

**TRANSMISI AYAT AL-QUR`AN DALAM TRADISI *MUQADDAM*
OLEH TEUNGKU CHIK DI PASI KEPADA MASYARAKAT PETANI
DI GAMPONG WAIDO, KABUPATEN PIDIE, ACEH**

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)



Oleh:

ABAN AL-HAFI

NIM: 202510028

**PROGRAM STUDI:
MAGISTER ILMU AL-QUR`AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI KAJIAN AL-QUR`AN
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2023 M./1445 H.**

ABSTRAK

Kesimpulan dari tesis ini adalah: bahwa transmisi ayat Al-Qur`an dalam tradisi *Muqaddam* merupakan bentuk nyata *living Qur`an* oleh masyarakat petani di Gampong Waido, Peukan Baro, Pidie, Aceh. Tradisi yang diwariskan oleh Teungku Chik di Pasi ini berpengaruh besar terhadap kestabilan sosial yang ada di lokasi tersebut. Hal ini tak terlepas dari salah satu tujuan Teungku Chik di Pasi yang menggagas tradisi ini untuk membentuk sebuah sistem sosial yang setara antara penduduk desa, petani, dan para petinggi pada masanya.

Beberapa hal menarik yang ditemukan dari hasil penelitian adalah, masyarakat melaksanakan tradisi karena termotivasi dengan alasan agama, warisan budaya, solidaritas sosial dan pemberdayaan ekonomi. Adapun ayat Al-Qur`an diresepsi ke dalam tiga bentuk; 1) resepsi eksegesis terhadap QS. Al-Baqarah ayat 261 yang dianggap sebagai “ayat pertanian”. 2) resepsi estetis, ayat Al-Qur`an berwujud dalam bentuk kebendaan. 3) resepsi fungsional, ayat difungsikan sebagai jimat juga sebagai obat. Kemudian masyarakat memaknai penggunaan ayat dalam tradisi sebagai sebuah bentuk *tafa`ul*, sebagai wujud doa kepada leluhur, sebagai media mencapai keberkahan, sebagai wujud rasa syukur dan juga sebagai media tolak bala untuk melindungi tanaman dari ragam hal yang tidak diinginkan oleh masyarakat. Ini membuktikan bahwa masyarakat petani modern tetap melibatkan agama dan Al-Qur`an dalam upaya kelancaran hasil panen yang diekspektasikan.

Pendapat tokoh yang memiliki kesamaan pandang dengan penelitian ini adalah Clifford Geertz (1968), Fazlur Rahman (1966), Farid Essack (2002), Neal Robinson (2003), dan Nashr Hamid Abu Zayd (2004). Bahwa Al-Qur`an bukan merupakan teks statis, namun bersifat dinamis yang terus berkembang dan dapat mengikuti perkembangan zaman yang dipandang dalam kacamata *living Qur`an*. Sesuai dengan yang terjadi dalam penelitian ini bahwa petani era modern yang telah menggunakan metode pertanian modern sama sekali tidak meninggalkan Al-Qur`an dalam upaya mencapai hasil pertanian yang maksimal.

Adapun tokoh yang berbeda pandang dengan penelitian ini adalah Max. Weber (1915), dan Daniel Lerner (1964), yang mengatakan tradisi dan agama dapat menghambat kemajuan peradaban. Weber mengemukakan bahwa tradisi dan agama dapat membentuk nilai yang bersifat konservatif dan menghambat perubahan. Sedangkan Lerner berkata, tradisi dan agama berpotensi menghambat psikologis dan sosial yang menghambat perubahan sosial menuju modernisasi.

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif deskriptif dengan pendekatan fenomenologi dan etnometodologi.

خلاصة

استنتجت هذه الرسالة أن نقل آيات القرآن الكريم في تقليد "مقدم" (*Muqaddam*) هو شكل حي للقرآن الحي من قبل مجتمع الفلاحين في قرية وايدو، بيوكان بارو، بيدي، آتشييه. تراث تينغكو تشيك في باسي له تأثير كبير على الاستقرار الاجتماعي في هذا الموقع. وهذا لا يتجزأ عن واحدة من أهداف تينغكو تشيك في باسي الذي قام بهذا التقليد لبناء نظام اجتماعي متساوي بين سكان القرية والفلاحين والقادة في عصره.

بعض الاكتشافات المثيرة التي تم العثور عليها من خلال البحث تتضمن حقيقة أن الناس يمارسون التقاليد بسبب دوافع تتعلق بالدين، والتراث الثقافي، والتضامن الاجتماعي، وتمكين اقتصادي. وفيما يتعلق بالاستقبال للآيات القرآنية، يمكن تصنيفها إلى ثلاثة أشكال: (١) الاستقبال التفسيري لآية البقرة رقم ٢٦١، التي تعتبر "آية زراعية". (٢) الاستقبال الجمالي، حيث تتجسد الآيات القرآنية في أشكال مادية. (٣) الاستقبال الوظيفي، حيث تُستخدم الآيات كتلاوم وأيضاً كعلاج. ثم فهم المجتمع استخدام الآيات في هذا التقليد كشكل من أشكال التفاؤل، كدعاء للأجداد، وكوسيلة لتحقيق البركة، وكشكل من أشكال الامتنان وأيضاً كوسيلة لصد الأذى وحماية المحاصيل من الأمور غير المرغوب فيها من قبل المجتمع. وهذا يثبت أن المزارعين الحديثين لا يزالون يشملون الدين والقرآن في محاولة لضمان نجاح محصولهم المتوقع.

أراء الشخصيات التي تتشابه وجهات نظرها مع هذا البحث تشمل كليفورد جيرتر (١٩٦٨)، فضلور رحمان (١٩٦٦)، فريد إيساك (٢٠٠٢)، نيل روبنسون (٢٠٠٣)، وناشر حميد أبو زيد (٢٠٠٤). إنهم يرون أن القرآن ليس نصاً ثابتاً، بل هو دينامي يتطور باستمرار وقادر على متابعة تطور العصور من خلال منظور "القرآن الحي". وهذا يتناسب مع نتائج هذا البحث التي تظهر أن الفلاحين في العصر الحديث الذين اعتمدوا طرق الزراعة الحديثة لا يتخلون تماماً عن القرآن في جهودهم لتحقيق أقصى إنتاج زراعي.

أما الشخصيات التي تختلف عن هذا البحث فتشمل ماكس فيبر (١٩١٥) ودانيال ليرنر (١٩٦٤)، حيث يقولان إن التقاليد والديانة يمكن أن تعرقل تقدم الحضارة. يقول فيبر أن التقاليد

والديانة يمكن أن تشكل قيمًا تحافظية وتعرقل التغيير. بينما يقول ليرنر أن التقاليد والديانة يمكن أن
تعرقل نفسيًا واجتماعيًا وتعرقل التغيير الاجتماعي نحو التحديث.
قام هذا البحث باستخدام منهج وصفي نوعي باستخدام الأسلوب الظاهري والأسلوب
الإثنوميثودولوجي

ABSTRACT

The conclusion of this thesis is that the transmission of Quranic verses in the *Muqaddam* tradition represents a tangible manifestation of the living Quran by the farming community in Gampong Waido, Peukan Baro, Pidie, Aceh. The tradition inherited from Teungku Chik di Pasi has had a significant impact on the social stability in that location. This is closely related to one of Teungku Chik di Pasi's goals, which was to establish a social system that equitably included villagers, farmers, and the leaders of his time.

Some interesting findings from the research include the fact that people engage in traditions due to motivations related to religion, cultural heritage, social solidarity, and economic empowerment. Regarding the reception of Quranic verses, they can be categorized into three forms: 1) exegetical reception of Surah Al-Baqarah verse 261, considered as the "agricultural verse." 2) aesthetic reception, where Quranic verses manifest in material forms. 3) functional reception, where verses are used as talismans and remedies. The community interprets the use of these verses in the tradition as a form of *tafa'ul*, a means of prayer to ancestors, a way to achieve blessings, an expression of gratitude, and as a means of protection against unwanted elements in agriculture. This demonstrates that modern farming communities continue to involve religion and the Quran in their efforts to ensure successful harvests.

Prominent figures who share a similar perspective with this research include Clifford Geertz (1968), Fazlur Rahman (1966), Farid Essack (2002), Neal Robinson (2003), and Nashr Hamid Abu Zayd (2004). They argue that the Quran is not a static text but is dynamic, continuously evolving, and capable of adapting to the changing times, viewed through the lens of a living Quran. This aligns with the findings of this research, which show that modern-era farmers who have adopted modern farming methods do not abandon the Quran entirely in their efforts to achieve maximum agricultural yields.

On the other hand, scholars who hold differing views from this research include Max Weber (1915) and Daniel Lerner (1964), who assert that tradition and religion can impede the progress of civilization. Weber argues that tradition and religion can shape conservative values and hinder change, while Lerner suggests that tradition and religion have the potential to create psychological and social obstacles to social change towards modernization.

This research utilizes a qualitative descriptive method with a phenomenological and ethnomethodological approach.

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Aban Al-Hafi
Nomor Induk Mahasiswa : 202510028
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Kajian Al-Qur'an
Judul Tesis : Transmisi Ayat Al-Qur'an dalam Tradisi *Muqaddam* oleh Teungku Chik di Pasi kepada Masyarakat Petani di Gampong Waido, Kabupaten Pidie, Aceh

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini merupakan hasil karya pribadi yang murni. Apabila ada kutipan dari karya orang lain, maka saya mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan tesis ini merupakan hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas peraturan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 19 September 2023
Yang membuat pernyataan,



Aban Al-Hafi

TANDA PERSETUJUAN TESIS

**TRANSMISI AYAT AL-QUR'AN DALAM TRADISI *MUQADDAM*
OLEH TEUNGKU CHIK DI PASI KEPADA MASYARAKAT PETANI
DI *GAMPONG WAIDO*, KABUPATEN PIDIE, ACEH**

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag)

Disusun oleh:
ABAN AL-HAFI
NIM: 2025100028

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya
dapat diujikan.

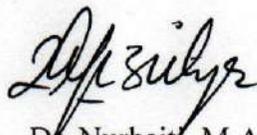
Jakarta, 19 September 2023
Menyetujui,

Pembimbing I,



Dr. Zakaria Husin Lubis, MA.Hum

Pembimbing II,



Dr. Nurbaiti, M.A.

Mengetahui,
Ketua Program Studi/Konsentrasi



Dr. Abd. Muid N, M.A.

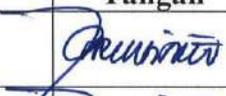
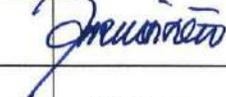
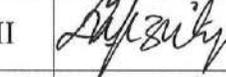
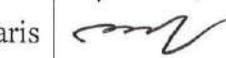
TANDA PENGESAHAN TESIS

TRANSMISI AYAT AL-QUR'AN DALAM TRADISI *MUQADDAM* OLEH TEUNGKU CHIK DI PASI KEPADA MASYARAKAT PETANI DI GAMPONG WAIDO, KABUPATEN PIDIE, ACEH

Disusun oleh:

Nama : Aban Al-Hafi
Nomor Induk Mahasiswa : 202510028
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Kajian Al-Qur'an

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal
14 Oktober 2023

No	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3	Dr. Abd. Muid N, M.A.	Penguji II	
4	Dr. Zakaria Husin Lubis, MA.Hum	Pembimbing I	
5	Dr. Nurbaiti, M.A.	Pembimbing II	
6	Dr. Abd. Muid N, M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 14 Oktober 2023

Mengetahui
Direktur Program Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta,


Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI

Arb	Ltn	Arb	Ltn	Arb	Ltn
ا	`	ز	Z	ق	q
ب	b	س	S	ك	k
ت	t	ش	Sy	ل	l
ث	ts	ص	Sh	م	m
ج	j	ض	Dh	ن	n
ح	h	ط	Th	و	w
خ	kh	ظ	Zh	ه	h
د	d	ع	‘	ء	a
ذ	dz	غ	G	ي	y
ر	r	ف	F	-	-

Catatan:

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبٌّ ditulis *rabba*
- b. Vokal panjang (mad): *fathah* (baris di atas) ditulis â atau Â, *kasrah* (baris di bawah) ditulis î atau Î, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan û atau Û, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*
- c. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis al, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan

transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.

- d. *Ta` marbûthah* (ة), apabila terletak diakhir kalimat, ditulis dengan h, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan i, misalnya: زكاة المال *zakât al-mâl*, atau ditulis سورة النساء *sûrat an-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khair ar-râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, puji beserta syukur senantiasa kepada Allah SWT, karena dengan semua rahmat dan karunia-Nya serta kekuatan lahir dan batin sehingga penulis dapat menuntaskan penulisan tesis ini.

Shalawat dan salam turut diucapkan kepada nabi akhir zaman, Rasulullah Muhammad SAW., dan kepada seluruh keluarganya, juga salam kepada para sahabat nabi, para *tabi'in* dan *tabi'ut tabi'in* serta kepada semua umatnya yang senantiasa mengikuti ajarannya. Amin.

Kemudian, kepada seluruh pihak yang telah memotivasi dan membantu penulis atas segala hambatan, rintangan dan kesulitan yang dihadapi dari sejak awal hingga akhir penulisan. Oleh karena itu, penulis menyampaikan terima kasih sebanyaknya kepada:

1. Rektor Universitas PTIQ Jakarta: Prof. Dr. KH. Nasaruddin Umar, M.A.
2. Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.
3. Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta: Dr. Abd. Muid N, M.A.
4. Dosen Pembimbing Tesis, yakni Dr. Zakaria Husin Lubis, MA.Hum, dan Dr. Nurbaiti, M.A., juga kepada Dosen Penguji Work in Progress yakni Dr. Aldomi Putra, M.A., yang telah menyediakan waktu, pikiran dan tenaganya untuk memberikan bimbingan, pengarahan, dan petunjuknya, kepada penulis dalam penyusunan Tesis ini.

5. Kepala Perpustakaan beserta staf Universitas PTIQ Jakarta.
6. Segenap Civitas Universitas PTIQ Jakarta, para dosen yang telah memberikan fasilitas, kemudahan dalam penyelesaian penulisan Tesis ini.
7. Kepada ayahanda tercinta Muchtar AR dan ibunda tercinta Olidar yang selalu memberikan doanya, cintanya, motivasi, dukungan moril dan materil demi kesuksesan anak semata wayangnya.
8. Kepada seluruh keluarga dan keturunan Teungku Abdussalam bin Burhanuddin (Teungku Chik di Pasi) yang telah bersedia dan menyempatkan waktu demi menerima peneliti dan membantu memberikan data dalam penelitian ini.
9. Kepada Bapak *Keuchik*, sekretaris desa, seluruh perangkat desa dan seluruh masyarakat di Gampong Waido.
10. Kepada rekan Komunitas Beulangong Tanoh yang terlibat sekaligus menjadi jembatan antara peneliti dengan narasumber. Terkhusus kepada saudara Khalid Muttaqin, Amarullah Yacob, Khairul Fahmi, Yusnandar
11. Kepada saudara Mahdi dan Khalil Armi yang telah kebersamai peneliti dalam hal menelusuri kegiatan lapangan.
12. Teman seperjuangan yang telah membantu dari segi moral dan ide sejak menempuh pendidikan sarjana, khususnya kepada Makmunzir, Muhammad Nuzul Abraar, Cut Zainab, Ali Abdurrahman Simangunsong, Rahmat Hidayat dan semua anggota kelas dan kelompok yang selalu kebersamai.
13. Seluruh teman-teman Pascasarjana Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir tahun angkatan 2020 dan kawan-kawan yang lain yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu yang telah banyak membantu.
14. Seluruh narasumber dan semua pihak yang terlibat dalam penyusunan tesis ini.

Hanya harapan dan doa, semoga Allah SWT. memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Tesis ini. Akhirnya kepada Allah SWT. juga lah penulis serahkan segalanya dalam mengharapkan keridhaan, semoga tesis ini bermanfaat bagi masyarakat umum dan bagi penulis khususnya, serta anak dan keturunan penulis kelak. Amin.

