

AKULTURASI ISLAM DAN BUDAYA MELAYU
(Symbolisme Tradisi Kematian Orang Melayu Palembang)

Haljuliza Fasari P

Dosen Program Studi Pendidikan Agama Islam Fakultas Tarbiyah
Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang

haljulizafasari@gmail.com

Abstract

This article discusses how Islam perceived, developed, and practiced by the Malay-Palembangnese in the context of death traditions. Islam and local culture influenced each other and this was shown through symbols. This article denotes the acculturation process between Islam and Malay-Palembang culture on death traditions. This article also emphasizes the contestative and gradual spread of Islam in Malay-Palembangnese society. The author found that the Malay-Palembangnese possesses distinctive characters on their death traditions that are different from the concepts of Geertz's, Woodward's, Nur Syam's, and Ricleft's theories.

Keyword: *Acculturation, Islam, Culture, Malay, Tradition, Life Cycle, and Palembang.*

Abstrak

Artikel ini mendiskusikan bagaimana Islam dipersepsikan, dikembangkan, dan dipraktikkan oleh orang Melayu Palembang dalam konteks tradisi kematian. Pada satu sisi Islam berpengaruh terhadap tradisi lokal dan di sisi lain terjadi tarik menarik antara tradisi lokal dan Islam, yang mengakibatkan terjadinya pergeseran-pergeseran yang ditunjukkan melalui simbol-simbol yang khas. Artikel ini membuktikan telah terjadi proses akulturasi antara Islam dan kebudayaan Melayu Palembang dalam konteks tradisi kematian; akulturasi yang berlangsung secara kontestatif dan gradual; dan karakter keberagamaan orang Melayu Palembang dalam konteks tradisi siklus hidup tidak bersifat tunggal, seperti yang digagas oleh Geertz, Woodward, Nur Syam, dan Ricleft.

Kata Kunci: Akulturasi, Islam, Kebudayaan, Melayu, Tradisi, Siklus Hidup, dan Palembang

1. Pendahuluan

Konsekuensi logis dari proses Islamisasi di Palembang sejak abad ke-13 Masehi¹ adalah tradisi-tradisi Melayu pra-Islam yang telah mapan mulai

¹ Meskipun van Leur menyatakan pada tahun 674 M di barat laut Sumatera (Barus) sudah terdapat perkampungan Arab, namun belum ada bukti yang menunjukkan penduduk lokal di Sumatera telah beragama Islam. Selanjutnya Tjandrasasmita menyatakan pada abad ke-9 M, di Palembang telah terdapat perkampungan Muslim yang merupakan penduduk yang berasal dari imigran pelarian Cina, yaitu ketika terjadi pemberontakan petani pada masa dinasti T'ang, dalam

berinteraksi dengan Islam, ataupun sebaliknya.² Bagaimana Islam bersentuhan dengan tradisi lokal ini telah menjadi diskusi beberapa ahli seperti Geertz, (1981:485-486) dengan Islam Sinkritik, Woodward (2001:vii) dengan Islam akulturatif, Nur Syam (2005:291) dengan Islam kolaboratif, Ricklefs (2008: 230) dengan Islam Sintesis. Hasil penelitian di Jawa tersebut menunjukkan proses yang persuasif dan tipologi keberagaman bersifat tunggal. Penelitian sejenis juga dilakukan Wekke (2013), Subagya (2002), Syakur (2002), Hamidi (2004), dan Wibisono (2013), yang menunjukkan Islam dipenetrasi menggunakan pendekatan persuasif dengan mengadopsi budaya lokal dan adanya pemberian status oleh budaya lokal terhadap Islam. Tulisan ini menunjukkan kecenderungan yang berbeda dari penelitian-penelitian terdahulu. Reproduksi kultural pada masyarakat Melayu Palembang merupakan hasil rekonstruksi dalam ruang kontestasi antara Islam dan tradisi lokal yang melahirkan karakter kebudayaan Melayu Palembang yang tidak bersifat tunggal seperti di Jawa.

Melalui proses kontestatif tersebut, tradisi yang mengandung nilai-nilai luhur yang relevan dengan nilai Islam diakomodasi dan disandingkan dengan nilai-nilai Islam sebagai pedomannya, inilah kekhasan kebudayaan Melayu Palembang. Realitas tersebut tampak pada tradisi siklus hidup orang Melayu Palembang, yang dalam konteks ini tradisi kematian *nyuruk ringgo-ringgo* yang disertai *mabit duit kecik* dan *beras ketan kunyit* dan *tahlilan nigo, nujuh, empat puluh, nyeratus, dan nyeribu hari*. Sebagaimana ditunjukkan dalam tulisan ini, tradisi kematian menunjukkan sejumlah keberlanjutan kultural dan perubahan. Perubahan terlihat pada pergeseran unsur magis pada ritual eskatologi dan fungsinya, sedangkan keberlanjutan nampak pada simbol-simbol ritual yang digunakan.

Dengan meminjam cara interpretif Clifford Geertz (1992:19), penelitian ini berupaya: mengetahui bagaimana Islam dan tradisi kematian dipraktikkan

pemerintahan kaisar Hi Tsung (878-889 M). Kerajaan Sriwijaya pada saat itu memang melindungi orang-orang muslim di wilayahnya, sehingga Palembang sebagai wilayah kerajaan Sriwijaya menjadi salah satu tujuan para imigran muslim Cina untuk berlindung. Walaupun telah ada koloni penduduk muslim di Palembang pada abad ke-9 M, namun belum ada bukti yang menunjukkan penduduk Palembang telah menganut Islam. Diperkirakan sangat mungkin telah terjadi interaksi antara penduduk lokal dengan pedagang muslim di koloni-koloni itu, namun untuk proses Islamisasi, Taufik Abdullah menyatakan, menjelang abad ke-13 M barulah penduduk pribumi di Palembang mulai memeluk Islam. Baca Uka Tjandrasasmita, (Ed.). (1984). *Sejarah Nasional Indonesia III*. Jakarta: PN. Balai Pustaka, hal. 2; lihat juga, J.C. van Leur. (1995). *Indonesian Trade and Society*. Bandung: Sumur Bandung, hlm. 91.; dan Taufik Abdullah (Ed.). (1991). *Sejarah Umat Islam Indonesia*. Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, hlm. 34,

² Pada masa kesultanan Palembang yang menjadikan Islam sebagai agama negara, tradisi dan simbol-simbol kosmologis pada masa pra-Islam masih tetap dipakai dan dianggap tidak bertentangan dengan Islam sufistik yang berkembang kala itu dengan beberapa penyesuaian dengan ajaran Islam. Lebih lanjut baca Bambang Budi Utomo, Djohan Hanafiah, & Hasan Muarif Ambary. (2012). *Kota Palembang dari Wanua Sriwijaya Menuju Palembang Moderen*, Palembang: Pemerintah Kota Palembang, hlm. 134-135.

dalam masyarakat Melayu Palembang yang dinamis; memperlihatkan perubahan dan kontinuitas peradaban Melayu khususnya di kota Palembang dalam konteks tradisi kematian; dan memperlihatkan bagaimana proses akulturasi terjadi pada masyarakat Melayu Palembang sejalan dengan proses global yang dihadapi.

2. Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian agama (*religious studies*) dalam ranah budaya dengan logika kualitatif dan pendekatan interpretif Clifford Geertz (1992:19). Corak penelitian ini bersifat etnografi yang bertujuan mendeskripsikan dan menganalisis fenomena, aktivitas sosial, peristiwa, sikap, kepercayaan, persepsi, pemikiran individu atau kelompok masyarakat dari sudut pandang masyarakat itu sendiri (perspektif emik). Pengumpulan data penelitian ini menggunakan pendekatan deskriptif dan historis.³ Untuk pendekatan deskriptif, metodenya bercorak kualitatif interaktif yang menggunakan teknik pengumpulan data dari orang dalam lingkaran alamiahnya secara langsung, dalam hal ini adalah pelaku budaya Melayu Palembang yang memakai tradisi kematian, di kelurahan 19 Ilir Palembang. Metode ini dipandang sebagai prosedur penelitian yang dapat menghasilkan data deskriptif, berupa perilaku sosial budaya serta apa yang ada dibalik perilaku tersebut. Pengumpulan data menggunakan observasi partisipan (pengamatan terlibat) yang dilakukan secara tertutup maupun terbuka (Moleong, 2008: 176); wawancara mendalam (*in-depth interview*) yang bersifat terbuka yang ditujukan kepada ketua adat, pemuka agama Islam, akademisi, birokrat, dan tokoh masyarakat; dan dokumentasi (dokumen, laporan, fotografi, dan *maps*).

