MA dan Dr. Phil. Ichwan Azhari, M.Si. *Kelima*, setelah itu adalah penyempurnaan tahap akhir penulisan tesis untuk digandakan dan diajukan untuk disidangkan sebagai pertanggungjawaban ilmiah.

Tentu saja waktu yang digunakan untuk kelima tahapan di atas tidaklah secara detil dan maksimal sepenuhnya digunakan dalam lapangan penelitian dan penyusunan tesis, dikarenakan beragam aktivitas dan pekerjaan yang juga harus dilakukan peneliti di sela-sela penyelesaian tesis ini.