Jakarta 19 September 2023
Penulis,

Aban Al-Hafi

DAFTAR ISI

Judul.....	i
Abstrak.....	iii
Pernyataan Keaslian Tesis.....	ix
Tanda Persetujuan Tesis.....	xi
Tanda Pengesahan Tesis.....	xiii
Pedoman Transliterasi.....	xv
Kata Pengantar.....	xvii
Daftar Isi.....	xix
Daftar Gambar.....	xxiii
Daftar Tabel.....	xxv
Daftar Diagram.....	xxvii
BAB I: PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Permasalahan Penelitian.....	8
1. Identifikasi Masalah.....	8
2. Pembatasan Masalah.....	8
3. Perumusan Masalah.....	9
C. Tujuan Penelitian.....	9
D. Manfaat Penelitian.....	9
E. Kerangka Teori.....	10
1. Teori <i>Living Qur`an</i>	10

2.	Teori Motivasi	11
3.	Teori Resepsi Al-Qur`an	12
4.	Teori Interpretasi Kebudayaan	13
F.	Tinjauan Pustaka	15
G.	Metode Penelitian	21
1.	Jenis dan Pendekatan Penelitian.....	21
2.	Data dan Sumber Data	22
3.	Teknik Pengumpulan Data	22
4.	Teknik Analisis Data	24
H.	Sistematika Penulisan	25
BAB II	LANDASAN TEORI	27
A.	<i>Living Qur`an</i>	27
1.	Definisi <i>Living Qur`an</i>	27
2.	Lintasan Sejarah <i>Living Qur`an</i>	30
3.	Objek Kajian <i>Living Qur`an</i>	34
4.	Ruang Lingkup Kajian <i>Living Qur`an</i>	35
B.	Motivasi	37
C.	Resepsi Al-Qur`an	38
D.	Interpretasi Kebudayaan	42
BAB III	GAMBARAN UMUM LOKASI PENELITIAN, TIPOLOGI RITUAL PERTANIAN DI NUSANTARA DAN TRADISI MUQADDAM	47
A.	Gambaran Umum Lokasi Penelitian	47
1.	Geografis dan Demografis Gampong Waido	49
2.	Sejarah Penamaan Gampong Waido	57
3.	Sistem Pemerintahan Gampong Waido	59
4.	Sistem Kekeluargaan Masyarakat Gampong Waido	64
5.	Setting Sosial dan Budaya Masyarakat Gampong Waido	65
B.	Tipologi Ritual Pertanian di Nusantara	70
1.	<i>Ureh</i>	72
2.	<i>Ngumbai Sabah</i>	73
3.	Upacara <i>Naik Dango</i>	74
4.	Upacara <i>Seba</i>	74
5.	Ritual <i>Methik</i>	75
6.	<i>Maddoja Bine</i>	76
7.	<i>Pohamba-hamba</i>	77
C.	Tradisi <i>Muqaddam</i> dalam Ritual <i>Khanduri Blang</i> di Gampong Waido	78
1.	Pengertian Tradisi	78

2.	Pengertian <i>Khanduri Blang</i>	82
3.	Sejarah Tradisi <i>Muqaddam</i> dalam Ritual <i>Khanduri Blang</i> di Gampong Waido	91
a.	Biografi Teungku Chik di Pasi	92
b.	Kisah-kisah Keramat Teungku Chik di Pasi Menurut Masyarakat	98
c.	Peninggalan-peninggalan Teungku Chik di Pasi	101
d.	Karya-karya dan Tradisi dari Teungku Chik di Pasi	106
e.	Peranan Teungku Chik di Pasi dan Keturunannya di Gampong Waido	114
BAB IV	PRAKTIK PENGGUNAAN AYAT AL-QUR`AN DALAM TRADISI MUQADDAM	119
A.	Motivasi Pelaksanaan Tradisi <i>Muqaddam</i> di Gampong Waido	120
1.	Agama	122
2.	<i>Heritage</i> (Warisan)	124
3.	Solidaritas Sosial	125
4.	Pemberdayaan Ekonomi Masyarakat	126
B.	Resepsi Ayat-ayat Al-Qur`an dalam Tradisi <i>Muqaddam</i>	130
1.	Resepsi Eksegesis	132
2.	Resepsi Estetis	137
3.	Resepsi Fungsional	141
C.	Makna Penggunaan Ayat-ayat Al-Qur`an dalam Tradisi <i>Muqaddam</i>	144
1.	Bentuk <i>Tafa`ul</i> (Optimisme)	145
2.	Doa Kepada Leluhur	146
3.	Keberkahan	146
4.	Rasa Syukur	148
5.	Tolak Bala	149
D.	Transmisi Tradisi <i>Muqaddam</i> dalam Ritual <i>Khanduri Blang</i> dari Masa ke Masa	151
E.	Persamaan dan Perbedaan Pandang Hasil Penelitian dengan Para Tokoh	155
1.	Persamaan Pandang	155
2.	Perbedaan Pandang	158
BAB V	PENUTUP	161
A.	Kesimpulan	161
B.	Saran	162

DAFTAR PUSTAKA	165
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

DAFTAR GAMBAR

Gambar III. 1. Peta Gampong Waido	49
Gambar IV. 1. Petugas pembawa Mushaf <i>Muqaddam</i> (Abah Jailani) ke lokasi <i>khanduri blang</i>	135
Gambar IV. 2. Tulisan tangan Teungku Chik di Pasi pada Mushaf <i>Muqaddam</i>	138
Gambar IV. 3. Panji bertuliskan ayat QS. Al-Baqarah: 261, kalimat <i>basmalah</i> dan simbol bulan bintang	138
Gambar IV. 4. Panji bertuliskan ayat Al-Baqarah: 261 dalam bentuk potongan kecil yang dijadikan jimat oleh petani	140
Gambar IV. 5. Prosesi baca Al-Qur`an bersama secara serentak	141

DAFTAR TABEL

Tabel III. 1.	Luas area Gampong Waido	50
Tabel III. 2.	Nama dan luas Gampong dalam kemukiman	50
Tabel III. 3.	Jarak Gampong Waido ke masing-masing Ibukota	52
Tabel III. 4.	Nama sekolah menurut jenjang pendidikan yang ada di Kecamatan Peukan Baro	54
Tabel III. 5.	Nama madrasah menurut jenjang pendidikan yang ada di Kecamatan Peukan Baro	55
Tabel III. 6.	Kemudahan mencapai sarana pendidikan terdekat	55
Tabel III. 7.	Kependudukan Gampong Waido secara umum	56
Tabel III. 8.	Sarana dan fasilitas di Gampong Waido	56
Tabel III. 9.	Organisasi masyarakat Gampong Waido	57
Tabel III. 10.	Nama-nama perangkat Gampong Waido	62
Tabel III. 11.	Lembaga kemasyarakatan Gampong Waido	63
Tabel III. 12.	Hierarki <i>Lueng Bintang</i> berdasarkan pengairan saluran air ke sawah-sawah di Kabupaten Pidie	104

DAFTAR DIAGRAM

Diagram III. 1.	Struktur pemerintahan Gampong Waido.....	62
Diagram IV. 1.	Objek kajian <i>living Qur`an</i>	129
Diagram IV. 2.	Aplikasi teori interpretasi kebudayaan Clifford Geertz pada tradisi <i>Muqaddan</i> dalam ritual <i>khanduri blang</i>	151

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Persentuhan antara Agama Islam dan budaya merupakan sebuah fenomena menarik yang dapat dikaji secara mendalam. Islam sebagai agama yang universal hadir ke dalam lingkup masyarakat yang telah memiliki kebudayaan tersendiri sejak sebelum kedatangannya. Ketika Islam masuk ke suatu wilayah dan lingkup masyarakat tidak hanya membawa ajaran keagamaan, tetapi juga membawa perubahan dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk budaya. Agama Islam hadir dengan membawa petunjuk berupa kitab suci Al-Qur`an yang dijadikan sebagai pedoman hidup bagi umat manusia. Al-Qur`an mengandung ajaran-ajaran agama, nilai-nilai moral, hukum-hukum, dan petunjuk hidup yang mencakup berbagai aspek kehidupan, seperti hubungan sosial, politik, ekonomi, dan budaya. Namun, karena Islam menyebar ke berbagai wilayah yang memiliki kebudayaan yang berbeda, terjadilah proses interaksi dan penyesuaian antara ajaran Islam dengan budaya lokal.

Interaksi komunitas Muslim dengan Al-Qur`an terjadi dengan dinamis dan intens. Salah satu penyebabnya adalah keyakinan yang diyakini oleh umat Islam bahwa Al-Qur`an berfungsi sebagai pedoman utama yang memuat pesan-pesan penting untuk kehidupan manusia. Al-Qur`an juga berperan sebagai rujukan utama bagi umat Muslim dalam menghadapi persoalan sosial dan spiritual, di mana membaca dan merenungkan ayat-ayatnya dianggap sebagai bentuk ibadah. Pengaruh Al-

Qur`an terhadap kehidupan masyarakat Muslim sangat kuat. Ayat-ayat Al-Qur`an memiliki beragam fungsi bagi komunitas Muslim. Tak hanya sebagai panduan hidup, sejak zaman Nabi Muhammad SAW, Al-Qur`an tidak hanya dijadikan pedoman semata, melainkan juga dimanfaatkan untuk keperluan lain, seperti sebagai sarana untuk mencapai tujuan praktis, misalnya sebagai media rukiah untuk menyembuhkan berbagai jenis penyakit.¹

Al-Qur`an yang dipandang oleh umat Islam sebagai wahyu Allah SWT, menjadi sumber keyakinan umat Islam dan dianggap sebagai sumber utama kebenaran yang bersifat mutlak. Walaupun demikian, kebenaran mutlak ini hanya akan menjadi jelas apabila Al-Qur`an berinteraksi dengan realitas sosial. Quraish Shihab menekankan bahwa Al-Qur`an perlu diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari, yaitu dengan cara membacanya, memahaminya, dan mengimplementasikan ajarannya. Saat kebenaran mutlak ini dihadapi oleh penganutnya dengan latar belakang budaya atau tingkat pengetahuan yang beragam, maka kemungkinan munculnya kebenaran parsial juga akan terjadi. Namun, kebenaran mutlak tetap dianggap sebagai milik Tuhan.² Dalam konteks ini, ketika umat Islam menyikapi kebenaran mutlak yang terkandung dalam Al-Qur`an, dengan latar belakang kultural dan tingkat pengetahuan yang berbeda. Sebagai hasilnya, mungkin muncul pemahaman dan interpretasi yang beragam, yang menghasilkan kebenaran-kebenaran parsial yang ditafsirkan oleh individu atau kelompok sesuai dengan pemahaman yang terbatas.

Dialektika antara isi Al-Qur`an dan realitas yang terjadi dalam masyarakat merupakan fokus utama dari kajian Al-Qur`an yang dikenal sebagai "*living Qur`an*". *Living Qur`an* menurut Ahmad 'Ubaydi Hasbillah adalah suatu disiplin ilmu yang menganalisis penerapan praktis dari ajaran Al-Qur`an. Ini merupakan bagian dari studi Al-Qur`an yang memeriksa bagaimana fenomena-fenomena yang dipengaruhi oleh Al-Qur`an muncul dalam masyarakat. Objek analisis dalam *living Qur`an* adalah fenomena-fenomena yang dipengaruhi oleh ajaran Al-Qur`an, bukan sekadar teks-teksnya. Fenomena-fenomena ini bisa berupa objek fisik, perilaku manusia, nilai-nilai, budaya, tradisi, dan perasaan. Dengan kata lain, kajian *living Qur`an* dapat diartikan sebagai cara untuk memperoleh pemahaman yang kuat dan meyakinkan tentang bagaimana sebuah ayat *Al-Qur`an* mempengaruhi dan diwujudkan dalam tradisi, praktik, ritual, budaya,

¹ Aida Hidayah, *Al-Qur`an dan Obat Fisik di Kota Wali: Studi Kasus di Desa Bintoro Kecamatan Demak Kabupaten Demak*, dalam *Living Qur`an: Teks, Praktik, dan Idealitas dalam Performasi Al-Qur`an*, Ahmad Rafiq (ed), Yogyakarta: Ladang Kata, 2020, hal. 123.

² Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000, hal. 172.

perilaku, atau pemikiran dalam masyarakat.³

M. Mansyur berpendapat bahwa konsep “*the living Qur`an*” berawal dari fenomena penghayatan Al-Qur`an dalam kehidupan sehari-hari, yang merujuk pada “penafsiran dan penggunaan yang nyata dari Al-Qur`an yang dipahami dan dijalani oleh masyarakat Muslim.”⁴ Dengan kata lain, pengaplikasian Al-Qur`an dalam praktik sehari-hari yang melebihi atau di luar batasan teks-teks Al-Qur`an itu sendiri. Pendekatan ini didasarkan pada keyakinan bahwa terdapat manfaat atau khasiat khusus dari teks Al-Qur`an terhadap kehidupan sehari-hari umat, dan bukan semata-mata tergantung pada makna atau pesan tekstual dari ayat-ayat Al-Qur`an.⁵

Dalam kehidupan umat Islam, terdapat fakta bahwa Al-Qur`an diulang-ulang dibacakan meskipun tanpa pemahaman menyeluruh terhadap maknanya yang terkandung di dalamnya. Praktik ini dapat diamati dalam berbagai kegiatan, seperti upacara pernikahan, prosesi khitanan, acara pengajian, dan terutama selama bulan Ramadan, di mana umat Islam diarahkan untuk menyelesaikan bacaan seluruh Al-Qur`an. Ini merupakan bagian dari beragam usaha untuk menerapkan ajaran Al-Qur`an dalam kehidupan umat Islam. Masyarakat Muslim merespons ayat-ayat Al-Qur`an dengan mengamalkannya berulang-ulang, baik dalam bentuk benda fisik maupun tindakan praktis. Sebagai contoh, ayat-ayat tertentu dapat diwujudkan dalam bentuk poster yang ditempelkan oleh pedagang, atau dalam tindakan seperti membaca surah dan ayat-ayat tertentu pada waktu-waktu tertentu.

Penggunaan ayat-ayat Al-Qur`an sebagai sarana untuk berdoa adalah praktik yang umum dijumpai dalam beragam tradisi di kalangan umat Islam. Dalam konteks tradisi-tradisi ini, ayat-ayat suci Al-Qur`an diyakini membawa dimensi spiritual yang kuat dan digunakan sebagai alat untuk berhubungan dengan Allah SWT. Pendekatan ini melibatkan penggunaan ayat-ayat Al-Qur`an dalam doa, baik melalui ucapan lisan dengan mengucapkan ayat-ayat tersebut dalam bahasa Arab. Praktik ini sering dilakukan untuk menghormati integritas teks Al-Qur`an serta merasakan dimensi spiritual yang melekat pada ayat-ayat tersebut. Selain itu, ayat-ayat Al-Qur`an juga diimplementasikan dalam bentuk tulisan, seperti yang dapat ditemukan dalam buku-buku doa atau koleksi amalan sehari-hari yang memuat ayat-ayat yang dianggap memiliki nilai berkah

³ Ahmad `Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur`an-Hadits: Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi*, Ciputat: Maktabah Darus-Sunnah, 2019, hal. 22.

⁴ M. Mansyur *et.al.*, *Metodologi Penelitian Living Qur`an dan Hadis*, Yogyakarta: TH Press, 2007, hal. 5.

⁵ Didi Junaedi, “Living Qur`an: Sebuah Pendekatan Baru dalam Kajian Al-Qur`an,” dalam *Journal of Qur`an and Hadith Studies* Vol. 4 No. 2, 2015, hal. 172.

dan kekuatan dalam doa.

Pengaplikasian ayat-ayat Al-Qur`an dalam tradisi semacam ini dapat ditemukan pada masyarakat petani di Gampong Waido, Kecamatan Peukan Baro, Kabupaten Pidie, Aceh yang mana masyarakat Gampong Waido mengenal tradisi tersebut dengan tradisi *Muqaddam*. Tradisi ini telah menjadi bagian dari warisan budaya masyarakat setempat dan berasal dari zaman ulama sufi klasik bernama Teungku Chik di Pasi pada abad ke-17 M. Ia berperan sebagai ulama juga sebagai ahli pertanian yang ada di tempatnya, dan selalu melaksanakan tradisi ini tanpa terlewatkan hingga kemudian terus dilanjutkan oleh kepada keturunannya. Keberlangsungan ini menjadi sebuah transmisi⁶ yang dalam kehidupan bertani masyarakat Gampong Waido dianggap sebagai sesuatu yang harus tetap dijalankan. Dalam tradisi *Muqaddam* ini, masyarakat Gampong Waido menggunakan ayat-ayat Al-Qur`an sebagai bagian penting dalam praktik keagamaan masyarakat setempat. Dalam pelaksanaan tradisi *Muqaddam*, masyarakat Gampong Waido membaca ayat-ayat Al-Qur`an secara khusus dalam bentuk zikir atau doa, dengan tujuan tertentu. Ayat-ayat yang dipilih memiliki makna dan pesan yang relevan dengan kebutuhan dan harapan masyarakat setempat.

Tradisi *Muqaddam* ini mencerminkan penghargaan yang mendalam terhadap Al-Qur`an yang dimiliki oleh masyarakat Waido, serta upaya mereka untuk menjadikannya sebagai bagian yang signifikan dalam kehidupan masyarakat setempat. Praktik ini mencerminkan kekayaan budaya dan keagamaan masyarakat Gampong Waido, serta dedikasi masyarakat Waido dalam menjaga dan mewariskan tradisi tersebut dari generasi ke generasi. Melalui tradisi *Muqaddam*, masyarakat Waido mempertahankan warisan budaya, spiritual dan nilai-nilai yang diajarkan oleh ulama sufi Teungku Chik di Pasi yang hidup pada abad 17 M. Penggunaan ayat-ayat Al-Qur`an dalam tradisi ini memberikan pengalaman spiritual yang mendalam dan memperkuat ikatan masyarakat setempat dengan ajaran agama Islam. Tradisi *Muqaddam* juga merupakan bukti kekayaan adat dan kebudayaan Aceh yang mengakar dalam ajaran agama Islam.

Secara umum, tradisi *Muqaddam* ini dilaksanakan dalam ritual *khanduri blang*⁷ yang umumnya dijalankan oleh masyarakat Aceh saat

⁶ Transmisi adalah pengiriman (penerusan) pesan dan sebagainya dari seseorang kepada orang (benda) lain. <https://kbbi.web.id/transmisi>.

⁷ *Khanduri Blang* merupakan upacara kenduri yang dilaksanakan penduduk desa yang hendak bekerja di sawah untuk bercocok tanam, terutamanya menanam padi. Lihat Syamsuddin, *et. al., Upacara Tradisional yang Berkaitan dengan Peristiwa Alam dan Kepercayaan Daerah Istimewa Aceh*, Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1985, hal. 77.

masuk dalam musim bercocok tanam yakni hendak menanam benih padi di area sawah. Namun belakangan ini, tradisi *Muqaddam* tidak hanya lagi terbatas pada ritual *khanduri blang* saja, melainkan sudah merambat ke berbagai ritual lainnya, seperti ritual perayaan maulid Nabi Muhammad SAW, pernikahan dan berbagai ritual lainnya dengan tetap berpegang pada konsep utama bahwa tradisi *Muqaddam* adalah sebuah tradisi untuk mengawali berbagai kegiatan.