Untuk menyoroti perkembangan budaya agama yang terjadi pada masa lampau, penelitian ini menggunakan pendekatan historis. Pendekatan ini ditujukan untuk memahami latar belakang sosial budaya dan faktor di sekitar kemunculan kebiasaan yang bercorak keagamaan pada tradisi kematian orang Melayu Palembang. Metode yang digunakan pada pendekatan ini adalah kualitatif non-interaktif, yang mengkaji data pada masa lampau berdasarkan analisis dokumen. Analisis dokumen dalam penelitian ini merupakan data pendukung catatan peristiwa yang telah berlalu, yang diarahkan kepada analisis peristiwa, kegiatan, kebijakan, dan keterkaitan dalam urutan waktu. Dokumen dapat berbentuk tulisan, gambar, karya-karya monumental yang terkait dengan obyek dan ritual adat dan tradisi yang sedang diteliti. Dengan memahami akar historis pada tradisi kematian orang Melayu Palembang, maka kelengkapan informasinya akan mendukung peneliti untuk meramu berbagai fakta budaya agama dalam rangka menarik

³ Pendekatan yang dipakai dalam menjaring data di lapangan dalam kajian antropologi agama menurut Hilman Hadikusuma ada empat, yaitu historis, Normatif, deskriptif, dan Empiris. Lebih lanjut baca Hilman Hadikusuma. (1993). *Antropologi Agama*, Jilid I. Bandung: Citra Aditya Bakti, hlm. 13.

konklusi, terutama ketika mengaitkan fakta masa lalu dengan fenomena budaya agama pada masa kontemporer, sehingga diketahui perkembangannya dari masa-ke masa.

3. Kajian Teori

3.1. Konsep Akulturasi

Konsep akulturasi yang menjadi landasan dalam penelitian ini adalah konsep akulturasi Redfield, Linton, dan Herkovits (1936:149) yang dielaborasi dengan konsep akulturasi Berry (1997). Konsep akulturasi Redfield, Linton, dan Herkovits yaitu, *Acculturation comprehends these phenomena which result when groups of individuals having different cultures come in to continuous first hand contact, with subsequent changes in the original cultural pattern of either or both group.*” Bahwa akulturasi adalah fenomena yang terjadi saat beberapa kelompok orang yang memiliki kebudayaan berbeda melakukan kontak langsung, kemudian salah satu atau kedua kelompok tersebut mengalami perubahan pola kebudayaan aslinya. Secara sistematis pengertian *first-hand contact* dan *groups of individuals* sempat mendapat kritikan para antropolog karena sulit ditafsirkan. Kritik juga dilontarkan karena kesulitan membedakan antara akulturasi dengan perubahan kebudayaan, difusi, dan asimilasi. Selain itu terdapat kerancuan apakah akulturasi menunjukkan suatu proses ataukah suatu keadaan.

Dalam hubungannya dengan pemecahan masalah terhadap kritikan para antropolog, Herkovits dalam Purwanto (2000:105) menyatakan, akulturasi lebih dititik beratkan pada proses penyebaran kebudayaan (*cultural transmission in process*), sedangkan difusi adalah penyebaran kebudayaan yang telah terjadi (*achieved cultural transmission*). Pernyataan Herkovits ini didukung Thurnwarld (Purwanto, 2000:106) bahwa akulturasi merupakan sebuah proses, bukan suatu kejadian yang terjadi dengan sendirinya (*acculturation is process not an isolated event*). Sebagai implikasi dari pernyataan tersebut, Thurnwarld lebih menekankan proses pada tingkat individual. Proses adaptasi seseorang terhadap kondisi kehidupan yang baru inilah yang dimaksudnya sebagai akulturasi. Mengenai istilah *first hand contact*, Redfield (1936:149-152) mengartikannya sebagai pertemuan antar kelompok budaya atau individu yang secara bersama-sama melakukan kontak secara kontinyu dan langsung, pada tempat dan waktu yang sama, bukan melalui pengalaman orang kedua.

John W Berry (1997:46) dalam artikelnya tentang *Imigration, Acculturation, and Adaption* mengemukakan, studi yang mencoba memahami masalah akulturasi yang berpangkal pada konteks budaya yang diteliti perlu mendekati konsep akulturasi dari dua sudut pandang, yaitu sudut pandang akulturasi kultural dan sudut pandang akulturasi psikologis. Pada tingkat kultural perubahan yang terjadi merupakan suatu bentuk perubahan pada tingkat kelompok

yang berinteraksi dengan budaya tertentu. Berry (1991:3,17,49) menyatakan perubahan tersebut dapat terlihat dari fisik, biologis, politik, ekonomi, maupun budaya. Perubahan yang terjadi dapat berupa perubahan kecil, namun dapat juga berupa perubahan yang substansial, tahap ini membutuhkan *ethnographic approach*. Sedangkan pada tingkat psikologis, perubahan yang terjadi merupakan suatu bentuk perubahan pada tingkat individu, yang menimbulkan berbagai reaksi yang berbeda meskipun berada dalam *scope* akulturasi yang sama.

Faktor-faktor yang mempengaruhi akulturasi pada tingkat individu sebagaimana yang dinyatakan Berry (2006:55; 1997:9), dapat dinilai dengan mengukur dua aspek yaitu *cultural maintenance*, dan *contact and participation*: 1) pada aspek *cultural maintenance*, terjadinya akulturasi dipengaruhi oleh perilaku individu dalam mempertahankan *home culture* atau budaya asli. Perilaku tersebut tampak antara lain dengan penggunaan bahasa, pakaian, makanan, dan lambang-lambang budaya; 2) pada aspek *contact and participation*, akulturasi dipengaruhi oleh kontak dan partisipasi individu terhadap kelompok mayoritas atau kelompok budaya yang berbeda. Seakan mendukung Berry, Verkuyten (2006:1-18) menyatakan perilaku-perilaku dalam beradaptasi terhadap kebudayaan yang berbeda meliputi peran dari status kelompok, identifikasi, pertemanan, dan penilaian ideologi. Perilaku pertemanan lanjut Verkuyten misalnya, merupakan salah satu cara dalam melakukan kontak dengan kelompok budaya lain. Perilaku ini dapat meningkatkan persepsi dan evaluasi dari kelompok budaya lain, sehingga meningkatkan emosi positif yang mengarah pada perilaku yang lebih baik, seperti rasa simpati dan kepedulian dari kelompok budaya lain.

Teori Redfield dkk dan Berry di atas secara khusus diharapkan dapat membantu peneliti dalam upaya memperoleh petunjuk dalam proses penelitian tentang situasi yang memungkinkan terjadinya akulturasi maupun ketika proses penulisan laporan penelitian. Teori-teori tersebut dielaborasi yang penggunaannya didasarkan pada kebutuhan penelitian. Teori yang dielaborasikan tersebut bukan dimaksudkan untuk menghilangkan karakter masing-masing teori, namun dilakukan untuk menyempurnakan beberapa kelemahan dalam solusinya. Dalam teorinya, Redfield dkk tidak melakukan penelaahan yang lebih dalam tentang faktor-faktor individu yang mempengaruhi akulturasi seperti yang dikemukakan Berry.

3.2. Islam di Nusantara

Kenyataan bahwa beberapa ulama termasyhur Palembang seperti Abd al-Shamad al-Palimbani, Shihab al-Din, Kemas Fakhr al-Din, Muhammad Muhyi al-Din, dan Kemas Muhammad yang berhasil membentuk identitas “Islam Melayu” yang *neo-sufisme* (Azra, 2013:318), maka Teori Sufi yang dikemukakan A.H. John menjadi pijakan untuk menjelaskan proses akulturasi Islam dan budaya Melayu di

Palembang. Teori Sufi menyatakan para sufi pengembaralah yang aktif menyebarkan agama Islam di kawasan Nusantara sejak abad ke-13 Masehi (A.H. John, 1961:10-23), mereka berhasil mengislamkan penduduk Nusantara karena menekankan kontinuitas kebudayaan lokal dengan Islam. Selanjutnya akulturasi terjadi dan Islam mampu diterima dalam sistem nilai yang telah tumbuh subur sebelumnya. Dengan merujuk pada teori sufi ini, maka menjadi wajar apabila Islam di Palembang sangat adaptif terhadap budaya lokal.