Dalam prosesi pelaksanaan tradisi *Muqaddam* ini, tidak sembarang orang dapat memimpin tradisi ini, melainkan tradisi ini hanya dapat dipimpin oleh dijalankan oleh keturunan Tgk Chik di Pasi. Selain itu, tidak semua daerah di Aceh melakukan tradisi *Muqaddam*, lazimnya yang dilakukan oleh petani daerah lainnya hanya melakukan ritual *khanduri blang* seperti pada umumnya. Tradisi *Muqaddam* dilakukan hanya terbatas pada persawahan yang dialiri *Lueng Bintang* (nama aliran sistem irigasi), yang diyakini sebagai irigasi yang dibuat khusus oleh Teungku Chik di Pasi pada abad 17 M.

Salah satu hal yang unik tentang tradisi *Muqaddam* dalam ritual *khanduri blang* masyarakat Gampong Waido adalah adanya tiga macam respons yang diberikan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang digabungkan menjadi satu kegiatan tradisi. *Pertama*, terdapat proses penulisan ayat Al-Qur'an di kain putih selebar 1x1 m² atau lebih (sesuai kebutuhan) yang dilakukan oleh keturunan yang meneruskan tradisi. Di mana, ayat yang dituliskan yaitu QS. Al-Baqarah/2: 261 yang di tulis di atas kain putih yang juga di dalamnya terdapat simbol bulan bintang. Setelah dilakukan penulisan, kain pertama yang di dalamnya termaktub QS. Al-Baqarah/2: 261 dipotong-potong menjadi banyak bagian, kemudian dibagikan kepada para petani yang ada di gampong (desa). Seorang petani mendapat potongan kain sebanyak jumlah petak sawah yang ia miliki. Pada kain putih lainnya yang dituliskan QS. Al-Baqarah/2: 261 akan dijadikan panji, yang kemudian panji tersebut biasanya diletakkan di atas tempat yang tinggi. Seperti meletakkannya di atas pohon yang ada di tengah sawah, atau di atas pohon yang ada di pinggir sawah. Dapat dikatakan bahwa ayat diwujudkan dalam bentuk menjadi tulisan dan juga jimat.

Kedua, proses pembawaan atau pengantaran kitab *Muqaddam*, yang disimpan di dalam sebuah tempat (seperti kotak penyimpanan buku kecil atau seperti tabut warisan Nabi Daud as. kepada Nabi Sulaiman as.), yang mana berbentuk sangat sederhana yang terbuat dari kulit kambing yang diawetkan hingga menjadi keras, kemudian dibentuk menjadi kotak penyimpanan. Di dalamnya terdapat ayat Al-Qur'an yang ditulis terpisah kepada jumlah kecil dibagi-bagi per-juz. Selain itu, juga terdapat satu kitab kecil lainnya yang berisi doa untuk dibacakan ketika proses tradisi berlangsung. Uniknya, kitab Al-Qur'an per-juz dan kitab yang berisi doa

ini merupakan kitab yang ditulis tangan oleh Teungku Chik di Pasi yang hidup pada abad 17 M. Proses pembawaan atau pengantaran kitab ini dilakukan dengan membawa kitab dari *Meunasah*⁸ (musala) hingga ke tempat dijalankannya tradisi.

Ketiga, proses mengaji Al-Qur`an. Proses ini berlangsung di tempat dijalankannya upacara tradisi, baik di *Meunasah* maupun di tempat tertentu, seperti di atas sebuah *balé*⁹, baik *balé* yang ada di gampong (desa) maupun *balé* yang terletak di tengah sawah. Ketika proses ini berlangsung, masing-masing masyarakat dibagikan Al-Qur`an per-juz hasil tulis tangan Teungku Chik di Pasi, kemudian semuanya membacakan bagian/juz yang didapat masing-masing secara sekalian. Namun, belakangan ini, dikarenakan Al-Qur`an tulis tangan tersebut kebanyakan sudah rusak/koyak, maka diganti dengan Al-Qur`an per-juz yang baru (bukan hasil tulis tangan). Akan tetapi, ketika tradisi berlangsung, Al-Qur`an tulis tangan tersebut tetap dibawa dengan kepercayaan membawa keberkahan lebih karena menghargai tokoh ulama terdahulu. Setelah proses khataman selesai, selanjutnya adalah proses pembacaan doa yang terdapat dalam kitab *Muqaddam* tersebut, setelahnya adalah acara makan bersama oleh masyarakat yang mengikuti tradisi. Pada proses ini ayat direspons dan kemudian terwujud ke dalam bentuk bacaan. Kemudian acara ditutup dengan proses tepung tawar dan penyiraman air bunga (yang juga disebut air obat) ke area sawah, dilanjutkan dengan proses peletakan panji yang berisi ayat QS. Al-Baqarah/2: 261 di atas pohon, kemudian juga beberapa potongan panji tersebut juga ditaruh di beberapa sudut sawah para petani.

Berdasarkan keterangan di atas dapat diketahui bahwa QS. Al-Baqarah/2: 261 yang diwujudkan dalam bentuk jimat dipercayai oleh petani dengan pemaknaan secara harfiah berhubungan dengan pertanian dan agar dilipat gandakan hasil padi dari satu butir benih akan tumbuh tujuh tangkai dan dari tangkai itu tumbuh seratus biji.¹⁰ Sedangkan jika dilihat pemaknaan tafsirannya, ayat tersebut membahas mengenai sedekah atas apa saja sesuatu yang dinafkahkan atau disedekahkan akan berkembang dengan berlipat ganda.¹¹ Selain itu, tradisi *Muqaddam* yang dijalankan oleh petani di sini dipercaya sebagai upacara agar para petani

⁸ *Meunasah* (Bahasa Aceh) menurut KBBI adalah bangunan umum di desa-desa yang ada di Aceh sebagai tempat melaksanakan ibadah, acara agama, kajian agama, pendidikan agama, bermusyawarah, dan sebagainya oleh masyarakat Aceh. <https://kbbi.web.id/meunasah>

⁹ *Balé* dalam Bahasa Aceh dapat diartikan sebagai balai berukuran besar (bangunan terbuka) yang terletak di tengah tanah lapang. Lihat di <https://kata.web.id/kamus/aceh-indonesia/arti-kata/bale>.

¹⁰ Wawancara observasi secara langsung oleh peneliti dengan Muyassir selaku keturunan Teungku Chik di Pasi sekaligus warga Gampong Waido pada tanggal 22 Agustus 2021.

¹¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur`an*, Jakarta: Lentera Hati, Volume 1, 2002, hal. 567.

mendapat hasil panen yang lebih berkah dan memuaskan, juga dengan harapan agar dijauhkan dari mara bahaya yang menimpa petani seperti gagal panen, hama, dan ketidakstabilan cuaca. Namun, penggunaan jimat atau *tamimah* dalam keseharian umat Islam merupakan sesuatu yang kontroversial di mana adanya perbedaan pendapat di kalangan ulama dan tabiin, ada pendapat yang membolehkan penggunaan jimat dan ada juga yang mengharamkan bahkan dikatakan terdapat ksyirikan di dalamnya.

Pandangan pertama yang mengizinkan penggunaan Al-Qur`an sebagai tamimah atau jimat, antara lain diungkapkan oleh Aisyah (57 H),¹² Sa'id bin Musayyib (94 H), ad-Dhahhak (73 H), Imam Malik (174 H), Imam Baihaqi (458 H), Imam Qurthubi (673 H) serta terdapat beberapa tokoh lainnya.¹³ Pandangan ini didasarkan pada bukti riwayat dari Aisyah¹⁴ yang membolehkan penggunaan jimat yang berasal dari Al-Qur`an, serta tindakan Abdullah bin 'Amr bin al-'Ash¹⁵ yang mengaitkan jimat pada anak-anaknya. Mereka berpendapat bahwa jimat yang dilarang dalam hadis adalah yang memiliki elemen kesyirikan. Sementara itu, pandangan kedua yang melarang penggunaan Al-Qur`an sebagai tamimah atau jimat, diutarakan oleh tokoh-tokoh seperti Ibnu Mas'ud (32 H), Ibnu Abbas (68 H), Hudzaifah (36 H), Uqbah bin 'Amir (58 H), Abdullah bin Ukaim (88 H), Ibrahim al-Nakha'i (96 H) dan Ibnu al-'Arabi (543 H).¹⁶ Pendapat ini berlandaskan dari hadis Rasulullah SAW yang berbunyi; "*Barangsiapa yang menggantungkan jimat, ia telah berbuat syirik.*"¹⁷

Berdasarkan pemaparan di atas, dapat diperhatikan bahwa terdapat perbedaan pandangan mengenai kemungkinan penggunaan ayat-ayat Al-Qur`an sebagai jimat. Namun, penelitian *living Qur`an* tidak bertujuan untuk menetapkan kebenaran agama melalui Al-Qur`an atau mengkritik kelompok-kelompok tertentu dalam masyarakat Islam. Sebaliknya, penelitian ini lebih berfokus pada penyelidikan tentang praktik yang muncul dalam masyarakat, yang dianalisis dengan metode pendekatan kualitatif. Konsep *living Qur`an* tidak hanya berhubungan dengan interpretasi individu atau kelompok tentang Al-Qur`an, melainkan lebih menitikberatkan pada

¹² Abu Abdillah al-Hakim Muhammad bin Abdillah bin Muhammad al-Naisaburi, *Al-Mustadrak 'ala al-Shohihain*, Beirut: Dar Kutub Ilmiah, 1411 H, Cet. 1 jilid. 4, hal. 242.

¹³ Abdurrahman Saleh, *et.al.*, "Menjadikan Al-Qur`an Sebagai Jimat: Studi Kritik Hadis," dalam *Jurnal Al-Atsar: Jurnal Ilmu Hadis*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2023, hal. 94.

¹⁴ Ahmad bin Al Husain Al Baihaqi, *Al Sunan Al Kubra*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2003, Cet. II No. 19607.

¹⁵ Muhammad bin 'Isa Al Tirmidzi, *Sunan Al Tirmidzi*, Mesir: Syarikah Maktabah wa Mathba'ah Musthafa al-Babi al-Halibi, 1975, Cet. II no. 3528.

¹⁶ Abdurrahman Saleh, *et.al.*, "Menjadikan Al-Qur`an Sebagai Jimat: Studi Kritik Hadis," dalam *Jurnal Al-Atsar: Jurnal Ilmu Hadis*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2023, hal. 95.

¹⁷ Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Imam Ahmad bin Hanbal*, Beirut: Muassasah Risalah, 1999, Cet. 2 jilid 28, hal. 637, no. 17423.

bagaimana masyarakat Muslim secara konkret berinteraksi dengan dan merespon Al-Qur`an dalam rutinitas keseharian mereka, dengan mempertimbangkan faktor konteks budaya dan dinamika sosial.

Berdasarkan adanya fenomena praktik penggunaan ayat-ayat Al-Qur`an dalam tradisi *Muqaddam* saat pelaksanaan ritual *khanduri blang* oleh masyarakat di Gampong Waido, Peukan Baro, ada potensi untuk dilakukan penelitian lebih mendalam. Fenomena ini menarik perhatian karena mencerminkan usaha dalam mempertahankan dan menghidupkan nilai-nilai Al-Qur`an melalui bentuk bacaan, penulisan, dan penggunaan jimat. Oleh karena itu, peneliti merasa tertarik untuk menjelajahi aspek ini dengan lebih rinci mengenai “**Transmisi Ayat Al-Qur`an dalam Tradisi *Muqaddam* oleh Teungku Chik Di Pasi kepada Masyarakat Petani Di Gampong Waido, Kabupaten Pidie, Aceh**”.

B. Permasalahan Penelitian

1. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, maka dapat diidentifikasi beberapa masalah dalam penelitian ini, antara lain;

- a. Masih adanya kepercayaan akan hal gaib oleh masyarakat petani modern terhadap produksi pertanian di tengah era kemajuan teknologi agraris.
- b. Meski telah menggunakan peralatan modern dalam bertani, masyarakat tetap tidak meninggalkan tradisi/ritual adat tradisional dalam upaya mengelola sawah.
- c. Pada dasarnya, tidak hanya dalam Al-Baqarah ayat 261 yang membahas mengenai pertanian.
- d. Tidak ditemukannya literasi dari segi dalil mana pun yang menganjurkan penggunaan ayat Al-Qur`an dalam pertanian.
- e. Tradisi dan penggunaan berbagai Ayat Al-Qur`an telah menjadi praktik yang rutin terjadi tiap musim bertani ketika fase reproduktif (pembentukan malai padi).
- f. Kepercayaan masyarakat Gampong Waido terhadap tradisi *Muqaddam* sebagai ritual tolak bala, bahwa dengan menjalankan tradisi tersebut maka akan mendapatkan keberkahan lebih terhadap hasil panen yang akan didapatkan, dan harapan agar dijauhkan dari berbagai musibah atau bala yang dapat menimpa tanaman.
- g. Ketidapkahaman masyarakat petani terhadap bagaimana korelasi ayat yang amalkan dengan tradisi yang dijalakan.

2. Pembatasan Masalah

Berdasarkan identifikasi masalah yang telah tersebut di atas, dan dengan guna agar kajian yang dilakukan lebih terfokus, maka dari semua identifikasi permasalahan di atas tidak semuanya dikaji. Karena itu,

peneliti mengatur pembatasan masalah yang lebih fokus pada pembahasan berikut ini:

- a. Mengkaji mengenai *living Qur`an* dan ragam-ragam praktik ritual pertanian yang ada di Nusantara.
- b. Mengkaji mengenai setting sosial Gampong Waido dan tradisi *Muqaddam*.
- c. Menganalisis praktik penggunaan ayat Al-Qur`an dalam tradisi *Muqaddam* meliputi motivasi, resepsi dan makna penggunaan ayat Al-Qur`an pada tradisi *Muqaddam* di Gampong Waido.

3. Perumusan Masalah

Guna memperjelas persoalan dan permasalahan yang akan dikaji dalam penelitian ini, penulis perlu merumuskan beberapa permasalahan. Hal ini diperlukan agar pembahasan tidak melebar kepada materi-materi yang tidak berkaitan dengan judul penelitian. Penulis merumuskan permasalahan yang akan dijawab sebagai berikut:

- a. Bagaimana motivasi masyarakat terhadap penggunaan ayat-ayat Al-Qur`an dalam tradisi *Muqaddam* yang dilaksanakan oleh masyarakat Gampong Waido?
- b. Bagaimana resepsi masyarakat terhadap penggunaan ayat-ayat Al-Qur`an dalam tradisi *Muqaddam* yang dilaksanakan oleh masyarakat Gampong Waido?
- c. Bagaimana makna penggunaan ayat-ayat Al-Qur`an dalam tradisi *Muqaddam* yang dilaksanakan oleh masyarakat Gampong Waido?

C. Tujuan Penelitian

Berdasarkan latar belakang dan rumusan masalah yang telah diuraikan di atas maka tujuan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Memaparkan motivasi masyarakat terhadap penggunaan ayat-ayat Al-Qur`an dalam tradisi *Muqaddam* yang dilaksanakan oleh masyarakat Gampong Waido
2. Memaparkan resepsi masyarakat terhadap penggunaan ayat-ayat Al-Qur`an dalam tradisi *Muqaddam* yang dilaksanakan oleh masyarakat Gampong Waido
3. Memaparkan makna penggunaan ayat-ayat Al-Qur`an dalam tradisi *Muqaddam* yang dilaksanakan oleh masyarakat Gampong Waido.

D. Manfaat Penelitian

Hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat dan kegunaan baik secara teoritis maupun secara praktis.

1. Manfaat Teoritis.

Secara teoritis, kajian *living Qur`an* ini diharapkan dapat memberikan kontribusi yang berarti bagi khazanah ilmu pengetahuan yang relevan,

khususnya dalam bidang ilmu Al-Qur`an dan menambahkan bahan kepustakaan dalam diskursus kajian *living Qur`an*.

2. Manfaat Praktis

Manfaat penelitian secara praktis dalam kajian ini diharapkan dapat memberikan manfaat sebagai informasi terkait penggunaan ayat-ayat Al-Qur`an dalam praktik tradisi *Muqaddam* yang lazim dilakukan oleh masyarakat Gampong Waido.

E. Kerangka Teori

Guna mempermudah dan memperjelas dalam menganalisis makna, resepsi, dan fungsi dari penggunaan ayat-ayat Al-Qur`an pada tradisi *Muqaddam* dalam ritual *khanduri* masyarakat Gampong Waido Kecamatan Peukan Baro Kabupaten Pidie, penulis menggunakan teori-teori seperti yang tersebut di bawah ini:

1. Teori *Living Qur`an*

Menurut Alfatih Suryadilaga, istilah *living Qur`an* pertama kali dipatenkan oleh Fazhlurrahman, walaupun istilah yang digunakan Fazhlurrahman mengacu pada tradisi hidup yang bersifat non-verbal yang dikenal sebagai *living tradition*.¹⁸ Namun, istilah *living Qur`an* yang menjadi dasar bagi perkembangan ilmu baru diperkenalkan oleh Barbara Dali Metcalf dalam penelitiannya yang ditulis pada tahun 1992 tentang *living hadis* yang berjudul "*Living Hadis in The Tablighi Jamaat*."¹⁹

Beberapa pemuka yang diklaim pertama kali memperkenalkan dan menjadikan populer pendekatan studi *living Qur`an* meliputi Neal Robinson, Kristena Nelson, Farid Essack, dan Nasr Hamid Abu Zayd. Para pemikir dan pengembang dalam studi Al-Qur'an ini memang menghadirkan gagasan perluasan dalam pemahaman ilmu-ilmu Al-Qur`an, tetapi mereka belum memberikan label khusus untuk pendekatan model ini. Oleh karena itu, proses untuk menjadikannya sebagai sebuah disiplin ilmu yang mapan masih memerlukan waktu yang cukup lama.²⁰

Pendekatan *living Qur`an* menekankan peran Al-Qur`an sebagai panduan dan karunia bagi manusia, termasuk mereka yang beriman, tetapi juga mengakui bahwa Al-Qur`an memiliki relevansi dalam berbagai aspek kehidupan, baik bagi individu yang beriman maupun yang tidak. Pendekatan ini juga menelaah tentang bagaimana

¹⁸ Ahmad 'Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur`an-Hadis: Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi*, ..., hal. 137.

¹⁹ Ahmad 'Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur`an-Hadis: Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi*, ..., hal. 152.

²⁰ M. Mansyur, et.al., *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis...*, hal. 9

penafsiran Al-Qur`an dan aplikasinya dapat memengaruhi isu-isu yang dihadapi oleh masyarakat masa kini. Al-Qur`an awalnya merupakan Firman Allah SWT. yang diucapkan secara lisan (*spoken word*), yang kemudian diabadikan menjadi kitab (*scripture*), dan akhirnya menjadi karya sastra (*literature*). Penelitian terkait Al-Qur`an memberikan kontribusi penting dalam pemahaman tentang sifat *scripture* dan sastra dalam konteks studi agama-agama.²¹

Kajian *living Qur`an* bertujuan untuk menggali bagaimana kitab suci digunakan (*the uses of scripture*) dan bagaimana manusia serta masyarakat memahami serta menerapkan agama mereka, baik itu dalam dimensi pribadi maupun sosial. Oleh karena itu, dalam konteks penelitian antropologi, fokusnya tidak hanya terbatas pada eksplorasi aspek praktis seperti simbol, mitos, ritual, samanisme, dan unsur-unsur magis dalam pemahaman dan pelaksanaan agama. Lebih dari itu, penelitian ini juga mencakup kajian tentang bagaimana kitab suci digunakan, dipahami, dan diamalkan dalam kehidupan sehari-hari masyarakat.²²

Penelitian mengenai *living Qur`an* sepenuhnya berorientasi pada tingkat pemahaman masyarakat yang menggunakan Al-Qur`an dalam kehidupan mereka sebagaimana adanya, tanpa harus mematuhi ketatnya penafsiran yang diberikan dalam kitab-kitab tafsir. Pendekatan akademis terhadap *living Qur`an* tidak mempertimbangkan ketidaksesuaian dalam penafsiran yang dilakukan oleh para pengamal Al-Qur`an dengan ketentuan-ketentuan penafsiran klasik dalam kitab tafsir. Secara akademis, *living Qur`an* bermaksud untuk mengungkapkan bahwa setiap pemahaman dan penafsiran itu dianggap “benar” sesuai dengan perspektif manusia yang mengamalkannya. Dengan demikian, perhatian peneliti difokuskan pada konteks waktu dan tempat individu manusia, serta alasan mengapa mereka memahami dan menerapkan Al-Qur`an dengan cara yang sesuai dengan kehidupan mereka, termasuk dalam pemahaman, sikap, perilaku, dan aktivitas mereka sebagai individu atau dalam masyarakat.

2. Teori Motivasi

Purwanto merujuk kepada buku *Psychology Understanding of Human Behavior* karya Sartain dalam kutipannya yang menyatakan bahwa motivasi merupakan suatu pernyataan yang kompleks dalam

²¹ Muhammad Ali, “Kajian Naskah dan Kajian *Living Qur`an* dan *Living Hadith*,” dalam *Journal of Qur`an and Hadith Studies* Vol. 4 No. 2, 2015: 147-167, hal. 152.

²² W. A. Lessa dan E. Z. Vogt, edisi ke-4, *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, New York: Harper and Row, 1997, dalam Muhammad Ali, “Kajian Naskah dan Kajian *Living Qur`an* dan *Living Hadith*,” ..., hal. 150.

suatu organisme yang mengarahkan tindakan atau perilaku menuju suatu tujuan atau pemicu tertentu. Tujuan ini menjadi penentu yang membatasi perilaku organisme itu sendiri. Setiap tindakan manusia selalu memiliki latar belakang motivasinya. Selanjutnya, Purwanto juga merujuk kepada Duncan dalam bukunya *Organizational Behavior* yang mengungkapkan bahwa Motivasi adalah upaya yang disadari untuk mempengaruhi seseorang agar meningkatkan kemampuannya secara maksimal guna mencapai tujuan. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa motivasi adalah dorongan, yaitu usaha yang disadari untuk memengaruhi tindakan seseorang agar mereka termotivasi untuk bertindak demi mencapai hasil atau tujuan tertentu.²³

Seseorang dalam menjalankan suatu kegiatan dipengaruhi oleh dua teori utama, yaitu teori biogenik yang berfokus pada aspek biologis dan mekanisme bawaan tubuh, serta teori sosiogenik yang menekankan pengaruh budaya dan masyarakat. Dalam perkembangannya, kedua pandangan ini berkaitan dengan insting, aspek fisiologis, psikologis, dan pola-pola budaya. Ini mengindikasikan bahwa orang melakukan aktivitas karena dipengaruhi oleh berbagai faktor seperti kebutuhan biologis, naluri, dan mungkin tanggung jawab lain, sekaligus dipengaruhi oleh perkembangan budaya manusia. Menurut Skinner, ia lebih cenderung merumuskan aktivitas dalam bentuk mekanisme stimulus dan respons, di mana hubungan antara stimulus dan respons akan memicu terjadinya suatu kegiatan.²⁴

Penggunaan teori ini merupakan suatu urgensi dalam hal keperluan menganalisis tentang bagaimana dan apa saja hal-hal yang melatar belakangi tindakan penggunaan ayat Al-Qur`an dalam tradisi *Muqaddam* oleh masyarakat Gampong Waido, Kecamatan Peukan Baro, Kabupaten Pidie, Aceh.

3. Teori Resepsi Al-Qur`an

Penjelasan mengenai bagaimana Al-Qur`an diresepsi atau diterima dan digunakan dalam tradisi adalah fokus dari identifikasi ini. Dalam konteks ini, resepsi Al-Qur`an merujuk pada cara di mana Al-Qur`an berfungsi sebagai teks dan bagaimana masyarakat merespons penggunaannya dalam tradisi. Ahmad Rafiq menjelaskan bahwa resepsi Al-Qur`an melibatkan tindakan penerimaan sesuatu, khususnya menekankan peran pembaca dalam membentuk makna dari pembacaan teks tersebut. Sebabnya adalah bahwa sebuah teks mendapatkan makna

²³ Purwanto, *Psikologi Pendidikan*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1996, hal. 60-72.

²⁴ Sardiman, *Interaksi dan Motivasi Belajar Mengajar*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2004, hal. 77.

dan dampaknya saat dibaca dan diterima oleh pembaca.²⁵

Resepsi terhadap Al-Qur`an memiliki tiga bentuk. *Pertama*, ada resepsi eksegesis yang berkaitan dengan praktik penafsiran, yaitu ketika Al-Qur`an dianggap sebagai teks dalam bahasa Arab yang memiliki makna linguistik. *Kedua*, terdapat resepsi estetis yang berarti Al-Qur`an dipandang sebagai teks dengan nilai estetis, diterima dengan cara yang memiliki unsur keindahan. Al-Qur`an yang diterima secara estetis berarti bahwa Al-Qur`an dapat ditulis, dibaca, disuarakan, dan dipresentasikan dengan cara yang menarik. *Ketiga*, ada resepsi fungsional yang menganggap Al-Qur`an sebagai sebuah kitab yang ditujukan kepada manusia untuk digunakan demi tujuan tertentu, baik itu tujuan normatif maupun praktis, sehingga memengaruhi sikap dan perilaku manusia.²⁶

Penggunaan teori ini mempunyai tujuan agar dapat mengungkapkan bagaimana saja resepsi Al-Qur`an yang terjadi dalam tradisi *Muqaddam* oleh masyarakat Gampong Waido, Kecamatan Peukan Baro, Kabupaten Pidie, Aceh.

4. Teori Interpretasi Kebudayaan

Identifikasi penulis yang bertujuan untuk mengungkap makna-makna penggunaan ayat-ayat Al-Qur'an dalam tradisi *Muqaddam* akan mengadopsi teori hermeneutika antropologi atau interpretasi budaya yang dikembangkan oleh Clifford Geertz. Penting untuk dicatat bahwa Clifford Geertz sebenarnya tidak menggunakan istilah “hermeneutik”, tetapi ia menggunakan istilah “interpretasi” dalam perumusan teorinya. Dalam penguraian konsep agama dan budaya, Clifford Geertz menggunakan metode deskripsi mendalam (*thick description*), sebagaimana yang telah didefinisikan oleh antropolog Inggris, Gilbert Ryle. Terlepas dari beragam pengertian yang diberikan oleh berbagai ahli antropologi terhadap budaya, yang menjadi inti dari analisis tersebut adalah pemahaman terhadap “makna” atau “signifikansi”. Dalam bukunya yang berjudul *The Interpretation of Culture*, Geertz menyatakan bahwa “analisis budaya bukanlah upaya ilmiah eksperimental yang mencari suatu aturan tetap, tetapi merupakan pendekatan ilmiah interpretatif yang berusaha untuk memahami makna”.²⁷

²⁵ Ahmad Rafiq, *The Reception of the Qur`an in Indonesia: a Case of Study of the Place of the Qur`an in a Non-Arabic Speaking Community*, Disertasi, University of Temple Florida, 2014, hal. 144.

²⁶ Ahmad Rafiq, *The Reception of the Qur`an in Indonesia: a Case of Study of the Place of the Qur`an in a Non-Arabic Speaking Community...*, hal. 147-156.

²⁷ Clifford Geertz, *Tafsir Kebudayaan*, Yogyakarta: Kanisius, 1992, hal. 5, dan 18-19.

Menurut Geertz dalam bidang antropologi, individu melakukan "penafsiran" terhadap pandangan dan pemahaman orang-orang tentang suatu fenomena untuk memahami apa yang mereka alami, serta cara mereka merumuskan makna dari pengalaman mereka. Tiap individu harus menyusun deskripsi-deskripsi ini berdasarkan cara pandang dan interpretasi yang digunakan oleh individu lainnya atau kelompok tertentu untuk memahami pengalaman mereka, karena inilah yang diakui oleh mereka sebagai pandangan mereka. Dalam studi kebudayaan, analisis ini melibatkan eksplorasi terhadap konsep ini, di mana kita memulai dengan menginterpretasikan apa yang diungkapkan oleh informan kita atau mempertimbangkan apa yang mereka komunikasikan, lalu mengatur semuanya sesuai dengan pemahaman tersebut.²⁸

Landasan teori hermeneutika antropologi Geertz berakar pada pemahaman bahwa "manusia adalah makhluk yang terjalin dalam jaringan-jaringan makna yang mereka bangun sendiri. Kebudayaan bisa dianggap sebagai struktur jaringan ini, dan pendekatan analisisnya bukanlah ilmu pengetahuan eksperimental yang mencari hukum-hukum, tetapi lebih merupakan ilmu pengetahuan interpretatif yang mencari pemahaman makna."²⁹ Tindakan manusia dianggap sebagai "dokumen" yang membentuk kebudayaan, dan dianggap sebagai "teks" yang merentangkan jaringan makna yang kompleks di dalamnya. Agama diidentifikasi sebagai unsur penting yang memberikan kontribusi dalam penguraian makna dalam konteks budaya manusia. Oleh karena itu, Geertz mendekati agama sebagai bagian dari kehidupan sosio-kultural, tidak hanya terfokus pada dimensi sakral dan keramatnya, melainkan sebagai subjek studi yang terkait dengan pengalaman, keyakinan, dan pengaruhnya terhadap manusia, baik sebagai individu maupun sebagai bagian dari masyarakat. Agama dipahami melalui ekspresi aktual dan pengalaman yang hidup dalam praktik dan keyakinan para penganutnya.

Menurut Geertz, untuk mengungkap makna-makna dalam kebudayaan suatu komunitas atau kelompok etnik, tidak diperlukan pendekatan yang mencakup semua aspek kebudayaan etnik tersebut. Geertz mengajukan metode yang lebih rinci, yaitu dengan mempelajari komunitas kecil yang memenuhi kriteria tertentu. Hasil dari studi komunitas kecil ini kemudian dapat digunakan sebagai representasi umum

²⁸ Sodiman, "Mengkaji Islam Empirik; Model Studi Hermeneutika Antropologis Clifford Geertz," dalam *Jurnal Zawiyah: Jurnal Pemikiran Islam* Vol. 4 No. 1, 2018, hal. 28-29.

²⁹ Clifford Geertz, *Tafsir Kebudayaan*, Yogyakarta: Kanisius, 1992, hal. 5.

dari kebudayaan keseluruhan komunitas atau kelompok etnik tersebut.³⁰

F. Tinjauan Pustaka

Peneliti melakukan kajian literatur yang terkait dengan judul, tema, dan permasalahan yang akan dibahas dalam tulisan ini sebelum melakukan penulisan lebih lanjut. Hal ini agar dapat ditemukannya fakta serta pengetahuan yang cukup sebagai penambahan riset/data di dalam penelitian ini. Peneliti juga melakukan perbandingan (*comparison*) dan perkembangan pada poin-poin tertentu, agar penelitian ini memiliki nilai yang bermanfaat dan dapat dipertanggung jawabkan secara akademik dan secara moral.

Berdasarkan judul, tema, serta permasalahan yang diriset saat melakukan tinjauan kepustakaan (*literature review*), setidaknya peneliti menemukan beberapa penelitian terdahulu yang memiliki variabel yang berdekatan dengan penelitian yang akan peneliti bahas.

Konsep *living Qur'an*, terutama dalam konteks penelitian ini, merupakan pendekatan yang menonjol dalam analisis studi Al-Qur'an yang tetap menjadi topik menarik hingga saat ini. Kajian mengenai *living Qur'an* juga telah menjadi topik yang akrab di kalangan peneliti Al-Qur'an, dengan karya tulis yang membicarakannya tidak jarang dijumpai dalam berbagai bentuk, seperti artikel, karya skripsi, tesis, dan disertasi. Berikut di antaranya:

1. Disertasi oleh Ahmad Rafiq yang mengeksplorasi tentang resepsi Al-Qur'an dengan judul *The Reception of the Qur'an in Indonesia: a Case Study of the Place of the Qur'an in a Non-Arabic Speaking Community*. Disertasi ini membahas bagaimana masyarakat di Banjarmasin, Indonesia, yang tidak menggunakan Bahasa Arab sebagai bahasa utama, merespons Al-Qur'an yang ditulis dalam bahasa Arab. Penelitian ini mengeksplorasi bagaimana masyarakat lokal memandang Al-Qur'an serta bagaimana Al-Qur'an disesuaikan dengan konteks lokal maupun pesan universalnya. Hasil penelitian menunjukkan bahwa umat Islam di Banjarmasin melihat Al-Qur'an sebagai sebuah teks yang memiliki dimensi tulisan dan pembacaan, yang memiliki variasi struktur, namun saling terkait dan diterima. Cara masyarakat di Banjarmasin merespons Al-Qur'an adalah melalui kegiatan pengajian dan tradisi membacakan Al-Qur'an secara lisan, yang dianggap sebagai upaya untuk mendapatkan berkah, pahala, dan nilai spiritual dari Al-Qur'an, lebih dari sekadar petunjuk atau panduan. Apa pun yang dibaca dari Al-Qur'an dianggap memiliki kekuatan

³⁰ Sodiman, "Mengkaji Islam Empirik; Model Studi Hermeneutika Antropologis Clifford Geertz," dalam *Jurnal Zawiyah; Jurnal Pemikiran Islam* Vol. 4 No. 1, 2018, hal. 29-30.

untuk membawa berkah dan memenuhi kebutuhan spiritual serta materi masyarakat. Penelitian ini juga mengidentifikasi tiga bentuk resepsi Al-Qur`an di masyarakat, yaitu resepsi eksegesis (penafsiran), resepsi estetis (seni dan keindahan), dan resepsi fungsional (pemanfaatan dalam kehidupan sehari-hari).³¹ Penelitian ini membahas mengenai bagaimana resepsi Al-Qur`an yang terjadi dalam sebuah komunitas masyarakat, yang dalam kasus ini memiliki persamaan dalam segi permasalahan yang juga akan diteliti, yaitu bagaimana resepsi Al-Qur`an yang terjadi dalam komunitas masyarakat petani dalam menjalankan tradisi. Teori resepsi ini juga yang akan menjadi acuan peneliti untuk mengungkap permasalahan yang akan diteliti nantinya.

2. Tesis berjudul *The Living Qur'an: Upaya Penanaman Nilai-nilai Al-Qur`an dalam Kehidupan Sehari-hari (Studi Kasus di Yayasan Pondok Pesantren Munirul Arifin Nahdlatul Wathan (YANMU NW) Praya, Lombok Tengah, NTB)* yang ditulis oleh Muyassaroh Zaini dan diterbitkan oleh Pascasarjana Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta pada tahun 2019, mengulas tentang usaha penanaman nilai-nilai Al-Qur`an dalam kehidupan santri di Yayasan Pondok Pesantren Munirul Arifin Nahdlatul Wathan (YANMU NW) Praya, Lombok Tengah, NTB. Hasil penelitian tersebut menyimpulkan bahwa dalam upaya memasukkan nilai-nilai Al-Qur`an ke dalam kehidupan santri di Pondok Pesantren Munirul Arifin Nahdlatul Wathan (YANMU NW) Praya, pendekatan metode yang digunakan melibatkan ceramah, pemberian nasihat, dan penceritaan kisah-kisah para Nabi atau komunitas masa lalu. Penanaman nilai-nilai Al-Qur`an melalui pendekatan ini memberikan dampak positif dalam kehidupan santri, termanifestasi dalam etika berperilaku, kedekatan dengan agama, semangat belajar yang intensif, dan sikap kedisiplinan yang terjaga.³² Penelitian ini menitikberatkan pada pemanfaatan Al-Qur'an melalui pendekatan ceramah sebagai cara untuk menginternalisasi nilai-nilai Al-Qur`an dalam rutinitas para santri. Sementara itu, penelitian yang akan diselidiki dalam konteks ini lebih mengarah pada pemanfaatan ayat-ayat Al-Qur`an dalam tradisi khusus yang berkaitan dengan pertanian dalam masyarakat.