Selain peran penting perdagangan dan para sufi, aspek politik (Teori Kekuasaan) merupakan hal yang berperan penting dalam penyebaran Islam di Nusantara. Penguasa di kerajaan-kerajaan Islam seperti Samudera Pasai, Aceh, Bone, dan Gowa-Tallo sangat berperan dalam pembentukan tradisi yang bercorak integratif (Yatim, 2014:229) yang diadopsi oleh Kesultanan Palembang. Tradisi ini menjadikan Islam sebagai landasan kehidupan masyarakat dan landasan politik namun disesuaikan dengan partikularitas konteksnya. Adanya kompilasi antara nilai-nilai Islam dan aturan adat istiadat dalam bentuk Undang-undang *Simboer Tjahaja* yang digagas Ratu Sinuhun di Kerajaan Palembang merupakan realitas cikal bakal tradisi integratif tersebut.

Untuk mengungkapkan hubungan Islam dan tradisi lokal dalam masyarakat Melayu Palembang, penelitian ini juga mengelaborasi beberapa konsep dari para ahli, seperti Islam sinkritik (Geertz, 1981:485-486), Islam akulturatif (Woodward, 2001:vii), Islam kolaboratif (Nur Syam, 2005:291), Islam Sintesis (Ricklefs, 2008: 230). Keempat tipologi tersebut dipandang bersifat tunggal, artinya seseorang atau kelompok yang sama dalam ruang dan waktu bersamaan melakukan kegiatan keagamaan yang sama. Hasil penelitian ini akan menunjukkan kecenderungan karakter atau tipologi keberagamaan orang Melayu Palembang dalam konteks tradisi kematian.

Prinsip Islam sinkretik yang digagas Geertz merupakan campuran antara Islam, Hindu-Budha, dan Animisme. Geertz (1981:485-486) memandang dinamika hubungan antara Islam dan masyarakat Jawa yang sinkretik nampak pada pola tindakan orang Jawa yang mempercayai hal gaib dengan ritual-ritual yang menyertainya. Beatty (1996) dan Mulder (1985:27-28) memperkuat argumen Geertz tentang sinkritisme ini. Dalam konteks tradisi ritual, sebagian besar ritual Islam sinkretik yang dilakukan masyarakat berasal dari tradisi lokal sedangkan Islam hanya merupakan varian pelengkap. Bahkan dalam beberapa tradisi, prosesinya murni berasal dari tradisi lokal, hanya doa-doanya yang berasal dari Islam yang telah bercampur dengan mantera lokal (Wibisono, 2013:10).

Islam akulturatif yang digagas Woodward (2001:vii) merupakan sanggahan terhadap Islam sinkritik Geertz, yang tertuang dalam tulisannya "*Islam In Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Jogjakarta*," 1985 dan telah diterjemahkan dalam "Islam Jawa: Kesalehan versus Kebatinan Jawa."

Woodward meneliti Islam di pusat kerajaan yang dianggap paling sinkretik. Woodward yang menggunakan konsep aksioma struktural, membuktikan bahwa Islam Jawa merupakan Islam yang telah bersentuhan dengan tradisi lokalnya. Islam di Jawa merupakan hasil bentukan antara Islam murni dengan konteks lokalnya, seperti Islam Malaysia, Islam Maroko, dan Islam Persia. Dalam hubungannya dengan tradisi ritual, Islam dalam hal ini tidak menghilangkan tradisi lokal yang tidak bertentangan dan masih memiliki relevansi dengan tradisi besar Islam.

Islam kolaboratif Nur Syam merupakan upaya merevisi corak sinkretisme Geertz, Beatty, dan Mulder, serta corak akulturatif Woodward. Nur Syam mengusung tipologi Islam yang ketiga, yakni Islam kolaboratif. Melalui teori konstruksi sosial, Nur Syam membuktikan bahwa Islam pesisir yang sering ditipologikan sebagai Islam murni, ternyata merupakan Islam sebagai hasil konstruksi bersama antara elit lokal dengan masyarakat dalam membentuk dialektika yang terus menerus (Islam kolaboratif). Nur Syam (2005:291) memberikan ciri Islam kolaboratif sebagai Islam yang bercorak khas, yaitu Islam yang mengadopsi unsur lokal yang tidak bertentangan dengan Islam dan mentransformasinya terus menerus dengan teks-teks Islam melalui interpretasi elit lokal.

Islam sintesis mistik merupakan gagasan Merle Calvin Ricklefs (2008:230), yang dituangkan dalam karyanya "*Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, and Religious History, c. 1930 to the Present.*" Gagasan ini dituangkan dalam jurnal yang berjudul *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*. Ricklefs (2008: 320) menyimpulkan bahwa Islamisasi yang menyebar sejak abad ke-14 di Jawa, menampilkan adanya sinkretisme antara Islam, agama lokal, dan budaya masyarakat Jawa. Dalam proses tersebut Ricklefs menyatakan, Islamisasi 'sintesis mistik' bertumpu pada tiga hal: 1) mewujudkan Islam yang kuat dengan menjadi orang Jawa sekaligus muslim; 2) melaksanakan semua rukun Islam; 3) menerima realitas budaya lokal dan tradisi keagamaan yang berhubungan dengan makhluk supranatural.

3.3. Simbol

Simbol dalam antropologi simbolik atau interpretif merupakan objek, kejadian, bunyi bicara, maupun tulisan yang diberi makna. Sehubungan dengan itu, para ilmuwan sosial sepakat bentuk primer simbolisasi dari manusia adalah bahasa, namun dalam berkomunikasi manusia juga menggunakan tanda dan simbol. Simbol-simbol tersebut misalnya gerak tubuh, ekspresi wajah, perhiasan, pakaian, benda-benda ritual, agama, arsitektur, tarian, musik, kekerabatan, kepemilikan barang, dan lain-lain. Suatu makna, sebagai mana yang dinyatakan

Liliweri (2014:295), dapat ditunjukkan oleh suatu simbol, namun makna tersebut dapat saja mengandung penafsiran yang berbeda-beda bagi setiap orang. Eliade dalam Ghazali (2011:64) mendefinisikan simbol sebagai suatu cara pengenalan yang bersifat religius karena menurutnya simbol merupakan manifestasi dari Tuhan yang terlihat dalam ritual keagamaan. Sedangkan simbol bagi Turner (Endraswara, 2017:172) yaitu, “*The symbol is the smallest unit of ritual which still retains the specific properties of ritual behavior. It is the ultimate unit of specific structure in a ritual context.*” Maksudnya simbol merupakan unit paling kecil dari suatu ritual yang mengandung makna dari tingkah laku ritual yang bersifat khusus. Simbol-simbol dalam ritual kematian orang Melayu Palembang seperti gerak tubuh, ucapan, ekspresi wajah, benda-benda ritual, doa, dan kekerabatan, menunjukkan gagasan, ide, pandangan hidup, serta identitas yang memiliki makna tertentu dari masyarakat Melayu Palembang.

3.4. Tradisi Kematian

Tradisi kematian Orang Melayu Palembang adalah bagian dari tradisi siklus hidup, yang merupakan bentuk upacara ritual dalam rangka memperingati atau memuliakan peristiwa penting tahap kehidupan, mulai dari sebelum kelahiran hingga kematian. Van Gannep dalam Koentjaraningrat (2014: 77) membagi tahap tersebut menjadi ritual yang bersifat berpisah (*separation*), peralihan (*merge*), dan pengukuhan (*aggregation*). Tradisi kematian yang bersifat berpisah dan peralihan, dalam sistem kebudayaan masyarakat Melayu Palembang, merupakan *cultural system*⁴ yang mengandung nilai, ide, serta gagasan. Tradisi ini sekaligus juga merupakan *social system* karena berwujud suatu aktivitas perilaku yang berpola, dan berwujud material berupa benda-benda ritual. Aspek terpenting dalam tradisi ini adalah adanya sistem nilai yang dijadikan pedoman bagi masyarakat Melayu Palembang, yang bersumber dari nilai-nilai Islam dan tradisi. Dalam pandangan orang Melayu Palembang⁵ ritual ini berfungsi sebagai sarana untuk mengungkapkan permohonan keselamatan dari Tuhan, wujud penghormatan atas budaya leluhur, panduan dalam berinteraksi, dan memotivasi keluarga yang terkena musibah.

⁴ Taylor dalam Maran, menyatakan sistem budaya (*cultural system*) adalah wujud abstrak dari suatu kebudayaan, yang merupakan ide atau gagasan manusia yang hidup bersama dalam suatu masyarakat. Ide dan gagasan tersebut saling berkaitan dan menjadi suatu sistem. Sedangkan disebut *social system* apabila wujud suatu kebudayaan itu berupa aktivitas-aktivitas (konkrit) yang dilakukan secara bekerja sama dengan orang lain. Lihat Rafael Raga Maran. (1999). *Manusia dan Kebudayaan dalam Perspektif Ilmu Budaya Dasar*. Jakarta: Rineka Cipta, hlm. 27 dan 48.

⁵ Wawancara dengan Hj. RA. Zainan Fadlun, sesepuh masyarakat Palembang, 20 Oktober 2016.

4. Hasil dan Diskusi

4.1. Tradisi Kematian Orang Melayu Palembang

4.1.1. *Nyuruk Ringgo-ringgo*

Tradisi kematian *nyuruk ringgo-ringgo* dalam masyarakat Melayu Palembang merupakan upacara pelepasan terhadap jenazah orang yang meninggal dunia dengan cara *nyuruk* (lewat dengan membungkukkan badan) ke bawah *ringgo-ringgo* (tandu jenazah) yang diangkat oleh empat orang atau lebih laki-laki dewasa. Tradisi ini dilakukan oleh keluarga terdekat orang yang meninggal dunia tersebut. Prosesi dimulai sebelum jenazahnya dimandikan, keluarga terdekat almarhum biasanya berdoa dan melakukan tradisi *wirid kacang merah*. *Wirid*⁶ kacang merah ini adalah tradisi membaca zikir dengan menggunakan kacang merah (kacang es) sebagai pengganti tasbeih. Setiap kalimat zikir diucapkan maka kacang merah yang telah dipungut dari wadah yang disediakan dan diletakkan tiap butirnya sesuai dengan jumlah zikir yang diucapkan ke dalam sebuah wadah seperti mangkuk dari kuningan. Tiap zikir yang dilantunkan sebanyak jumlah butir kacang merah tersebut bermakna doa yang selalu tercurah untuk almarhum, agar dalam perjalanannya di kehidupannya yang lain akan terhindar dari segala kesulitan dan kesengsaraan. Tradisi orang Melayu Palembang ini mungkin sekali dipengaruhi oleh tradisi Cina yang melambangkan kacang merah yang sering digunakan pada tradisi kematian sebagai ungkapan untuk tolak bala.⁷

Prosesi dilanjutkan dengan memandikan jenazah dengan air yang telah dipersiapkan. Air tersebut merupakan air bersih yang telah dicampur kapur barus, jeruk purut, dan bunga rampai. Umumnya yang memandikan jenazah adalah keluarga terdekat almarhum dengan dipandu oleh petugas yang telah terbiasa memandikan jenazah. Setelah jenazah selesai dimandikan, keluarga terdekat seperti anak, isteri, saudara, atau orang tua orang yang meninggal dunia tersebut diminta mencuci muka sebanyak tiga kali dengan menggunakan air sisa untuk memandikan jenazah. Upaya ini sebagai simbol agar keluarga yang ditinggalkan membersihkan segala kenangan tentang orang yang meninggal tersebut dan tidak larut dalam kesedihan, sehingga melapangkan jalannya menuju alam yang lain. Setelah jenazah selesai dimandikan dan dikafani, dilaksanakanlah shalat jenazah. Pada masa lalu pelaksanaan shalat jenazah umumnya dilaksanakan di rumah orang yang meninggal dunia tersebut.⁸

Prosesi dilanjutkan lagi ketika jenazah yang telah berada dalam *ringgo-ringgo* dan telah dishalatkan siap untuk dibawa meninggalkan rumah menuju ke

⁶ Wirid berarti kutipan-kutipan Al-Quran yang ditetapkan untuk dibaca; zikir yang diucapkan setelah shalat. Lihat *Kamus Besar Bahasa Indonesia*...hlm. 1130.

⁷ Hasil wawancara dengan informan Husni Thamrin, ketua Yayasan Melayu Sriwijaya, 18 Februari 2017.

⁸ Hasil wawancara dengan RMR, 18 Februari 2017.

pemakaman. Ketika *ringgo-ringgo* jenazah tersebut ditandu oleh minimal empat orang laki-laki dewasa keluar dari pintu menuju halaman rumah, di teras rumah telah berjejer keluarga terdekat yang akan melakukan prosesi *nyuruk*. Keluarga terdekat ini umumnya terdiri dari ayah, ibu, anak, isteri atau suami, dan saudara kandung orang yang meninggal dunia tersebut. Prosesi *nyuruk* ini biasanya diatur oleh keluarga yang ditunjuk atau orang yang mengerti tentang tradisi ini. Dengan tetap berdiri memandu *ringgo-ringgo*, para pembawa *ringgo-ringgo* jenazah berhenti sejenak di halaman rumah. Setelah didahului dengan kata pengantar dan doa, orang yang mengatur kemudian memanggil satu persatu keluarga terdekat baik laki-laki maupun perempuan, dimulai dari yang paling tua, untuk bergiliran *menyuruk* atau melewati bagian bawah *ringgo-ringgo*.⁹

Pada saat *menyuruk ringgo-ringgo* biasanya disertai pengucapan kalimat-kalimat *serapah* tanda keikhlasan melepaskan orang yang meninggal tersebut, misalnya jika yang meninggal adalah seorang ayah:..."*rama, nak pegi-pegilah, kami la ikhlas galo....*" *Serapah* merupakan simbol bahasa yang berupa kata-kata seperti sumpah yang diucapkan pada saat prosesi *nyuruk ringgo-ringgo* untuk meyakinkan diri sendiri atau untuk menaati janji. Kata-kata *serapah* ini bermakna kerelaan anggota keluarga yang ditinggalkan untuk berpisah demi kelancaran perjalanan almarhum ke alam yang lain. Kata-kata *serapah* yang bermakna kerelaan ini bertujuan memotivasi keluarga yang ditinggalkan agar tidak terlalu teringat-ingat pada almarhum sehingga tidak berlarut-larut dalam kesedihan. Sedangkan simbol *nyuruk* dengan membungkukkan badan dalam tradisi ini merefleksikan makna penghormatan dari anggota keluarga terdekat kepada orang yang dicintai.

Setelah *nyuruk*, para pembawa *ringgo-ringgo* dipersilahkan meninggalkan halaman rumah perlahan-lahan menuju pemakaman. Pada masa lalu, dalam masyarakat Melayu Palembang, hanya laki-laki yang boleh mengantar jenazah hingga ke pemakaman. Sedangkan kaum perempuan tetap menunggu rumah.¹⁰ Oleh karena itu pada saat *ringgo-ringgo* meninggalkan halaman rumah, tradisi pelepasan jenazah dilanjutkan khusus untuk kaum perempuan dengan melakukan prosesi *naburi* beras ketan kunyit dan *babit* (melempar) uang receh yang dimasukkan dalam ketupat kecil.

Ritual *mabit* atau *naburi* khusus dilakukan oleh anggota keluarga yang perempuan sebagai tanda perpisahan terakhir sebab mereka tidak diperbolehkan mengantar sampai ke pemakaman. Simbol beras ketan kuning yang dihamburkan dalam ritual *naburi* mempunyai makna betapa agung dan besarnya kasih sayang terhadap almarhum yang terus diberikan hingga saat-saat terakhir. Sedangkan simbol uang receh yang dalam ritual *mabit* bermakna bekal doa yang tiada

⁹ Hasil observasi partisipasi, Agustus 2016-Januari 2017.

¹⁰ Hasil observasi partisipasi, Agustus 2016-Januari 2017.

terputus dari keluarga untuk bekal perjalanan almarhum di alam yang lain. Gambaran eskatologis ini kemudian dilengkapi dengan doa talkin di pemakaman yang sifatnya berupa peringatan tentang iman, dan mempersiapkan yang mati memasuki alam kehidupannya yang lain, yang disebut van Gannep sebagai *merge* (Koentjaraningrat, 2014:76).