³¹ Ahmad Rafiq, *The Reception of the Qur`an in Indonesia: a Case of Study of the Place of the Qur`an in a Non-Arabic Speaking Community*, Disertasi, University of Temple Florida, 2014.

³² Muyassaroh Zaini, *The Living Qur`an: Upaya Penanaman Nilai-Nilai al-Qur`an dalam Kehidupan Santri (Studi Kasus di Yayasan Pondok Pesantren Munirul Arifin Nahdlatul Wathan (YANMU NW) Praya Lombok Tengah NTB)*, Tesis, Program Pascasarjana IIQ Jakarta, 2019.

3. Tesis berjudul *Al-Qur'an dan Jimat (Studi Living Qur'an Study pada Masyarakat Adat Wewekongan Lebak Banten)* yang ditulis oleh Yadi Mulyadi dan diterbitkan oleh Program Magister Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 2017, membahas mengenai penggunaan Al-Qur`an sebagai jimat dalam konteks masyarakat Adat Wewekongan Kasepuhan di Lebak, Banten. Peneliti memulai analisis dengan fokus pada keyakinan masyarakat terhadap Al-Qur`an yang digunakan sebagai jimat, yang secara praktis dimanfaatkan untuk mengatasi berbagai masalah dan mencapai tujuan tertentu. Hasil dari penelitian ini mengungkapkan bahwa penggunaan ayat-ayat Al-Qur`an sebagai jimat dalam komunitas Adat Wewekongan Kasepuhan Lebak Banten memiliki beberapa tujuan. *Pertama*, ayat-ayat tersebut dianggap sebagai sarana untuk melindungi diri dan memberikan rasa keyakinan dan ketenangan dalam menghadapi berbagai tantangan kehidupan. *Kedua*, ayat-ayat tersebut berfungsi sebagai alat karismatik yang memiliki nilai tinggi dalam pandangan individu untuk mempertahankan otoritas dan eksistensi kekuasaan. *Ketiga*, penggunaan ayat-ayat Al-Qur`an sebagai jimat berperan dalam memperlancar perdagangan dan menjaga stabilitas ekonomi. Keempat, ayat-ayat Al-Qur`an juga dianggap sebagai sarana penyembuh dari berbagai penyakit, yang digunakan untuk kepentingan masyarakat yang menderita penyakit yang sulit disembuhkan dan tujuan lainnya.³³ Fokus penelitian ini mengarah pada *living Qur'an* yang menjelaskan bagaimana masyarakat menerima Al-Qur`an dan mengaplikasikannya dalam kehidupan keseharian mereka, yang mana juga merupakan fokus pembasahan yang sama dengan kajian yang akan peneliti sendiri akan bahas.
4. Artikel ilmiah yang berjudul *Peranan Teungku Chik di Waido Ulama Ahli Meugoe*, yang dikaji oleh Usman dan Hanafiah. Artikel ini mengulas tentang aset-aset yang signifikan milik Teungku Chik di Waido, juga dikenal sebagai Teungku Chik di Pasi, yang telah memberikan kontribusi berkelanjutan bagi masyarakat Kabupaten Pidie. Tulisan ini bertujuan untuk mengungkap sejarah awal aktivitas Teungku Chik di Waido (dikenal juga sebagai Chik di Pasi) dalam hal pendidikan dan pengembangan Islam. Selain itu, peran serta kontribusinya dalam pemberdayaan sosial dan bidang irigasi pertanian (*meugoe*) akan diulas. Selain itu, artikel ini akan menjelaskan tentang

³³ Yadi Mulyadi, *Al-Qur`an dan Jimat (Studi Living Qur`an pada Masyarakat Adat Wewekongan Lebak Banten)*, Tesis Program Magister Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2017.

hubungan karismatik Teungku Chik di Waido dengan sumber motivasi masyarakat.³⁴

5. Sebuah artikel ilmiah yang berjudul *Living Qur`an dalam Konteks Masyarakat Pedesaan (Studi pada Magisitas Al-Qur`an di Desa Mujur Lor, Cilacap)* di dalam Jurnal Potret Pemikiran Volume 24, Nomor 2, tahun 2020, yang ditulis oleh Akhmad Roja Badrus Zaman. Artikel ini mengupas bagaimana komunitas di Desa Mujur Lor, Cilacap, merespons Al-Qur`an sebagai suatu entitas yang memiliki dimensi magis. Dari perspektif ini, terbentuklah implikasi yang mendorong masyarakat untuk memanfaatkan Al-Qur`an dalam berbagai praktik, termasuk penggunaannya sebagai alat penyembuhan, perlindungan dari entitas halus, cara untuk menghindarkan diri dari bencana, serta sebagai alat untuk memfasilitasi berbagai aspek dalam hidup, bahkan dalam menyelesaikan masa sakratulmaut dan memperlancar proses kelahiran. Bahkan, dalam konteks kelahiran, diharapkan bahwa bayi yang dilahirkan memiliki sifat-sifat kebajikan sebagaimana tokoh-tokoh yang dijelaskan dalam Al-Qur`an.³⁵ Artikel tersebut memiliki persamaan dengan penelitian ini dari segi permasalahan yang peneliti angkat, yaitu kepercayaan masyarakat terhadap Al-Qur`an yang dijadikan sebagai media perlindungan dan tolak bala, yang mana potongan ayat dijadikan sebagai jimat yang berupa secarik kertas dan media lainnya. Namun, terdapat perbedaan yang kontras dengan penelitian yang akan peneliti lakukan, di mana pengaplikasian ayat Al-Qur`an tersebut tidak terkait dengan kegiatan tasyakuran atau ritual yang dilakukan oleh petani.
6. Artikel yang berjudul *Sedekah Bumi (Nyadran) Sebagai Konvensi Tradisi Jawa dan Islam Masyarakat Sratujejo Bojonegoro*, karya Ichmi Yani Arinda R. Artikel ini mengupas tentang usaha pelestarian tradisi Nyadran yang dijalankan oleh komunitas Sratujejo, setelah mereka berhasil melakukan panen hasil alam secara serentak. Berdasarkan temuan penelitian, diketahui bahwa tradisi Nyadran bertujuan untuk menyampaikan rasa terima kasih kepada Allah SWT. atas kelimpahan hasil panen yang diperoleh. Tradisi ini juga berfungsi sebagai bentuk penghormatan terhadap para leluhur yang telah berperan dalam membuka lahan pertanian. Lebih lanjut, tradisi ini memperkuat ikatan solidaritas di antara anggota masyarakat, menjaga

³⁴ Usman dan Hanafiah, "Peranan Teungku Chik di Waido Ulama Ahli Meugoe," dalam *Jurnal Seuneubok Lada: Jurnal Ilmu-Ilmu Sejarah, Sosial, Budaya dan Kependidikan* Vol. 6 No. 1 Tahun 2019.

³⁵ Akhmad Roja Badrus Zaman, "Living Qur`an dalam Konteks Masyarakat Pedesaan (Studi pada Magisitas Al-Qur`an di Desa Mujur Lor, Cilacap)," dalam *Jurnal Potret Pemikiran*, Vol. 24 No. 2 Tahun 2020.

kelangsungan budaya lokal, serta merasa lebih dekat dengan Sang Pencipta yang memberikan berkah rezeki. Selain itu, tradisi ini juga dianggap sebagai upaya untuk melindungi dari berbagai bencana dan penyakit, sehingga berkontribusi pada peningkatan hasil panen yang lebih baik.³⁶ Kesamaan isi tulisan tersebut dengan tulisan yang akan peneliti bahas adalah mengenai sebuah tradisi tasyakuran dalam mengungkapkan rasa syukur oleh para petani, dengan berbagai tujuan yang salah satunya yaitu untuk dijauhkan dari bala dan untuk mendapatkan hasil panen yang baik. Namun, perbedaan yang signifikan terdapat di sini yaitu dalam tulisan tersebut tidak membahas mengenai penggunaan ayat-ayat Al-Qur`an yang ada dalam tradisi. Serta perbedaan pada waktu pelaksanaan tradisi, yang mana dalam penelitian ini tradisi dilaksanakan setelah panen, sedangkan dalam tulisan yang akan di bahas tradisi dilakukan saat tanaman baru mulai tumbuh.

7. Artikel yang berjudul *Fungsi Ngarot untuk Masyarakat Lelea*, yang disusun oleh Ria Intani Tresnasih dan Lasmiyati. Artikel ini membahas tentang tradisi Ngarot yang terdapat di Desa Lelea, Kecamatan Lelea, Kabupaten Indramayu. Tradisi Ngarot merupakan sebuah upacara yang berkaitan dengan masalah pertanian yang diikuti generasi muda dan telah dilaksanakan selama bertahun-tahun tanpa putus. Hasil yang didapatkan dari penelitian ini mengungkapkan bahwa upacara Ngarot menjadi wadah sosialisasi untuk para pemuda Lelea yang bertujuan agar dapat mengajarkan pemuda Lelea untuk bisa hidup bergotong royong antar sesama dan pemuda menjadi mandiri dengan memanfaatkan potensi desa mereka, sehingga mereka senantiasa dapat mencintai desanya.³⁷ Persamaan penelitian ditemukan pada tulisan ini mengenai tema yang dibahas, yaitu bagaimana sebuah tradisi yang berhubungan dengan pertanian dijalankan di sebuah desa dengan memiliki tujuan tertentu. Selain itu, penelitian ini juga meneliti mengenai kebudayaan yang telah dijalankan dari tahun ke tahun hingga sampai saat ini. Segi perbedaan dalam penelitian dapat dilihat bahwa dalam penelitian di atas tidak membahas mengenai penggunaan teks-teks yang berhubungan dengan keagamaan.
8. Artikel yang berjudul *Tradisi Ngumbai Sabah Ulun Lampung Saibatin Pekon Biha Kabupaten Pesisir Barat* yang diteliti oleh Nina Indayana, Iskandarsyah dan Maskun. Membahas tentang tradisi ritual petani yang

³⁶ Ichmi Yani Arinda R., "Sedekah Bumi (Nyadran) sebagai Konvensi Tradisi Jawa dan Islam Masyarakat Sratujejo Bojonegoro," dalam *Jurnal El-Harakah*, Vol. 16 No. 1 Tahun 2014.

³⁷ Ria Intani Tresnasih dan Lasmiyati, "Fungsi Ngarot untuk Masyarakat Lelea," dalam *Jurnal Patanjala*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2016.

berlokasi di Pekon Biha, Kecamatan Pesisir Selatan, Kabupaten Pesisir Barat, Lampung. Hasil penelitian didapati bahwa tradisi ini merupakan salah satu upaya dan usaha oleh masyarakat dalam memohon kepada Tuhan agar diberikannya hasil panen padi yang melimpah.³⁸ Persamaan ditemukan dalam segi tema penelitian yaitu meneliti mengenai tradisi yang terjadi dalam komunitas pertanian dengan tujuan agar untuk memohon pada Tuhan agar mendapat hasil panen padi yang melimpah. Kemudian perbedaan ditemukan bahwa penelitian ini menggunakan variabel tunggal yaitu hanya meneliti mengenai tata cara jalannya tradisi *Ngumbai Sabah Ulun*. Sedangkan penelitian yang akan dibahas akan mencoba mengungkapkan bagaimana resepsi masyarakat terhadap teks keagamaan dan penggunaan teks-teks keagamaan dalam menjalankan tradisi.

9. Artikel yang berjudul *Tradisi Ureh dalam Bercocok Tanam pada Masyarakat Desa Keude Krueng Sabee Kabupaten Aceh Jaya*, yang diteliti oleh Asyura, Abdul Manan dan Ruhamah. Artikel ini membahas mengenai sebuah tradisi bercocok tanam yang dilakukan oleh masyarakat Desa Keude Krueng Sabee, Kabupaten Aceh Jaya. Tujuan penelitian ini adalah untuk menguak lebih mendalam tentang sejarah tradisi, prosesi pelaksanaan tradisi dan respons masyarakat terhadap tradisi. Penelitian ini mengungkapkan bahwa tradisi tersebut dijalankan secara individual atas dasar kepercayaan masyarakat Krueng Sabee, Aceh Jaya agar tanaman dilindungi dari segala macam serangan hama dengan membentuk pagar mistik. Tradisi dijalankan dari sejak persemian tanaman hingga masa panen, bentuk pelaksanaan ada dua acara: pertama, zimat dengan benda pengisyratan; kedua, zimatnya saja.³⁹ Tradisi yang dilaksanakan dalam penelitian ini hampir sama dengan tradisi yang akan dibahas, misalnya dari waktu pelaksanaan tradisi yang terjadi sebelum musim panen hingga adanya penggunaan ayat Al-Baqarah/2: 261 di dalam proses tradisi, walaupun cara penggunaan ayatnya berbeda. Sejarah tradisi juga dibahas dalam penelitian ini, sama dengan penelitian yang akan dikaji yang juga akan membahas sejarah awal terbentuk dan terlaksananya tradisi. Namun dari segi pendekatan yang dilakukan berbeda, yang mana peneliti sendiri akan lebih memfokuskan ke arah respons masyarakat terhadap penggunaan ayat Al-Qur`an yang merupakan kajian *living Qur`an*.

³⁸ Nina Indayana, Iskandarsyah dan Maskun, "Tradisi *Ngumbai Sabah Ulun* Lampung Saibatin Pekon Biha Kabupaten Pesisir Barat," dalam *Jurnal Pesagi* Vol. 4 No. 1 Tahun 2016.

³⁹ Asyura, Abdul Manan dan Ruhamah, "Tradisi *Ureh* dalam Bercocok Tanam pada Masyarakat Kede Krueng Sabee Kabupaten Aceh Jaya," dalam *Jurnal IJHC: Indonesian Journal of Islamic History and Culture* Vol. 1 No. 2 Tahun 2020.

G. Metode Penelitian

1. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Metode penelitian yang akan diterapkan dalam studi ini adalah penelitian lapangan (*field research*) yang mengambil bentuk deskriptif kualitatif. Menurut pandangan Sugiyono, pendekatan penelitian kualitatif mendasarkan diri pada filosofi postpositivisme dan digunakan untuk menyelidiki situasi objek yang alamiah. Dengan pendekatan yang digunakan adalah fenomenologi⁴⁰ dan etnometodologi. Djam'anuri menyebutkan bahwa metode fenomenologi tidak hanya menghasilkan deskripsi tentang fenomena yang sedang diteliti, yang sering dianggap begitu, juga tidak bertujuan untuk menjelaskan esensi filosofis dari fenomena tersebut. Karena fenomena agama bukanlah sekadar deskriptif atau normatif semata. Namun, metode ini juga memberikan pemahaman yang lebih dalam tentang fenomena religius, sebagaimana yang dirasakan oleh individu-individu yang beragama.

Ethnometodology adalah suatu model penelitian etnografi yang bertujuan untuk memahami cara berbagai masyarakat memandang, menjelaskan, dan menggambarkan cara hidup mereka yang berbeda-beda.⁴¹ Menurut James P. Spradley, etnografi adalah suatu disiplin ilmu yang fokus pada studi budaya, dengan tujuan untuk mendapatkan pemahaman tentang gaya hidup dan pandangan dunia dari perspektif masyarakat yang diteliti.⁴² Tujuan utama dari etnografi ini adalah memahami sebuah budaya dari perspektif orang asli yang tinggal di dalamnya, serta bagaimana budaya tersebut terkait dengan kehidupan mereka sehingga dapat mengungkapkan pandangan mereka tentang dunia. Hasil dari penelitian semacam ini tidak didasarkan pada fakta empiris atau pandangan objektif, melainkan bersifat abstrak dan bergantung pada pandangan subjektif masyarakat yang sedang diteliti.

⁴⁰ M. Tahir Azhari dalam tulisannya yang berjudul "Penelitian Agama Islam: Tinjauan Disiplin Ilmu Hukum," bahwa tujuan dari pendekatan fenomenologi adalah untuk menggambarkan makna dari fenomena. Pendekatan fenomenologi melibatkan tiga aspek, yaitu filsafat, sejarah, dan konsepsi yang lebih luas. Dalam pandangan ilmu budaya, Tahir mengatakan bahwa konsepsi yang lebih luas memberikan dasar yang lebih baik untuk mengkaji tradisi, aktivitas lembaga, simbol-simbol keagamaan, dan ajaran. Lihat Ed. M. Deden Ridwan, *Tradisi Baru Penelitian Agama Tinjauan Antar Disiplin Ilmu*, Bandung: Nuansa, 2001, hal. 20. Di sisi lain, Khoiruddin Nasution menjelaskan bahwa karakteristik fenomenologi yang mempertimbangkan lingkup tradisi, aktivitas lembaga, dan ajaran agama dalam pendekatan yang lebih luas, dapat dianggap sebagai pendekatan antropologi dalam konteks kebudayaan. Lihat Khoiruddin Nasution, *Pengantar Studi Islam*, Yogyakarta: Academia Tazaffa, 2009, hal. 218-219.

⁴¹ Noeng Muhajir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 2002, hal. 129-130.

⁴² James P. Spradley, *The Ethnographic Interview*, United States of America: Waveland Press, 2016, hal. 9-10.

Oleh karena itu, pendekatan ini akan digunakan untuk mengulas apa saja yang akan diteliti dalam penelitian ini mengenai motivasi, resepsi dan makna penggunaan ayat Al-Qur`an dari perspektif masyarakat. Dengan demikian, dengan berlandaskan pada latar belakang ini, penulis dapat menjelaskan berbagai fenomena secara komprehensif dalam aspek yang sedang diteliti.