Rangkaian tradisi *nyuruk ringgo-ringgo* masih tetap dipraktikkan oleh sebagian orang Melayu Palembang hingga saat ini. Beberapa keluarga yang mempraktikkan tradisi ini menyatakan, rangkaian prosesinya tetap dijalankan, namun peralatannya saja yang kurang lengkap. Ketidaklengkapan peralatan tersebut misalnya dalam tradisi *mabit duit receh* yang seharusnya dibungkus daun ketupat, akhirnya tidak dibungkus, karena berbagai alasan seperti, tidak sempat atau tidak ada lagi anggota keluarga yang dapat merangkai ketupat kecil. Tradisi *nyuruk ringgo-ringgo* di atas memiliki makna adanya kesadaran teologis sebagai ekspresi keyakinan terhadap kekuatan gaib Tuhan. Tradisi ini juga mengandung makna dari aspek sosiologis dan psikologis. Secara psikologis berdampak pada ketenangan keluarga yang melaksanakan ritual tersebut. Sedangkan secara sosiologis (kohesitas) bermakna sebagai ekspresi persekutuan atau solidaritas anggota masyarakat.

4.1.2. Tradisi *Tahlilan*

Selain tradisi *nyuruk ringgo-ringgo*, dalam masyarakat Melayu Palembang terdapat suatu tradisi upacara kematian yang dilakukan secara periodik untuk memelihara hubungan antara orang yang meninggal dengan keluarga yang ditinggalkan. Tidak seperti *Islam Abangan* di Jawa dalam penelitian Geertz (1981: 92), yang meyakini bahwa orang yang meninggal dunia pada periode tertentu akan terputus hubungannya dengan keluarga yang masih hidup, dalam masyarakat Melayu Palembang, kematian tidaklah memutuskan hubungan seseorang dengan keluarganya yang masih hidup. Oleh karena itu diperlukan upaya untuk memelihara hubungan tersebut secara periodik dengan melakukan tradisi *tahlilan*. Prosesinya dilaksanakan oleh keluarga terdekat orang yang meninggal dunia pada hari ke tiga setelah jenazah dikuburkan (*nigo*), tujuh (*nuju ari*), empat puluh (*ngempat puluh ari*), seratus (*nyeratus ari*) dan yang terakhir yaitu hari seribu atau satu tahun (*nyeribu ari*),¹¹ dan pada momen atau upacara lain.

Tradisi *tahlilan* dimulai malam hari biasanya sehabis magrib pada hari ketiga setelah jenazah dikuburkan. Untuk *tahlilan* ini, keluarga yang sedang berduka sengaja mengundang sanak saudara dan tetangga untuk mendoakan keluarganya yang meninggal tersebut. Pada saat para tamu yang diundang telah tiba di rumah, prosesi dimulai dengan menyampaikan kata sambutan dari tuan rumah dengan diwakili oleh orang yang ditunjuk. Setelah sambutan, kegiatan

¹¹ Hasil observasi partisipasi, Agustus 2016-Januari 2017.

diawali dengan membacakan ayat-ayat Alquran, dilanjutkan dengan membaca *yasin*, *tahtim*, *tahlil* dan doa-doa yang ditujukan pada keluarga yang baru saja meninggal maupun untuk keluarga yang telah lebih dahulu meninggal dunia. Sebelum prosesi *tahlilan* ditutup dengan doa selamat, terlebih dahulu disampaikan ceramah agama yang isinya umumnya untuk memotivasi, menghibur dan menguatkan keluarga yang berduka tersebut.

Pada momen *tahlilan* ini, biasanya orang Melayu Palembang menghidangkan makanan kegemaran almarhum untuk para tamu, lebih bertujuan sebagai ungkapan kasih sayang, rasa hormat, dan agar tetap terpeliharanya hubungan dengan almarhum.¹² Tradisi *tahlilan* ini dilakukan lagi dengan prosesi yang sama pada saat hari ketujuh, empat puluh, seratus dan seribu atau satu tahun.¹³ Pemeliharaan hubungan antara almarhum dan keluarga yang masih hidup masih terus terbina walaupun telah melalui tahap ritual tradisi yang terakhir (*nyeribu ari*). Pemeliharaan ini dilakukan melalui momen-momen khusus seperti mendoakan almarhum pada saat upacara-upacara siklus hidup yang lain, misalnya saat pernikahan, *aqiqah*, sunatan, atau pada upacara-upacara tertentu.¹⁴

Jika upacara kematian yang telah dipaparkan di atas dilihat dari proses pelaksanaannya akan terlihat perbedaan, di satu sisi nilai-nilai dan doa-doanya berasal dari ajaran Islam yang terus diperkuat namun prosesnya telah bersentuhan dengan tradisi (Islam kolaboratif). Karakter ini terlihat pada tradisi *tahlilan*. Sedangkan di sisi lain prosesnya bertolak dari tradisi lokal yang dianggap tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam. Dalam hal ini telah terjadi proses dialogis antara Islam dan tradisi lokal sehingga keduanya dapat *survive* (Islam akulturatif). Karakter ini terlihat pada rangkaian tradisi *nyuruk ringgo-ringgo*. Dengan demikian, dalam konteks tradisi kematian orang Melayu Palembang, karakter keberagamaannya merupakan kombinasi Islam Akulturatif dan Islam Kolaboratif. Fakta-fakta di atas menunjukkan bahwa antara Islam dan tradisi Melayu Palembang terdapat proses akomodasi yang menghasilkan tipologi karakter Islam yang khas dan dapat disebut sebagai Islam Akomodatif.

Temuan penelitian ini memiliki kemiripan dengan Wibisono (2013:24) yang merupakan kritik terhadap perspektif generalisasi dalam mendefinisikan keberagaman suatu masyarakat karena perbedaan tradisi lokalitasnya. Temuan ini juga menunjukkan terdapat polarisasi keberagaman pada orang Melayu Palembang, dalam konteks praktik tradisi kematian. Artinya dalam waktu yang bersamaan, orang Melayu Palembang dalam mempraktikkan tradisi kematian mengakomodasikan unsur Islam akulturatif dan Islam kolaboratif. Dengan demikian temuan ini sekaligus merupakan kritik terhadap kategorisasi keagamaan

¹² Hasil wawancara dengan informan SMB III, 18 Februari 2017.

¹³ Hasil observasi partisipasi, Agustus 2016-Januari 2017.

¹⁴ Hasil wawancara dengan informan RMR, 18 Februari 2017.

bersifat tunggal seperti yang digagas Geertz (1981:485-456) dengan Islam sinkritik, Woodward (2001:vii) dengan Islam akulturatif, Nur Syam (2005:291) dengan Islam kolaboratif, dan Ricklefs (2008:320) dengan Islam sintesis.

Apabila dilihat dari sifat prosesi upacara kematian orang Melayu Palembang, bersifat *separation* (perpisahan) dan *merge* (peralihan). Prosesi ini melambangkan perpisahan dari lingkungan sosial dalam tahap kehidupan semula, dan persiapan untuk memasuki lingkungan yang baru. Tradisi *nyuruk ringgo-ringgo* dan *tahlilan* berdasarkan tema berpikir bahwa kematian hanyalah suatu proses peralihan ke dalam suatu tahap kehidupan lain, dan harus diintegrasikan dalam kehidupan yang baru di alam yang berbeda. Tradisi *tahlilan* dalam masyarakat Melayu Palembang selain bertujuan untuk memelihara hubungan antara keluarga yang masih hidup dengan almarhum tanpa dibatasi waktu, tujuan utama tradisi ini adalah untuk mendoakan almarhum.¹⁵ Doa yang diucapkan pada hari ketiga sampai hari keseribu terutama memohon ampunan atas dosa-dosa almarhum dan agar almarhum diberi kelapangan di alam kuburnya.

Apabila dilihat dari perspektif kepentingan, simbol-simbol dalam upacara *nyuruk ringgo* dan *tahlilan* seperti yang dipaparkan di atas dapat dilihat dari dua sisi. Sisi yang pertama yaitu simbol yang berorientasi untuk kepentingan orang yang sudah meninggal. Gambaran eskatologis ini menunjukkan simbol upacara sebagai ritual inisiasi atau peralihan seseorang dari kehidupan di alam duniawi ke alam akhirat yang merupakan kelanjutan dari kehidupan di alam duniawi. Sisi ini berfungsi sebagai kesadaran teologis orang Melayu Palembang, yang merupakan ekspresi keyakinan terhadap kekuatan Tuhan yang mengatur takdir manusia. Unsur *manna* (gaib) tergeser oleh keyakinan terhadap kekuatan Tuhan. Sisi yang kedua, simbol yang berorientasi pada kepentingan keluarga yang ditinggalkan, mengandung makna adanya kesadaran sosiologis (kohesitas) dan psikologis. Aktivitas upacara kematian yang diselenggarakan untuk orang yang meninggal dunia tersebut, secara psikologis berdampak pada ketenangan bathin keluarga yang melaksanakan ritual tersebut. Ketenangan diperoleh karena doa yang ditujukan untuk orang yang meninggal diyakini akan menghapus dosa-dosanya, sehingga keluarga yang ditinggalkan akan lega dan ikhlas melepas kepergian almarhum. Sedangkan kesadaran sosiologis bermakna sebagai ekspresi persekutuan (*ukhuwah Islamiyah*), yaitu untuk memelihara kebersamaan (mempererat silaturahmi) dan solidaritas, karena di dalam prosesnya dibutuhkan kerja kolektif dalam kelompok masyarakat.

Seperti yang dinyatakan Berry (2006:303-332), akulturasi dipengaruhi oleh perilaku individu dalam mempertahankan *home culture*, seperti penggunaan bahasa, pakaian, makanan, dan lambang-lambang budaya. Simbol-simbol tradisi seperti *serapah*, makanan kegemaran almarhum, *duit receh*, ketupat kecil, gerakan

¹⁵ Hasil wawancara dengan informan SMB III, 18 Februari 2017.

nyuruk, merupakan perilaku individu sebagaimana dimaksud Berry. Dalam interaksi ini, individu atau kelompok mencoba mengolah dan mengkonstruksi simbol-simbol budaya untuk kepentingannya. Implikasi utama kondisi ini adalah simbol-simbol maupun nilai-nilai yang terkandung dalam suatu kebudayaan senantiasa akan bersifat cair dan dinamis (Abdullah, 2015:4). Selain fungsi kohesitasnya, kepatuhan orang Melayu pada adat dan kearifan lokal dalam tradisi ini merupakan “kepentingan” yang mendorong orang-orang tua mempertahankan *home culture*, dan sekaligus menjadi alasan logis tradisi ini masih tetap menggeliat sampai sekarang walaupun sudah semakin pudar.

Ketika Islam bersentuhan dengan kondisi sosial dalam konteks ini, ada proses kontestasi yang reproduksi kulturalnya melahirkan nuansa Islam yang khas (Woodward, 2001:vii). Interpretasi terhadap makna dalam tradisi ini berubah, unsur magi atau *manna* bergeser menjadi kesadaran teologis yang merupakan ekspresi keyakinan terhadap kekuasaan Allah. Makna tradisi ini secara psikologis merupakan suatu wadah untuk “menghidupkan semangat” karena dalam proses siklus hidup, manusia mengalami perubahan dalam kehidupan sosialnya. Secara sosiologis upacara ini berfungsi untuk memelihara kohesitas antar anggota keluarga.

Berdasarkan paparan di atas, akulturasi Islam dan kebudayaan Melayu pada prinsipnya dipengaruhi oleh kondisi sosial kultural masyarakat Palembang pada tingkat kelompok dan individu. Temuan penelitian ini menunjukkan bahwa faktor yang mempengaruhi akulturasi bukan hanya ditekankan pada tingkat kelompok sebagaimana yang dijelaskan Redfield (1936:149-152). Pada dasarnya akulturasi hanya akan tercapai bila didukung juga oleh partisipasi individu terhadap kelompok mayoritas atau kelompok budaya yang berbeda, serta perilaku individu dalam mempertahankan *home culture*. Konstruksi simbol-simbol budaya oleh individu maupun kelompok melalui proses yang sifatnya kontestatif inilah yang menyebabkan lahirnya kebudayaan Melayu Palembang yang khas.

5. Dinamika Tradisi Kematian: *Change and Continuity*

Seperti yang telah dipaparkan di atas, akulturasi Islam dan kebudayaan Melayu Palembang terefleksi ke dalam tradisi kematian. Dalam proses tersebut, sebagian tradisi lokal tetap bertahan,¹⁶ sebagian lagi tetap menggeliat walaupun lemah, dan sebagian telah hilang. Pada intinya telah terjadi pergeseran dalam tradisi kematian orang Melayu Palembang yang ditunjukkan oleh simbol-

¹⁶ Sebagian tradisi masih bertahan karena fungsinya untuk memelihara kohesitas sosial dalam masyarakat. Kohesitas sosial merupakan hubungan dalam masyarakat yang sifatnya erat atau terpadu dengan kokoh. Kohesitas sosial ini antara lain dapat diupayakan dengan pelestarian tradisi dalam kehidupan masyarakat Melayu Palembang. Seperti yang dinyatakan Hamidi bahwa tujuan pelestarian tradisi yang hidup dalam masyarakat merupakan upaya untuk memelihara persatuan, kebanggaan, dan pemeliharaan adat. Lihat U.U. Hamidi. *Orang Melayu...* hlm 137.

simbol yang bernuansa khas. Identitas yang terbentuk melalui serangkaian simbol ini dalam prosesnya mengalami suatu kontestasi yang menegaskan perubahan yang mendasar dalam kebudayaan orang Melayu Palembang. Dalam konteks ini Abdullah (2015:4-6) menyatakan, dalam ruang negosiasi atas berlakunya suatu nilai dan praktik, makna-makna bergeser ke arah yang sifatnya kontestatif. Perubahan tersebut dalam konteks ini terlihat dari pergeseran peran agen sosial, perubahan substansi, dan pergeseran makna simbol-simbol dalam suatu ritual yang akan dipaparkan di bawah ini.

Dalam tradisi kematian orang Melayu Palembang, ritual eskatologi yang berhubungan dengan peralihan (*marge*) kehidupan seseorang setelah mati merupakan salah satu yang mengalami proses pergeseran. Seperti yang telah dipaparkan, rangkaian ritual eskatologis ini sebagian bermula dari tradisi Melayu pra-Islam, dan sebagian lagi bermula dari ajaran Islam, yang merefleksikan dalam waktu bersamaan karakter Islam yang akulturatif bahkan kolaboratif. Tradisi kematian ini menjadi menarik untuk disorot ketika terdapat oposisi religius antar pemuka agama Islam di Palembang pada tahun 1929, yang disebut Peeters (1997:155-167) sebagai *kaum tuo*¹⁷ yang lebih puris, dan *kaum mudo*¹⁸ yang sehari-harinya lebih dekat dengan tradisi Islam. Dalam hal ini muncul pergeseran pandangan dan makna dalam tradisi kematian.

Kaum tuo berpandangan bahwa kematian bukanlah perubahan radikal manusia dari ada menjadi tiada, namun ruh masih merasakan perhatian dari

¹⁷ *Kaum tuo* merupakan kelompok ulama konservatif di Palembang yang terdiri dari golongan status tinggi (kaum ningrat) dan para sayid (kaum Allawiyin). Kelompok ini bersuara keras menentang kebijakan pemerintahan di Hijaz yang dinilai berat sebelah. Sikap ini ditunjukkan *Kaum Tuo* terutama karena kebijakan anti tarekat yang dilancarkan pemerintahan baru di Hijaz, dan tarekat Sammaniyah di Palembang termasuk di dalam kebijakan itu. Perwujudan sikap *kaum tuo* di Palembang ditunjukkan dengan memelopori penolakan kaum reformis yang dilancarkan *kaum mudo*, yang dianggap mengancam ideologi mereka. Baca Jeroen Peeters. *Kaum Tuo...*hlm. 158, 239.