2. Data dan Sumber Data

Sumber data merupakan entitas dari mana informasi diperoleh. Menurut Lefland, dalam konteks penelitian kualitatif, sumber data inti melibatkan kata-kata dan tindakan, sementara elemen lain seperti sumber data tertulis, gambar, dan data statistik digunakan sebagai tambahan atau pendukung untuk melengkapi data inti tersebut.⁴³ Dalam penelitian ini, terdapat dua jenis sumber data, yaitu sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer merujuk pada informasi yang diperoleh secara langsung dari sumbernya tanpa perantara.

a. Data Primer

Data primer merujuk pada informasi yang terkait dengan variabel penelitian dan diambil langsung dari responden, hasil pengamatan, serta wawancara dengan subjek penelitian. Dalam konteks penelitian ini, sumber data primer terdiri dari hasil pengamatan serta wawancara yang dilakukan terhadap berbagai tokoh terkait. Hal ini mencakup keturunan Teungku Chik di Pasi, tokoh inti yang terlibat dalam tradisi, tokoh adat, dan anggota komunitas adat yang ada di wilayah lokasi penelitian.

b. Data Sekunder

Data sekunder merujuk pada sumber informasi penelitian yang didapatkan melalui perantara media. Sumber data sekunder yang relevan meliputi literatur terkait topik, gambar, serta berbagai dokumen yang berhubungan dengan pelaksanaan tradisi *Muqaddam* oleh masyarakat Gampong Waido.

3. Teknik Pengumpulan Data

Untuk memperoleh data yang sesuai dengan penelitian, penulis menggunakan tiga teknik pengumpulan data sebagai berikut:

a. Observasi

Observasi merupakan proses mengkodekan pola perilaku individu atau fenomena yang terstruktur tanpa melibatkan komunikasi langsung dengan subjek penelitian. Metode ini melibatkan pengamatan terhadap objek penelitian

⁴³ Noeng Muhajir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996, hal. 112.

untuk memperoleh informasi mengenai kondisi dan letak geografisnya.⁴⁴

Menurut Parsudi Suparlan dalam karya Burhan Bungin, terdapat delapan aspek utama yang perlu diperhatikan saat melakukan observasi, termasuk aspek ruang dan waktu, perilaku, aktivitas, objek atau alat, kejadian, tujuan, dan perasaan. Ke semua aspek ini saling terkait, sehingga peneliti perlu fokus pada aspek yang relevan dalam setiap pengamatan.⁴⁵

Dalam penelitian ini, peneliti melakukan pengamatan langsung di lokasi yang telah ditentukan, yaitu Gampong Waido, Kemukiman Guci Rompong, Kecamatan Peukan Baro, Kabupaten Pidie, Aceh. Pengamatan dilakukan dengan menggunakan lembar observasi yang berisi catatan dan dokumentasi hasil pengamatan. Kunjungan ke lokasi penelitian bertujuan untuk mengamati pelaksanaan tradisi dan ikut serta dalam prosesi tradisi untuk menentukan objek dan subjek penelitian yang sesuai dengan fokus kajian yang akan dijalankan.

b. Wawancara

Wawancara adalah metode pengumpulan data yang melibatkan penyampaian pertanyaan secara lisan kepada narasumber atau subjek penelitian, dan respons diberikan secara lisan pula. Salah satu karakteristik khas dari wawancara adalah adanya interaksi langsung antara pewawancara dengan narasumber, yang merupakan informan atau sumber informasi dalam proses tersebut.⁴⁶

Menurut Koentjaraningrat sebagaimana dikutip oleh Burhan Bungin memisahkan wawancara menjadi dua jenis, yakni wawancara berencana (*standardized interview*) dan wawancara tanpa rencana (*unstandardized interview*). Perbedaan antara keduanya terletak pada apakah pewawancara perlu menyiapkan daftar pertanyaan wawancara sebagai panduan atau tidak saat berinteraksi dengan narasumber.

Pencatatan data dari wawancara adalah elemen penting dalam proses wawancara. Ketika pencatatan data tidak dilakukan dengan benar, sejumlah informasi dalam data bisa hilang. Ada lima cara yang digunakan untuk mencatat data wawancara, yaitu pencatatan langsung, pencatatan berdasarkan ingatan, pencatatan melalui alat perekam, pencatatan dengan skala lapangan (*field rating*), dan pencatatan dengan kode lapangan (*field coding*).⁴⁷

Ketika melakukan wawancara, peneliti menyiapkan alat penelitian

⁴⁴ Nur Idrianto dan Bambang Supomo, *Metode Penelitian Bisnis*, Yogyakarta: BPFE, 2002, hal. 157.

⁴⁵ Burhan Bungin, *Metode Penelitian Kualitatif*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2011, hal. 95-96.

⁴⁶ S. Margono, *Metode Penelitian Pendidikan*, Jakarta: Rineka Cipta, 1997, hal. 165.

⁴⁷ Burhan Bungin, *Metode Penelitian Kualitatif*, ..., hal. 103.

dalam bentuk daftar pertanyaan yang akan diajukan kepada informan. Selain itu, peneliti juga menggunakan *notebook* (buku catatan) yang akan digunakan untuk mencatat hasil dari wawancara, serta perangkat perekam suara yang berguna untuk merekam respons dari para informan. Wawancara dilakukan dengan tujuan memperoleh informasi dari narasumber di lokasi penelitian terkait dengan isu yang akan diinvestigasi dalam penelitian ini.

Adapun yang menjadi subjek dalam penelitian ini ialah tokoh keturunan dari Teungku Chik di Pasi, tokoh inti yang terlibat dalam tradisi, tokoh adat dan komunitas adat yang ada di kabupaten dan juga tokoh masyarakat.

c. Dokumentasi

Dokumen merujuk pada catatan mengenai peristiwa yang telah terjadi di masa lalu, dapat berupa teks tertulis, gambar, atau karya monumental seseorang.⁴⁸ Terdapat gradasi dalam komponen materi antara dokumen dan literatur. Sementara literatur mencakup bahan-bahan yang telah diterbitkan, dokumen adalah informasi yang diawetkan atau direkam sebagai bahan yang berhubungan dengan dokumentasi.⁴⁹

Dokumen memiliki bentuk variasi seperti tulisan, gambar, dan karya seni. Bentuk tulisan, contohnya catatan harian, sejarah hidup, cerita, biografi, peraturan, serta kebijakan. Bentuk gambar mencakup foto, gambar bergerak, sketsa, dan lainnya. Bentuk karya meliputi hasil seni berupa gambar, patung, film, serta bentuk lainnya.⁵⁰

Dokumen yang dimaksud di dalam penelitian ini adalah berupa catatan sejarah tokoh ulama Teungku Chik di Pasi, manuskrip Al-Qur`an tulis tangan oleh Teungku Chik di Pasi, silsilah keturunan Teungku Chik di Pasi, dan panji yang digunakan dalam tradisi yang bertuliskan ayat Al-Qur`an.

4. Teknik Analisis Data

Penelitian ini memiliki sifat yang bersifat deskriptif, dengan lebih fokus pada menggambarkan hasil wawancara dan studi dokumentasi. Data yang telah dikumpulkan akan diolah secara kualitatif dan dijelaskan dengan cara yang lebih naratif. Informasi dari wawancara, catatan lapangan, dan sumber lainnya akan diatur secara teratur, sehingga mudah dipahami oleh peneliti sendiri dan dapat disampaikan dengan mudah kepada orang lain.

⁴⁸ Sugiyono, *Metode Penelitian Kualitatif, Kuantitatif dan R&D*, Bandung: Alfabeta, 2013, hal. 240.

⁴⁹ Burhan Bungin, *Penelitian Kualitatif: Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik, dan Ilmu Sosial Lainnya*, Jakarta: Kencana, 2008, hal. 122.

⁵⁰ Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*, ..., hal. 240.

Metode analisis data yang diterapkan dalam penelitian ini adalah teknik analisis kualitatif yang dikembangkan oleh Miles dan Huberman, yang melibatkan tiga tahapan. Proses analisis dan pengumpulan data dilakukan dalam siklus yang berulang dan interaktif.

a. Reduksi Data

Reduksi data adalah metode analisis data yang melibatkan langkah-langkah untuk merinci, memilih, mengelompokkan, memfokuskan, menghapus yang tidak relevan, dan mengatur data dengan cara yang memungkinkan deduksi kesimpulan akhir serta penyajian yang dapat diverifikasi.⁵¹

b. Penyajian Data

Penyajian data adalah cara untuk menampilkan data secara teratur dengan menunjukkan hubungan antar aliran data, sambil menggambarkan apa yang sebenarnya terjadi, sehingga memudahkan peneliti dalam membuat kesimpulan yang akurat. Penyajian data kualitatif biasanya dilakukan dalam bentuk narasi.⁵² Metode ini akan mempermudah pemahaman tentang apa yang terjadi dan membantu merencanakan langkah berikutnya berdasarkan pemahaman tersebut. Selain menggunakan teks naratif, data juga dapat disajikan dalam bentuk grafik, matriks, jaringan (*network*), dan diagram.

c. Verifikasi atau Kesimpulan

Tahap ini adalah yang terakhir dalam analisis data, melibatkan proses penarikan kesimpulan atau verifikasi dari seluruh set data.⁵³ Penarikan kesimpulan dilakukan berdasarkan data yang telah diolah melalui proses reduksi dan penyajian. Kesimpulan ini memberikan jawaban terhadap pertanyaan yang diajukan dalam rumusan masalah.

H. Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan merupakan struktur yang menggambarkan inti dari isi penulisan, dengan tujuan memudahkan pembaca dalam mengikuti dan memahami pokok-pokok isi dari penelitian. Berikut adalah tata cara penyusunan dalam penelitian ini:

Pada Bab pertama, dijelaskan pendahuluan yang mencakup latar belakang permasalahan, identifikasi permasalahan, batasan dan rumusan permasalahan, tujuan dan manfaat penelitian, kerangka teori, tinjauan

⁵¹ Duding Abdurrohman, *Pengantar Metode Penelitian*, Yogyakarta: Kurnia Kalan Semesta, 2003, hal. 9.

⁵² Herman Budiyo, "Penelitian Kualitatif Proses Pembelajaran Menulis: Pengumpulan dan Analisis Datanya," dalam *Jurnal Pendidikan dan Bahasa Sastra* Vol. 3 No. 2, 2013, hal. 15.

⁵³ Duding Abdurrohman, *Pengantar Metode Penelitian*, ..., hal. 13.

pustaka, metode penelitian, dan struktur penyusunan penulisan.

Bab kedua, akan diuraikan pembahasan yang berkaitan dengan teori penelitian terkait *living Qur`an* sebagai sebuah bidang ilmu pengetahuan. Pembahasan ini mencakup definisi dan sejarah *living Qur`an*, ruang lingkup kajian *living Qur`an*, jenis dan model *living Qur`an*, kaitan *living Qur`an* dengan praktik kehidupan. Kemudian terdiri dari kerangka teori yang akan mengupas hal yang menjadi pertanyaan dalam rumusan masalah, yaitu teori motivasi, teori resepsi Al-Qur`an dan teori interpretasi kebudayaan.

Bab ketiga merupakan bab yang membahas tentang gambaran umum lokasi penelitian meliputi: demografi dan geografi Gampong Waido. Kemudian membahas ragam-ragam jenis ritual pertanian yang ada di Nusantara. Selain itu, juga akan membahas mengenai praktik tradisi *Muqaddam* oleh masyarakat Gampong Waido mulai dari sejarah awal pelaksanaan tradisi *Muqaddam* yang dilanjutkan sampai sekarang, hingga tata tertib ritual dan segala hal yang berhubungan tradisi *Muqaddam*.

Bab keempat akan membahas mengenai merupakan temuan penelitian dan pembahasan. Dalam hal ini membahas mengenai kaitan antara praktik tradisi *Muqaddam* dengan *living Qur`an*. Kemudian bahasan pada bab ini juga akan menjawab pertanyaan yang ada dalam rumusan masalah yaitu mengenai motivasi masyarakat menggunakan ayat Al-Qur`an, mengupas mengenai resepsi ayat Al-Qur`an dalam tradisi dan membahas mengenai makna penggunaan ayat Al-Qur`an dalam ritual dan tradisi yang dijalankan. Pada bab ini, dalam menganalisis masalah yang tersebut di atas, penulis akan menggunakan teori-teori sebagai pisau analisis seperti yang telah disebutkan pada bahasan kerangka teori.

Bab kelima merupakan penutup yang merupakan akhir rangkaian pembahasan yang berupa kesimpulan dari hasil penelitian serta saran-saran yang akan diberikan sebagai penunjang.

BAB II

LANDASAN TEORI

A. *Living Qur`an*

1. Definisi *Living Qur`an*

Living Qur`an adalah istilah yang dapat diartikan sebagai “Al-Qur`an yang hidup” atau “menghidupkan Al-Qur`an”. Secara terminologi pengertian dari *living Qur`an* dapat diartikan sebagai sebuah disiplin ilmu yang mengkaji tentang bagaimana indikasi-indikasi mengenai ayat-ayat Al-Qur`an yang hidup dalam keseharian masyarakat. Kata “hidup” di sini diartikan sebagaimana Al-Qur`an diterima, direspon, dipahami dan diamalkan oleh masyarakat baik diamalkan secara individual maupun secara kelompok. Indikasi terhadap ayat Al-Qur`an dapat berupa perwujudan ayat berupa kebendaan, tradisi, budaya, pemikiran, nilai dan perilaku. Kemudian, kajian dalam ilmu *living Qur`an* tidak mengkaji mengenai isi dan kandungan dari teks atau tentang konteks sebuah ayat, melainkan mengkaji mengenai gejala atau indikasi yang teraplikasikan ke dalam praktik-praktik oleh masyarakat.

Pengertian di atas sejalan dengan apa yang didefinisikan oleh Ahmad ‘Ubaydi Hasbillah, yang menjelaskan mengenai kata “*living*” sebagai sebuah term atau istilah dari Bahasa Inggris yang dapat diartikan sebagai “hidup, aktif, dan yang hidup”. Kemudian kata “*live*” di sini mendapat imbuhan “*ing*” yang dalam gramatikal Inggris berposisi sebagai bentuk *present participle* yang berfungsi sebagai kata sifat adjektiva, maka berubah posisi yang awalnya kata kerja (verba) menjadi kata benda (nomina) yang diartikan “Al-Qur`an yang hidup”. Namun, jika imbuhan “*ing*” itu

diposisikan sebagai *gerund*, maka kata kerja akan berubah fungsi menjadi kata benda (*noun*), sehingga *living Qur`an* dapat dimaknai sebagai “menghidupkan Al-Qur`an”.

Kemudian secara terminologi, *living Qur`an* bisa didefinisikan sebagai sebuah ilmu yang mendalami mengenai praktik Al-Qur`an. Fokus kajian *living Qur`an* adalah dari praktik ke teks, bukan dari teks ke praktik. Pada saat yang sama, *living Qur`an* juga dapat dipahami sebagai cabang dari ilmu Al-Qur`an yang mendalami mengenai gejala-gejala dari Al-Qur`an, bukan mengenai teks Al-Qur`an. Gejala di sini dapat berupa benda, perilaku, nilai, budaya, tradisi dan rasa. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa *living Qur`an* adalah kajian dengan suatu upaya untuk memperoleh pengetahuan yang kokoh dan meyakinkan dari suatu budaya, praktik, tradisi, ritual, pemikiran, atau perilaku hidup di masyarakat yang terinspirasi dari ayat-ayat Al-Qur`an.¹

Heddy Shri Ahimsa-Putra mendefinisikan *The Living Qur`an* sebagai sebuah pernyataan yang bisa dimaknai dengan beragam. *Pertama*, bahwa pernyataan mengenai “*living Qur`an*” merujuk kepada Nabi Muhammad SAW, seperti yang diungkapkan dalam riwayat hadits oleh Aisyah r.a., yang menyatakan bahwa karakter Nabi Muhammad SAW. adalah cerminan dari Al-Qur`an. Artinya, Nabi Muhammad SAW. selalu berperilaku dan bertindak sesuai dengan ajaran yang terkandung dalam Al-Qur`an. Konsep ini sejalan dengan keyakinan umat Islam bahwa perilaku Nabi Muhammad SAW. mencerminkan interpretasi dari ajaran Al-Qur`an itu sendiri. Oleh karena itu, Nabi Muhammad SAW. dianggap sebagai perwujudan nyata dari Al-Qur`an yang hidup dalam bentuk seorang manusia.

Kedua, pernyataan *living Qur`an* juga mengacu kepada sebuah komunitas masyarakat yang dalam rutinitas dan kehidupan sehari-harinya menggunakan Al-Qur`an sebagai panduan utama. Masyarakat ini secara konstan mengikuti pedoman yang dijelaskan dalam Al-Qur`an dan menghindari larangan yang tercantum di dalamnya. Akibatnya, kelompok masyarakat ini dapat dianggap sebagai manifestasi hidup dari ajaran Al-Qur`an, karena mereka mengaplikasikan prinsip-prinsip Al-Qur`an dalam kehidupan sehari-hari. Meskipun demikian, Heddy Shri Ahimsa mengungkapkan bahwa contoh nyata dari masyarakat semacam ini masih belum ada, karena realitas di komunitas-komunitas Muslim di mana saja masih mencakup bentuk-bentuk kehidupan masyarakat di mana tindakan, perilaku, dan aktivitas mereka belum sepenuhnya didasarkan pada ajaran Al-Qur`an. *Ketiga*, pernyataan *living Qur`an* juga berarti bahwa Al-Qur`an bukan hanya mushaf yang berwujud sekedar sebuah kitab saja, akan tetapi

¹ Ahmad `Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur`an-Hadis: Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi*, Ciputat: Maktabah Darus-Sunnah, 2019, hal. 20-22.

merupakan “kitab yang hidup”, yang artinya ajarannya terefleksikan dalam kehidupan sehari-hari umat Islam dengan cara yang sangat nyata dan konkret, dan bervariasi tergantung pada berbagai aspek kehidupan yang dijalani mereka.²

Sementara menurut Sahiron Syamsuddin sebagaimana dikutip oleh Mansyur, mengindikasikan bahwa yang dikatakan dengan *living Qur`an* merujuk pada teks Al-Qur`an yang ada dan hidup di dalam keseharian masyarakat, sementara pendekatan formalisasi hasil penafsiran tertentu dalam masyarakat disebut sebagai *living tafsir*. Kemudian, yang dimaksudkan dengan “teks Al-Qur`an yang hidup di dalam masyarakat” merujuk pada cara di mana masyarakat merespons teks Al-Qur`an dan interpretasi seseorang terhadapnya. Respon masyarakat dalam konteks ini mengacu pada bagaimana Al-Qur`an diterima dan diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari, seperti praktik membaca surah atau ayat tertentu dalam acara-acara seremonial sosial dan keagamaan.³

Kajian *living Qur`an* mengacu pada cara suatu komunitas masyarakat menanggapi Al-Qur`an. Kajian ini mengubah pandangan tafsir dari yang semula bersifat eksklusif menjadi lebih inklusif dan mendorong partisipasi masyarakat. Pendekatan ini didasarkan pada pemahaman fenomenologis, sosiologis, antropologis, serta analisis disiplin ilmu sosial-humaniora dan beberapa bidang ilmu lainnya.⁴ *Living Qur`an* ditujukan untuk menanggapi tantang respon masyarakat Muslim menghadapi realitas kehidupan sehari-hari, dengan mempertimbangkan budaya dan interaksi sosial mereka. Jadi, bagaimana pun bentuk ekspresi yang dilakukan masyarakat untuk memberikan *reward* (apresiasi), pemuliaan, dan cara mengagungkan Al-Qur`an dengan harapan memperoleh pahala dan keberkahan dari Al-Qur`an itu sendiri sebagaimana keyakinan umat Islam akan beragamnya fungsi yang dimiliki dan dimanfaatkan dari Al-Qur`an. Oleh karena itu, meskipun makna dalam sebuah ayat mungkin serupa, tetapi cara masyarakat menyampaikan dan memaknai Al-Qur`an sangat beragam.⁵

Kesimpulan yang dapat diperoleh dari penjelasan sebelumnya ialah bahwa istilah “*living Qur`an*” merujuk pada suatu analisis akademis yang menyelidiki realitas sosial mengenai bagaimana ayat-ayat Al-Qur`an diterapkan dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Muslim melalui berbagai bentuk respons terhadap ayat-ayat tersebut. Pendekatan ini

² Heddy Shri Ahimsa-Putra, “The Living Al-Qur`an: Beberapa Perspektif Antropologi,” dalam *Jurnal Walisongo* Vol. 20 No. 1, 2012, hal. 236-237.

³ M. Mansyur, *et.al.*, *Metodologi Penelitian Living Qur`an dan Hadis*, Yogyakarta: TH Press, 2007, hal. xiv.

⁴ Ahmad Farhan, “Living Al-Qur`an Sebagai Metode Alternatif dalam Studi Al-Qur`an,” dalam *Jurnal El-Afkar* Vol. 6 No. 11, 2017, hal. 94-95.

⁵ M. Mansyur, *et.al.*, *Metodologi Penelitian Living Qur`an dan Hadits*, ..., hal.49.

berfokus dari implementasi praktis ke dalam teks Al-Qur`an, bukan sebaliknya dari teks menuju implementasi praktis. Dengan kata lain, yang diteliti adalah fenomena dan gejala dari Al-Qur`an yang terjadi dalam masyarakat, bukan kajian tentang isi ayat-ayat Al-Qur`an itu sendiri.

2. Lintasan Sejarah *Living Qur`an*

Berbicara tentang konsep *living Qur`an* secara alami membawa kita kepada eksplorasi tentang hakikat Al-Qur`an itu sendiri. Tak dapat disangkal bahwa interaksi manusia dengan Al-Qur`an telah berlangsung sejak awal kali Al-Qur`an diturunkan ke bumi. Sebagaimana perkembangan ilmu-ilmu Al-Qur`an lainnya, bidang ilmu *living Qur`an* juga mengalami evolusi sejak zaman Nabi Muhammad SAW. hingga masa sekarang. Meskipun istilah *living Qur`an* belum digunakan pada masa itu. Berikut ini sedikit banyaknya uraian mengenai perkembangan historis *living Qur`an*.

a. *Living Qur`an* Masa Kenabian

Sebenarnya jika kita menilik sejarah awal interaksi manusia dengan Al-Qur`an, tentu saja telah terjadi sejak masa Nabi Muhammad SAW. yang merupakan orang pertama yang berinteraksi dengan Al-Qur`an dan melakukan praktik *living Qur`an*. Hal ini terbukti dengan adanya tindakan pengobatan dengan cara merukiah (*ruqyah*) atau mengobati diri sendiri maupun orang lain dengan menggunakan ayat-ayat Al-Qur`an.⁶ Terdapat juga riwayat yang mencatat bahwa Nabi Muhammad SAW. pernah mengobati penyakit melalui tindakan rukiah dengan menggunakan Surah Al-Fatihah, atau menolak efek sihir dengan membacakan Surah Al-Mu`awwidzatain (Al-Falaq dan Al-Naas).⁷

M. Ulil Abshor mencatat bahwa pembacaan Al-Qur`an memiliki orientasi dan motivasi yang lebih dari sekadar tujuan ibadah, petunjuk, dan justifikasi. Al-Qur`an juga mendorong setiap individu yang membacanya untuk menemukan pemahaman khusus, seperti sistem teologis tertentu, yang kemudian tercermin dalam tindakan sehari-hari mereka. Seiring dengan pendekatan membaca yang diilustrasikan oleh motivasi ini, jika kita melihat ke dalam sejarah awal Islam, konsep awal dari *living Qur`an* sudah ada dan hampir dipraktikkan setiap hari pada masa Nabi Muhammad SAW. dan para sahabat. Salah satu contoh yang bisa dicontoh dalam konteks ekspresi bacaan ayat-ayat Al-Qur`an yang memiliki motif petunjuk praktis adalah cerita tentang Abdullah bin Mas'ud, seorang sahabat Nabi Muhammad Saw. dan seorang penulis serta tafsir Al-Qur`an pada zamannya. Pada saat

⁶ Didi Junaedi, "*Living Qur`an*: Sebuah Pendekatan Baru dalam Kajian Al-Qur`an (Studi Kasus di Pondok Pesantren As-Siroj Al-Hasan Desa Kalimukti Kec. Pabedilan, Kab. Cirebon)," dalam *Journal of Qur`an and Hadits Studies* Vol. 4 No. 2, 2015, hal. 176.

⁷ Hamam Faizin, "Mencium dan Nyunggi Al-Qur`an Upaya Pengembangan Kajian Al-Qur`an Melalui *Living Qur`an*," dalam *Jurnal Shuf* Vol. 4 No.1, 2011, hal. 27.

beliau sakit menjelang akhir hayatnya, ada inisiatif dari Abu Bakar untuk membantu, namun Abdullah bin Mas'ud menolak dengan mengatakan, "Maaf, saya tidak butuh itu. Karena, sepeninggalku kelak, aku telah mengajarkan suatu surah Al-Qur'an kepada putra-putriku yang (jika dibaca secara intensif oleh mereka) tidak akan bisa ditimpa kefakiran selamanya, yaitu Surah Al-Waqi'ah".⁸

Ahmad 'Ubaydi juga mengungkapkan bahwa jika dilihat dari perspektif ilmiah dan akademis, sejarah Living Qur'an dimulai dengan pengetahuan tentang Sunnah Nabi, atau lebih tepatnya pengetahuan mengenai *af'al al-Nabi*. Tindakan, perilaku, dan amalan Nabi yang kemudian dicatat oleh para sahabat menjadi *hadits fi'il*, yang pada dasarnya adalah sunnah itu sendiri. Dalam studi mengenai *sunnah fi'liyah* terdapat dasar hukum dari Al-Qur'an tentang peran Nabi sebagai *uswah hasanah* atau contoh yang baik. Ini berarti bahwa semua tindakan Nabi adalah teladan bagi kita, dan oleh karena itu seharusnya juga menjadi tindakan yang kita lakukan. Tindakan-tindakan Nabi Muhammad SAW. ini lah yang disebut sebagai *living Qur'an*.⁹ Pernyataan ini juga sejalan sebagaimana yang telah dikategorikan oleh Heddy Shri Ahimsa-Putra bahwa *living Qur'an* tersebut adalah sosok Nabi Muhammad SAW.¹⁰

b. *Living Qur'an* Masa Sahabat

Kenyataannya, para sahabat telah melakukan pendekatan ilmiah dan pengamatan langsung terhadap *living Qur'an* untuk pertama kalinya. Mereka memperoleh pemahaman agama melalui apa yang mereka lihat dan alami secara pribadi saat berinteraksi dengan Nabi. Sering juga mereka mengajukan pertanyaan kepada Nabi tentang hal-hal tersebut, kemudian mengambil catatan dan mengubahnya menjadi hadis *fi'li*. Pendekatan yang diterapkan oleh para sahabat hampir mirip dengan metode observasi partisipatif dan wawancara mendalam (*in-depth interview*) untuk menghimpun data dalam penelitian lapangan. Para sahabat secara aktif terlibat dalam kajian dan kegiatan sehari-hari bersama Nabi Muhammad SAW.¹¹

Tindakan *living Qur'an* yang dilakukan oleh para sahabat dapat dilihat dalam bentuk pengamatan mereka terhadap Nabi Muhammad SAW. Sebagai contoh, ketika Nabi menggunakan cincin, para sahabat dengan

⁸ M. Ulil Abshor, "Resepsi Al-Qur'an Masyarakat Gemawang Mlati Yogyakarta," dalam *Jurnal QOF* Vol. 3 No. 1, 2019, hal. 42.

⁹ Ahmad 'Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an-Hadis: Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi*, ..., hal. 108.

¹⁰ Heddy Shri Ahimsa-Putra, "The Living Al-Qur'an: Beberapa Perspektif Antropologi," dalam *Jurnal Walisongo*, ..., hal. 236.

¹¹ Ahmad 'Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur'an-Hadis: Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi*, ..., hal. 111.

antusias mengikuti dan juga memakai cincin. Begitu pula ketika Nabi melepaskan cincinnya, para sahabat juga dengan cepat melepas cincin mereka. Namun, terdapat situasi di mana ketetapan yang diberikan oleh Nabi Muhammad SAW. menimbulkan perbedaan pendapat di antara sahabat. Misalnya, terjadi perbedaan dalam memahami instruksi Nabi tentang tayamum saat dalam perjalanan. Saat itu, Nabi Muhammad SAW. menyatakan bahwa mereka tidak perlu melaksanakan salat Asar kecuali setelah mencapai perkampungan Bani Quraizhah.

Namun, ketika para sahabat berada di tengah perjalanan, muncul perbedaan pendapat. Beberapa sahabat memilih untuk tetap melaksanakan salat Asar sesuai waktunya, meskipun masih dalam perjalanan dan bertentangan dengan instruksi Nabi. Di sisi lain, sebagian sahabat lainnya tetap setia pada petunjuk Nabi Muhammad SAW. Mereka menunda salat Asar sampai tiba di perkampungan Bani Quraizhah, bahkan jika waktu salat Asar telah berlalu. Kehal ini kemudian menjadi bahan diskusi di antara sahabat, dengan tujuan untuk memahami tindakan mana yang lebih tepat. Nabi dengan bijak merespon pertanyaan ini dan memberikan pandangan yang mendalam.¹²

c. *Living Qur`an* Masa Tabiin

Pembuktian ilmiah mengenai sejarah *living Qur`an* masa tabiin adalah amal ahli Madinah, yang populer di kalangan ilmu *ushul fiqh*. Malik bin Anas (93-179 H) yang mengusung dan menjadikan amal ahli Madinah sebagai hujjah atau sebagai sumber dari hukum Islam.¹³

Praktik atau adat istiadat yang dilakukan oleh penduduk Madinah pada awal zaman Islam dikenal sebagai Amal ahli Madinah. Malik bin Anas meyakini bahwa pada zamannya, adat istiadat yang ada di Madinah masih merupakan adat istiadat yang berasal dari zaman kenabian dan memiliki kesinambungan asli. Menurut pandangan Malik, tradisi yang dianut oleh warga Madinah adalah warisan dari adat istiadat kenabian yang telah dilakukan secara turun-temurun sejak zaman Nabi Muhammad SAW.

Artinya, Nabi Muhammad SAW. membentuk Madinah dengan segenap tradisinya. Sahabat yang merupakan saksi sejarah pun melestarikannya di Madinah. Anak-anak sahabat juga demikian, masih diyakini melestarikan tradisi Nabi Muhammad SAW. yang ditanamkan kepada ayah mereka. Hingga sampai kepada generasi Malik bin Anas yang merupakan anak seorang dari generasi tabiin. Hodgson menyebut Madinah

¹² Ahmad 'Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur`an-Hadis: Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi*, ..., hal. 70.

¹³ Yasin Duton, *The Origins of Islamic Law: The Qur`an, the Muwatta' and The Median Amal*, dalam Ahmad 'Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur`an-Hadis: Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi*, ..., hal. 116.

pada masa itu sebagai “kota perawan”, karena masih benar-benar asli melestarikan tradisi Nabi Muhammad Saw.¹⁴

Berdasarkan teori ahli Madinah ini dapat diketahui mengenai pola interaksi masyarakat pada masa tabiin saat itu dengan Al-Qur`an. Berdasarkan teori ini pula dapat diketahui bagaimana pemahaman, pengamalan serta penggunaan teks suci pada masa-masa awal.

d. *Living Qur`an* Masa Kontemporer dan Pengkodifikasian Ilmu *Living Qur`an*

Beberapa pemuka yang pertama kali diidentifikasi sebagai pengusung dan pengembang model pendekatan *living Qur`an* meliputi Neal Robinson, Kristena Nelson, Farid Essack, dan Nasr Hamid Abu Zayd. Para tokoh inovatif ini telah mengemukakan konsep-konsep yang memperluas ruang lingkup pemahaman terhadap Al-Qur`an. Namun, meskipun demikian, mereka belum secara eksplisit memberikan nama resmi untuk pandangan tersebut. Oleh karena itu, proses menuju pengakuan resmi sebagai cabang ilmu yang mandiri masih memerlukan waktu yang signifikan.

Hingga kemudian, istilah *living Qur`an* pertama kali dikemukakan oleh Fazlur Rahman, demikian yang diungkapkan oleh Alfatih Suryadilaga. Meskipun Fazlur Rahman menggunakan istilah tersebut untuk merujuk pada sunnah non-verbal yang juga dikenal sebagai *living tradition*.¹⁵ Meskipun demikian, konsep awal dari disiplin ilmu yang dikenal sebagai *living Qur`an* diperkenalkan oleh Barbara Dali Metcalf dalam penelitiannya mengenai “*Living Hadis in The Tablighi Jamaat*” yang ditulis pada tahun 1992.¹⁶

Meskipun pada awalnya, konsep *living Qur`an* bermula dari penelitian Al-Qur`an yang dilakukan oleh individu non-Muslim, namun respon para pengkaji Al-Qur`an yang berasal dari kalangan Muslim terhadap kajian ini sangat positif. Mereka mengakomodasi konsep *living Qur`an* ke dalam ranah studi Al-Qur`an, sebagai bagian dari bidang pengamatan yang dilakukan oleh para peneliti Al-Qur`an kontemporer.¹⁷ Kemudian pada tahun 2005, konsep *living Qur`an* mulai muncul dan diperkenalkan hingga populer di Indonesia.¹⁸

¹⁴ Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam: Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia Masa Klasik Islam*, (terj.) R. Mulyadhi Kartanegara, dalam Ahmad ‘Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur`an-Hadis: Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi, ...*, hal. 117.

¹⁵ Ahmad ‘Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur`an-Hadis: Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi, ...*, hal. 137.

¹⁶ Ahmad ‘Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur`an-Hadis: Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi, ...*, hal. 152.

¹⁷ M. Mansyur, *et.al., Metodologi Penelitian Living Qur`an dan Hadis...*, hal. 9

¹⁸ Ahmad ‘Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur`an-Hadis: Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi, ...*, hal. 156.

3. Objek Kajian *Living Qur`an*

Objek adalah suatu entitas benda yang menjadi fokus atau tujuan tertentu. Sementara itu, kajian merujuk pada pemeriksaan atau analisis suatu topik yang perlu dipelajari atau diselidiki. Salah satu aspek signifikan dalam suatu disiplin ilmiah adalah pertimbangan terhadap objek kajiannya. Dalam konteks ini, dalam pandangan yang diuraikan oleh Ahmad ‘Ubaydi Hasbillah, objek kajian dari ilmu *living Qur`an* dapat dikategorikan menjadi dua jenis.

a. Objek Material Ilmu *Living Qur`an*

Objek material merujuk pada objek yang memiliki wujud fisik atau materi. Dalam bidang filsafat, objek material mencakup semua hal yang ada atau mungkin ada, baik yang dapat diamati secara nyata maupun yang tidak dapat diamati. Objek material yang dapat diamati disebut sebagai objek empiris, sementara yang tidak terlihat oleh mata disebut sebagai objek metafisis. Jika dilihat dari kacamata ilmu Al-Qur`an, objek materialnya adalah Kalam Allah SWT. dan Mushaf Al-Qur`an.

Dalam ilmu *living Qur`an*, objek materialnya adalah representasi ayat-ayat Al-Qur`an dalam bentuk non-teks. Representasi ini bisa berupa karya seni visual seperti poster atau pajangan, media audio visual, atau karya seni budaya, serta dalam bentuk pemikiran yang diwujudkan dalam tindakan manusia. Sebagai contoh, kaligrafi yang mengandung ayat-ayat Al-Qur`an. Meskipun jenis-jenis gaya tulisan (*khat*) yang digunakan dalam kaligrafi tidak diatur secara spesifik dalam Al-Qur`an, setiap gaya tulisan memiliki nilai seni dan budaya tersendiri dalam menyampaikan pesan Al-Qur`an dengan ciri khas artistiknya.