¹⁸ Meningkatnya kesejahteraan akibat *rubber boom* di wilayah keresidenan Palembang tahun 1920-an berakibat pada meningkatnya pelaksanaan ibadah haji ke tanah suci Mekah dan pemuda yang menempuh pendidikan di Mekah, baik yang berasal dari ibu kota keresidenan, maupun dari daerah sekitarnya seperti Komerung Ulu dan Komerung Hilir. Pemerintahan baru di Saudi yang pro Wahabi pada tahun 1925 mendorong kampanye reformasi Islam dan anti tarekat yang dipandang bid'ah karena bermuatan ajaran mistis dan penuh tradisi pengkeramatan makam nabi. Sikap yang demikian menyebabkan pemerintahan baru di Hijaz ini kurang populer di kalangan sayid. Gerakan reformasi para pengikut Wahabi terhadap pandangan pengikut Allawiyin yang konservatif sebenarnya telah dimulai pada tahun 1809 M. Penghancuran kompleks pemakaman dan tempat suci di Hadramaut oleh pasukan Wahabi memunculkan kebencian laten di kalangan Allawiyin. Kebencian itu bangkit lagi setelah pemerintahan baru Ibn Saud menguasai Hijaz tahun 1924, dan mengkampanyekan reformasi dengan gencar. Gerakan ini banyak mempengaruhi para pemuda Nusantara yang memperdalam ilmu agama di Mekah atau yang pergi untuk beribadah haji ke Mekah. Sepulangnya ke Palembang, kelompok yang kemudian disebut *kaum mudo* ini meneruskan kampanye anti tarekat dan gerakan reformasi Islam, dengan dibantu oleh pedagang pendatang dari Jawa (Kauman). Baca lebih lanjut Jeroen Peeters. *Kaum Tuo...*hlm. 146-169).

keluarga yang ditinggalkan, melalui bagaimana jasadnya diperlakukan dan didoakan. Ruh hanya berpindah tempat dan tetap hidup di alam yang lain (*marge*). Dalam konteks ini gambaran eskatologis terlihat pada rangkaian upacara *nyuruk ringgo-ringgo* dan dilanjutkan dengan doa talkin dan tahlil dengan *sedekahan* yang dipersiapkan oleh keluarga orang yang meninggal. Inti rangkaian upacara ini, ditujukan untuk persiapan kesejahteraan ruh orang mati dalam kehidupannya yang baru di alam barzakh.

Berbeda dengan *kaum tuo*, *kaum mudo* menolak interpretasi tentang pengaruh ritual terhadap ruh orang yang telah mati, dalam arti magi ritual dan keefektifan spiritualnya untuk kesejahteraan orang yang mati (Peters, 1997:166). Bagi *kaum mudo*, ritual hanya bersifat seremonial, sosiologis (kohesitas) dan psikologis. Aktivitas upacara kematian yang diselenggarakan untuk orang yang meninggal dunia tersebut, secara psikologis berdampak pada ketenangan bathin keluarga yang melaksanakan ritual tersebut. Sedangkan secara sosiologis (kohesitas) bermakna sebagai ekspresi persekutuan atau solidaritas anggota masyarakat belaka.

Kompromi untuk mengakhiri polemik tentang perbedaan pandangan *kaum tuo* dan *kaum mudo* mulai diupayakan pada tahun 1930-an dengan dibentuknya Majelis Pertimbangan Igama Islam, namun gagal mencapai mufakat (Peeters, 1997:167-170). Kegagalan ini berakibat pada pengakuan sosial tentang skisma yang berujung pada pembentukan Nahdatul Ulama sebagai organisasi *kaum Tuo*. *Kaum mudo* yang anggotanya mayoritas pemuda daerah di wilayah keresidenan Palembang, pemuda kampung 4 Ulu dan 20 Ilir, dan kaum pendatang dari Jawa dan Minang mendirikan organisasi Muhammadiyah pada tahun 1931. Pasca kolonial, konflik-konflik kecil makin berkurang dan kompromi hingga kerjasama antara Nahdatul Ulama dan Muhammadiyah mulai dirintis (Peeters, 1997:243). Empat tahap konflik dalam masyarakat, yang dimulai dari perpecahan, munculnya krisis, upaya untuk memediasi, sampai tahap integrasi kembali, sebagaimana yang dimaksud Turner (1975:37-42) jelas terlihat dalam proses konflik *kaum tuo* dan *kaum mudo*. Kontestasi pada tradisi kematian berakhir dengan adanya transformasi berdasarkan pertimbangan etik dan religius yang dipahami melalui tafsir kedua belah pihak. Perbedaan penafsiran ini pada akhirnya diterima bukan untuk saling berkonflik namun untuk mewujudkan suatu dinamika hubungan yang harmonis.

Seperti yang dinyatakan Redfield, Linton, dan Herkovits (1936:149-152), dalam proses akulturasi, penentuan sifat yang ditunjukkan kelompok pemberi dan penerima dapat berupa sifat yang berdasarkan keinginan untuk menciptakan keselarasan terhadap nilai-nilai kedua belah pihak. Dalam proses penyesuaian tersebut dapat berupa modifikasi dari pola-pola yang sudah ada, yang dihasilkan dari mengambil sifat-sifat yang baru. Dalam realitasnya, prosesi ritual kematian

muncul dengan interpretasi baru, yang mana prosesi ritual lama tetap berlangsung, namun substansinya berubah, *sedekahan* tidak lagi seperti dalam upacara kematian lama yang membebani keluarga orang yang meninggal. Interpretasi makna *sedekahan* bukan lagi seperti perayaan *ngidang* dengan memberi makan pada tamu yang datang mendoakan, namun seperti yang disahkan dalam teks-teks Islam, bermakna sumbangan terhadap orang yang berduka atau fakir miskin yang diberikan oleh para tetangga atau kerabat. Tampak dalam proses ini karakter Islam akulturatif bahkan kolaboratif, yang mengadopsi unsur lokal namun terus ada penguatan unsur-unsur Islam melalui proses transformasi berdasarkan teks-teks Islam melalui penafsiran para elit lokal.

Berdasarkan paparan di atas, akulturasi Islam dan kebudayaan Melayu pada prinsipnya dipengaruhi oleh kondisi sosial kultural masyarakat Palembang pada tingkat kelompok dan individu. Temuan penelitian ini menunjukkan bahwa faktor yang mempengaruhi akulturasi bukan hanya ditekankan pada tingkat kelompok sebagaimana yang dijelaskan Redfield (1936:149-152). Redfield tidak menekankan bahwa pada dasarnya akulturasi hanya akan tercapai bila didukung juga oleh partisipasi individu terhadap kelompok mayoritas atau kelompok budaya yang berbeda, serta perilaku individu dalam mempertahankan *home culture*. Konstruksi simbol-simbol budaya oleh individu maupun kelompok melalui proses yang sifatnya kontestatif inilah yang menyebabkan lahirnya kebudayaan Melayu Palembang yang khas.

6. Simpulan

Penelitian tentang akulturasi Islam dan budaya Melayu Palembang ini menghasilkan beberapa temuan yang memperlihatkan adanya keberlanjutan kultural selain sejumlah tantangan yang dihadapi sejalan dengan proses global yang sedang berlangsung. *Pertama*, akulturasi Islam dan budaya Melayu Palembang berlangsung melalui proses kontestatif yang dilandasi ideologi religius yang terbuka terhadap nilai-nilai luhur dalam masyarakat (kulturalis). Dari proses tersebut penelitian ini menemukan kombinasi karakter Islam Akulturatif dan Islam Kolaboratif, yang disebut Islam Akomodatif. Artinya dalam waktu yang bersamaan, orang Melayu Palembang dalam mempraktikkan tradisi siklus hidup memuat unsur karakter Islam akulturatif sekaligus Islam kolaboratif. Realitas ini menjelaskan bahwa orang Melayu Palembang memilih Islam Akomodatif menjadi alternatif yang tepat dalam kaitannya dengan tradisi lokal. Implementasinya yakni di satu sisi nilai-nilai dan doa-doanya berasal dari ajaran Islam yang terus dipurifikasi namun prosesnya bersentuhan dengan tradisi lokal. Di sisi lain prosesnya bertolak dari tradisi lokal yang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam sehingga keduanya dapat *survive*. Temuan yang menunjukkan polarisasi keberagaman dalam tradisi siklus hidup orang Melayu Palembang ini,

sekaligus merupakan kritik terhadap kategorisasi keagamaan bersifat tunggal seperti yang digagas Geertz (1981) dengan Islam sinkritik, Woodward (2001) dengan Islam akulturatif, Nur Syam (2005) dengan Islam kolaboratif, dan Ricklefs (2008) dengan Islam sintesis.

Kedua, temuan penelitian ini berbeda dengan temuan Geertz (1981), Wekke (2013), Subagya (2002), Syakur (2002), Hamidi (2004), dan Wibisono (2013). Temuan-temuan tersebut menunjukkan Islam dipenetrasi menggunakan pendekatan persuasif dengan mengadopsi budaya lokal dan adanya pemberian status oleh budaya lokal terhadap Islam. Reproduksi kultural pada masyarakat Melayu Palembang merupakan hasil rekonstruksi dalam ruang kontestasi antara Islam dan kebudayaan yang melahirkan kebudayaan Melayu Palembang yang khas. Melalui proses kontestatif tersebut, unsur-unsur tradisi dalam masyarakat Melayu Palembang yang relevan masih dipelihara dan disandingkan dengan nilai-nilai Islam sebagai pedomannya, inilah kekhasan kebudayaan Melayu Palembang. Islam dalam hal ini merupakan sumber nilai tertinggi kemelayuan budaya Palembang yang diikuti oleh sistem nilai yang bersumber dari adat dan tradisi. Dalam arti, terjadi pemberian status oleh Islam terhadap budaya sehingga Islam merupakan identitas kemelayuan budaya Palembang yang terefleksi dalam filosofi “*adat dipangku syari’at dijonjong*” dan “*sondok piyogo*.”

Ketiga, keberhasilan akulturasi Islam dan kebudayaan Melayu Palembang sangat berkaitan dengan: (1) sikap universal Islam sebagai *rahmatan lil alamin*, tidak menolak eksistensi kebudayaan lokal secara menyeluruh melainkan menawarkan suatu pandangan tentang Tuhan dan kehidupan rasional; (2) peranan para sufi yang menekankan kontinuitas kebudayaan lokal dengan Islam; (3) peranan penguasa dengan pola integratif; (4) karakter orang Melayu Palembang terbuka;

Keempat, penelitian ini menunjukkan kompromi antara universalitas nilai-nilai Islam dengan tradisi maupun permasalahan kontemporer yang berdasarkan pertimbangan etik dan religius para elit, merefleksikan kemampuan Islam dalam menghadapi tantangan sejalan dengan proses global yang sedang berlangsung. Kompromi ini menunjukkan sejumlah keberlanjutan kultural dan perubahan yang terjadi. Perubahan terlihat pada pergeseran unsur magis atau *manna* pada ritual eskatologi. Sedangkan tradisi yang tidak bertentangan dengan nilai-nilai Islam dan berfungsi untuk memelihara kohesitas dan *stabilize* sistem sosial. Simbol-simbol tradisi Melayu ini bergeser hanya sebagai pesan-pesan kehidupan yang mengandung nilai edukasi dan moral yang mencerminkan kemuliaan ahlak manusia dalam merespons penciptanya sebagaimana yang ingin dicapai ajaran Islam. Nilai-nilai luhur kemelayuan ini penting dipelihara karena pada era kontemporer *power* bukan lagi berlandaskan pada hal fisik, melainkan *norms*. Pemahaman akan nilai-nilai luhur kemelayuan ini akan mereduksi kemungkinan

adanya dampak negatif yang mengancam akibat arus penetrasi budaya yang sangat deras. Implikasi praktis temuan penelitian ini menunjukkan bahwa nilai-nilai Melayu tetap relevan dalam menghadapi tantangan penetrasi budaya yang makin terglobalkan.

7. Daftar Pustaka

- Abdullah, Irwan. (2015). *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Abdullah, Taufik., (Ed.). (1991). *Sejarah Umat Islam Indonesia*, Jakarta: Majelis Ulama Indonesia.
- Azra, Azyumardi. (2013). *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.
- Endraswara, Suwardi. (2017). *Metodologi Penelitian Kebudayaan*. Yogyakarta: Gajah Mada Universiti Press.
- Geertz, Clifford. (1992b). *Tafsir Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius.
- _____. (1981). *The Religion of Java*, terj. Aswab Mahasin. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Ghazali, Adeng Muchtar. (2011). *Antropologi Agama*. Bandung: Alfabeta.
- Hadikusuma, Hilman. (1993). *Antropologi Agama Jilid I*. Bandung: Citra Aditya Bakti.
- Hamidi, UU. (2004). *Jagad melayu dalam Lintasan Budaya di Riau*. Pekanbaru: Bilik Kreatif Press.
- Hanafiah, Johan. (1995). *Melayu Jawa: Citra Budaya dan Sejarah Palembang*. Jakarta: Grafiti Pers.
- John, A. H. (1961). "Muslim Mystic and Historical Writings," dalam Hall, D.G.E. *Historians of South East Asia*, London: Oxford University Press.
- Koentjraningrat. (2014). *Sejarah Teori Antropologi I*. Jakarta: UI Press.

- Leur, J. C. van. (1995). *Indonesian Trade and Society*. Bandung: Sumur Bandung.
- Liliweri, Alo. (2014). *Pengantar Studi Kebudayaan*, Bandung: Nusa Media.
- Maran, Rafael Raga. (1999). *Manusia dan Kebudayaan dalam Perspektif Ilmu Budaya Dasar*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Moleong, Lexy J. (2008). *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosda Karya.
- Nursyam. (2005). *Islam Pesisir*. Jogjakarta: LKIS.
- Peeters, Jeroen. (1997). *Kaum Tuo-Kaum Mudo: Perubahan Religius di Palembang 1821-1842*. Jakarta: INIS.
- Tjandrasasmita, Uka (Ed.). (1984). *Sejarah Nasional Indonesia III*. Jakarta: PN. Balai Pustaka.
- Turner, Victor. (1975). *Dramas, Fields, and Methapors: Symbolic Action in Human Society*. New York: Cornell University Press.
- Utomo, B. B., Hanafiah, D. dan Ambary, H.M. (2012). *Kota Palembang dari Wanua Sriwijaya Menuju Palembang Moderen*. Palembang: Pemkot Palembang.
- Woodward, Mark R. (2001). *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. Yogyakarta: LkiS.
- Yatim, Badri. (2014). *Sejarah Peradaban Islam Dirasah Islamiyah II*, Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Jurnal-jurnal:

- Beatty, Andrew. (1996). “ Adam and Eve and Vishnu: Syncretism in the Javanese Slametan.” *The Journal of the Royal Anthropological Institut*. 2. Juni 1996.
- Berry, J. W. (1997). *Imigration, Acculturation, and Adaption*, lead article, *Journal Applied Psychology: an International Review*. 46, (1), 5-68.

Berry, J. W, Jean S. Phinney, David L. Sam, Paul Vedder. (2006). "Imigrant Youth: Acculturation, Identity, and Adaptation." *Journal: Applied Psychology: An International Review*. 55, (3), 303-332.

_____. (1991). "Understanding and Managing Multiculturalism." *Journal of Psychology and Developing Societes*. 3, 17-49.

John, A. H. (1961). "Sufisme as a Category in Indonesin Literature and History," *Journal: JSEAH*, 2, (2), 10-23.

Purwanto, Hari. (2000). "Asimilasi, Akulturasi dan Integrasi Nasional." *Jurnal Humaniora*. 12, 29-30.

Redfield, Robert, Ralph Linton, & Melville J. Hercovits. (1936). "Memorandum for the Study of Acculturation." *Journal: American Anthropologist*. 38,(1), 149-152.

Ricklefs. M. C. (2008). "Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the early nineteenth centuries." *Journal of the Humanities & Social Sciences of Southeast*. 164, issue 2/3, 320.

Subagya, Y. Tri. (2002). "Bila Tiba Saatnya...Kematian dalam Konstalasi Budaya Jawa." *Jurnal Ilmu Humaniora Baru*. " I, 5-8.

Verkuyten, Meykel, Borja Martinovic. (2006). "Understanding Multicultural Attitudes: the Role of Group Status, Identification, Friendships, and Justifying Ideologies." *Journal International Journal of Intercultural Relations*. 30, (1), 1-18.

Wekke, Ismail S. (2013). "Islam dan Adat: Tinjauan Akulturasi Budaya dan Agama dalam Masyarakat Bugis." *Jurnal Analisis*. 13, (1), 27-56.

Lain-lain:

Syakur, A. A. (2002). *Islam dan Kebudayaan Sasak: Studi tentang Akulturasi Nilai-nilai Islam ke Dalam Kebudayaan Sasak*, Disertasi Doktor Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

Wibisono, M Yusuf. (2013). *Keberagaman Masyarakat Pesisir: Studi Prilaku Keagamaan Masyarakat Pesisir Patimbang Kecamatan Pusakanegara*

Kabupaten Subang Jawa Barat. Disertasi Doktor Pascasarjana UIN Sunan Gunung Jati, Bandung.