Salah satu aspek ilmu Al-Qur`an yang dikenal sebagai ilmu *rasm* mencakup aturan dan norma penulisan Al-Qur`an yang mengikuti standar mushaf ‘Utsmani yang telah disepakati oleh para ulama. Meskipun norma-norma tersebut menjadi pedoman dalam mengedit naskah Al-Qur`an, ilmu *rasm* tidak membahas tentang gaya tulisan atau kaligrafi yang digunakan.¹⁹

b. Objek Formal Ilmu *Living Qur`an*

Objek formal merupakan suatu metode atau paradigma dalam mengambil kesimpulan dari objek material. Dalam pengertian lain, objek formal adalah perspektif khusus dalam mengamati objek material, yang dilakukan melalui pertanyaan inti dan pendekatan khusus. Ini juga dapat diartikan sebagai bagian tertentu dari objek material yang dianalisis dari sudut pandang dan metode tertentu.²⁰

¹⁹ Ahmad ‘Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur`an-Hadis: Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi, ...*, hal. 49-52.

²⁰ B. Arief Sidharta, *Pengantar Logika: Sebuah Langkah Pertama Pengenalan Medan Telaah*, Bandung: Refika Aditama, 2008, hal. 3.

Dalam konteks ilmu Al-Qur`an, objek formal adalah ayat-ayat yang terdapat dalam mushaf. Kemudian, pendekatan objek formal menggunakan kaidah-kaidah *ushul fiqh*, menghasilkan ilmu *ushul fiqh* dengan hasil akhir berupa ilmu fikih. Para ahli fikih akan menggunakan pendekatan hukum sebagai objek formal untuk menganalisis ayat-ayat Al-Qur`an. Sebagai contoh lain, dalam ilmu hadits, objek materialnya adalah sabda Nabi Muhammad SAW. yang tertulis dalam berbagai literatur hadits. Namun, dengan pendekatan kebahasaan sebagai objek formal, hal ini menjadi bagian dari ilmu bahasa (hadits).

Dalam ilmu *living Qur`an*, objek formalnya adalah perspektif menyeluruh terhadap bagaimana ayat-ayat Al-Qur'an muncul dalam bentuk non-teks. Misalnya, melalui sudut pandang sosiologi, objek materialnya adalah perilaku masyarakat dalam meresepsi, mengartikan, dan menerapkan ayat-ayat Al-Qur`an. Inilah yang disebut sebagai *living Qur`an*. Jadi, objek formal dalam ilmu *living Qur`an* mencakup berbagai hal seperti seni, tradisi, adat, ritual, ilmu pengetahuan dan teknologi, sosiologi, psikologi, dan lainnya. Yang menjadi fokus adalah aspek kebendaan, kemasyarakatan, dan kemanusiaan, bukan sekadar teks atau tulisan.²¹

4. Ruang Lingkup Kajian *Living Qur`an*

Klasifikasi mengenai ruang lingkup kajian *living Qur`an* yang dibahas oleh Ahmad `Ubaydi Hasbillah dibagi menjadi tiga, yaitu lingkup kebendaan, lingkup kemanusiaan dan lingkup kemasyarakatan. Objek utama dalam kajian Al-Qur`an adalah teks verbalisasi wahyu Allah SWT. itu sendiri. Teks ini dapat diselidiki dari berbagai sudut, seperti aspek membaca, penulisan, analisis sejarah, interpretasi, serta penerapan atau tingkah laku terhadap Al-Qur`an. Bagian terakhir ini menjadi fokus dalam bidang kajian *living Qur`an*. Perilaku individu dalam merespons dan memperlakukan teks suci ini, baik melalui penghormatan yang sakral maupun pengurangan kebermaknaan (desakralisasi), menjadi cakupan utamanya.

Secara teknis, oleh sebab itu, objek studi *living Qur`an* berhubungan dengan cara manusia berinteraksi dengan naskah Al-Qur`an, cara membacanya, dan juga implementasinya dalam kehidupan. Baik ini dalam dimensi pribadi maupun dalam lingkungan kelompok. Perlakuan terhadap naskah ini mencerminkan bentuk aktualisasi *living Qur`an* dalam bentuk tulisan. Dalam konteks ini, pendekatan *living Qur`an* yang mengarah pada cara pandang ini dapat dikenal sebagai *natural living Qur`an*, yang berarti penerapan Al-Qur`an dalam dimensi benda. Pendekatan semacam ini juga

²¹ Ahmad `Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur`an-Hadis: Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi*, ..., hal. 52-54.

dapat dijalankan melalui metode ilmiah, tanpa terbatas pada sudut pandang sosial dan humaniora semata.

Studi *living Qur`an* yang berfokus pada bacaan dan praktik individu dapat dibagi menjadi dua jenis, yaitu studi *living Qur`an* personal yang berfokus pada individu, dan studi *living Qur`an* dengan pendekatan ilmu humaniora. Sementara itu, studi *living Qur`an* yang melibatkan praktik komunal atau kelompok sebenarnya memiliki kesamaan dengan model kedua, yang menitikberatkan pada praktik individu. Namun, pada model ini, pendekatannya lebih berorientasi pada aspek sosial daripada humanistik. Studi *living Qur`an* dalam konteks kelompok sering kali termanifestasi dalam gerakan, organisasi masyarakat, atau bahkan dalam bentuk komunitas dan kelompok sosial.

Dalam analisis *living Qur`an*, konteks yang ada dalam suatu ayat, dibandingkan dengan situasi nyata di mana ayat tersebut diaplikasikan, tidak selalu identik atau bahkan tidak diharuskan untuk sama. Hal ini disebabkan oleh fakta bahwa dalam komunitas, penerapan *living Qur`an* cenderung memiliki tujuan khusus yang lebih praktis dan pragmatis, tidak selalu harus mengikuti norma-norma yang telah ditetapkan.²²

Ruang lingkup studi *living Qur`an* jika dilihat dari jenisnya, dapat dibagi menjadi tiga kategori yaitu dimensi materi, dimensi kemanusiaan, dan dimensi sosial. *Pertama*, dalam dimensi materi, fokus kajiannya adalah pada aspek fisik dan benda-benda yang terinspirasi dari Al-Qur`an. Contohnya termasuk seni membaca Al-Qur`an, kaligrafi, iluminasi, mushaf, stempel kalimat tauhid, logo kalimat tauhid, dan hal-hal sejenisnya. Semua ini dianalisis dari segi bentuk dan karakteristik fisiknya, bukan dari perspektif perilaku.

Kedua, dalam dimensi kemanusiaan, kajian difokuskan pada tindakan-tindakan yang meningkatkan nilai kemanusiaan. Objek kajiannya meliputi karakter-karakter muslim yang terinspirasi oleh Al-Qur`an. Contohnya seperti kegiatan menghafal Al-Qur`an, praktik rukiah dengan ayat-ayat, upaya untuk mengingat ayat-ayat, dan sejenisnya. *Ketiga*, dalam dimensi sosial, penelitian mengarah pada aspek-aspek sosial dan nilai-nilai budaya, tradisi, dan adat istiadat yang dipengaruhi oleh Al-Qur`an. Contohnya termasuk gerakan tradisi yasinan dan sejenisnya yang melibatkan praktik-praktik yang dilakukan secara bersama-sama dalam kelompok masyarakat.²³

Adapun dalam penelitian ini dapat dipastikan bahwa termasuk ke dalam jenis yang ketiga, yaitu mengkaji mengenai tradisi yang dilaksanakan

²² Ahmad `Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur`an-Hadis: Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi, ...*, hal. 58-63.

²³ Ahmad `Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur`an-Hadis: Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi, ...*, hal. 62-63.

oleh kelompok masyarakat petani, yang mana tradisi ini juga diinspirasi oleh Al-Qur`an dan di dalamnya terdapat upaya penghidupan ayat Al-Qur`an.

B. Motivasi

Motivasi menurut Bimo Walgito dapat dijelaskan sebagai "bergerak" atau *to move*. Dengan kata lain, motivasi adalah kekuatan internal dalam diri organisme yang mendorongnya untuk bertindak, merupakan dorongan utama.²⁴ Dalam konteks agama, Tayar Yusuf menggambarkan motivasi hampir sama dengan "niatan/niat" yaitu kecenderungan hati yang mendorong seseorang untuk melakukan tindakan tertentu. Dengan kata lain, motivasi pada dasarnya adalah keadaan internal dalam diri organisme yang mendorongnya untuk bertindak.

Ada banyak istilah yang dapat digunakan untuk merujuk pada motivasi, seperti kebutuhan (*need*), dorongan (*urge*), keinginan (*wish*), dan hasrat (*desire*). Secara umum, motivasi adalah keadaan dalam diri seseorang yang mendorong keinginan individu untuk melakukan aktivitas tertentu demi mencapai tujuan mereka. Motivasi ini adalah kekuatan yang mendorong individu untuk melakukan tindakan yang akan memenuhi kepuasan mereka.²⁵ Menurut Siagian, motivasi adalah daya dorong yang membuat anggota organisasi bersedia dan rela mengeluarkan kemampuan, keterampilan, tenaga, dan waktu untuk melaksanakan tugas dan tanggung jawab mereka demi mencapai tujuan yang telah ditetapkan sebelumnya.²⁶

Pernyataan dari Mc Donald bahwa motivasi adalah perubahan energi dalam diri suatu individu yang ditandai dengan timbulnya *feeling* dan didahului dengan tanggapan terhadap adanya tujuan. Terdapat tiga elemen penting yang ada dalam pernyataannya mengenai motivasi, yakni: 1) Motivasi adalah pemicu awal perubahan dalam tingkat energi individu manusia. Meskipun motivasi berasal dari dalam diri manusia, dampaknya akan tercermin dalam aktivitas fisik manusia. 2) Motivasi dicirikan oleh munculnya perasaan dan afeksi seseorang. Dalam konteks ini, motivasi terkait dengan aspek-aspek psikologis seperti perasaan dan emosi, yang dapat mempengaruhi perilaku manusia. 3) Motivasi akan muncul karena adanya tujuan. Dengan kata lain, motivasi pada dasarnya merupakan respons terhadap tujuan tertentu. Tujuan ini berkaitan dengan kebutuhan individu.²⁷

²⁴ Erjati Abas, *Magnet Kepemimpinan Kepala Madrasah Terhadap Kinerja Guru*. Jakarta: Elex Media Komputindo, 2017, hal. 80.

²⁵ T. Hani Handoko, *Manajemen*, Yogyakarta: BPFE, 2009, hal. 252.

²⁶ Erjati Abas, *Magnet Kepemimpinan Kepala Madrasah Terhadap Kinerja Guru, ...*, hal. 80.

²⁷ A.M. Sardiman, *Interaksi dan Motivasi Belajar Mengajar*, Jakarta: PT Rajagrafindo, 2011, hal. 73.

Abraham Maslow mengidentifikasi lima jenis kebutuhan yang menjadi pendorong seseorang untuk terdorong melakukan tindakan, yakni:

1. Kebutuhan fisiologis/*physiological needs*: Termasuk dalam kategori ini adalah kebutuhan seperti lapar, haus, kebutuhan seksual, perlindungan, dan kebutuhan fisik lainnya.
2. Kebutuhan rasa aman/*safety needs*: Hal ini mencakup keinginan untuk merasa aman dari bahaya baik secara fisik maupun emosional.
3. Kebutuhan sosial/*social needs*: Ini mencakup keinginan untuk merasakan kasih sayang, memiliki hubungan, diterima, dan menjalin persahabatan.
4. Kebutuhan penghargaan/*esteem needs*: Terdiri dari faktor penghargaan internal seperti rasa harga diri, otonomi, pencapaian, dan faktor penghargaan eksternal seperti status, pengakuan, dan perhatian.
5. Kebutuhan aktualisasi diri/*self-actualization needs*: Ini merujuk pada dorongan untuk menjadi yang terbaik sesuai dengan potensinya, melibatkan pertumbuhan, pencapaian penuh potensi, dan pemenuhan diri sendiri.²⁸

Sementara menurut Mc Clelland, ada tiga jenis kebutuhan yang mendorong seseorang menjadi termotivasi untuk bertindak, yaitu:

1. Kebutuhan pencapaian/*need for achievement*: Ini adalah dorongan untuk melebihi prestasi, mencapai standar-standar yang tinggi, dan berusaha keras untuk sukses. Individu yang memiliki kebutuhan pencapaian cenderung lebih suka dengan pekerjaan yang memerlukan tanggung jawab pribadi, umpan balik, dan tingkat risiko sedang.
2. Kebutuhan akan kekuasaan/*need for power*: Ini mencakup keinginan untuk memiliki pengaruh, menjadi berpengaruh, dan mengendalikan orang lain.
3. Kebutuhan afiliasi/*need for affiliation*: Ini adalah keinginan untuk membangun hubungan yang dekat dan ramah antara individu dengan individu lainnya.²⁹

C. Resepsi Al-Qur`an

Resepsi dalam KBBI berarti pertemuan resmi yang diadakan untuk menerima tamu pada sebuah pesta atau perjamuan.³⁰ Kata resepsi merupakan serapan dari Bahasa latin "*recipere*" yang berarti penerimaan. Dalam artian lebih jauh dapat diartikan bahwa yang berposisi penting dalam memberikan arti atau makna terhadap sebuah teks adalah pembaca, bukan pengarang. Sehingga resepsi bisa diartikan sebagai proses mengolah teks, cara-cara

²⁸ Danang Sunyoto, *et.al.*, *Perilaku Organisasional*, Jakarta: CAPS, 2011, hal. 27.

²⁹ Danang Sunyoto, *et.al.*, *Perilaku Organisasional*, ..., hal. 30.

³⁰ <https://kbbi.web.id/resepsi>, diakses pada 2 April 2023.

memberikan makna pada suatu teks agar pembaca bisa meresponsnya dan menimbulkan tanggapan dari pembaca terhadap teks tersebut.³¹

Adapun resepsi ayat Al-Qur`an merujuk pada tindakan menerima suatu ayat, atau lebih khususnya, menekankan bagaimana pembaca Al-Qur`an berperan dalam membentuk makna selama membaca teks. Sebabnya, suatu teks sebenarnya mendapatkan makna dan dampaknya ketika dibaca dan diterima oleh pembaca.

Penggunaan teori resepsi adalah bertujuan untuk mengkaji suatu teks dengan memusatkan perhatian pada tindakan dan respon pembaca suatu teks.³² Neal Robinson menyatakan mengenai penerimaan Al-Qur`an yang terjadi dalam komunitas Muslim, bahwa pada fenomena tertentu dalam sosial masyarakat Islam, Al-Qur`an tidak hanya diterima sebagai sebuah “salinan” pada mushaf, melainkan terwujud dalam ragam bentuk.³³ Penerimaan dan perwujudan inilah yang dikatakan sebagai resepsi masyarakat Muslim terhadap Al-Qur`an.

Ahmad Rafiq menjelaskan bahwa secara umum, resepsi mengacu pada tindakan penerimaan terhadap sesuatu. Namun, dalam konteks Al-Qur`an, resepsi mengacu pada cara orang menerima, merespons, memanfaatkan, dan menggunakan Al-Qur`an baik sebagai teks dengan struktur bahasa atau sebagai ayat-ayat yang dijadikan teks dengan makna tersendiri yang kemudian diartikan secara bebas.³⁴ Ada tiga bentuk resepsi terhadap Al-Qur`an. *Pertama*, resepsi eksegesis terkait dengan praktik menafsirkan, di mana Al-Qur`an dianggap sebagai teks berbahasa Arab dengan makna bahasa. *Kedua*, resepsi estetis mengartikan Al-Qur`an sebagai teks yang memiliki nilai estetis atau diterima secara estetis. Ini berarti Al-Qur`an bisa ditulis, dibaca, diucapkan, dan ditampilkan dengan cara yang indah. *Ketiga*, resepsi fungsional memandang Al-Qur`an sebagai sebuah kitab yang ditujukan bagi manusia untuk dimanfaatkan dalam mencapai tujuan tertentu, baik itu tujuan normatif maupun praktis, sehingga meresponsnya melahirkan sikap dan perilaku dari para pembaca.³⁵

Hans Gunther menjelaskan bahwa estetika resepsi dapat dijalankan melalui konkretisasi, yaitu dengan membuat perbedaan antara tujuan yang diinginkan dan tujuan yang tercapai. Tujuan pertama harus ditetapkan

³¹ Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode dan Teknik Penelitian Sastra*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008, hal. 165.

³² Adrika Fithrotul Aini, *Pengantar Kajian Living Al-Qur`an*, Lamongan: CV. Pustaka Djati, 2021, hal.56.

³³ Neal Robinson, *Discovering the Qur`an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*, London: SCM Press, 2003, hal. 21.

³⁴ Ahmad Rafiq, *The Reception of the Qur`an in Indonesia: a Case of Study of the Place of the Qur`an in a Non-Arabic Speaking Community, ...*, hal. 144.

³⁵ Ahmad Rafiq, *The Reception of the Qur`an in Indonesia: a Case of Study of the Place of the Qur`an in a Non-Arabic Speaking Community...*, hal. 147-156.

terlebih dahulu untuk mengungkapkan niat sebenarnya dari pengarang, sedangkan tujuan kedua untuk menggambarkan interpretasi pembaca. Proses resepsi di sini adalah hasil dari pengalaman intelektual yang timbul dari refleksi, interaksi, serta proses menerjemahkan dan memahami pembaca. Penting untuk dicatat bahwa resepsi tidak hanya fokus pada teks itu sendiri, melainkan pada bagaimana makna dari teks tersebut muncul. Jurij M. Lotmen dalam Mahayana menjelaskan bahwa karya sastra tidak berhenti pada teks saja, tetapi juga terdiri dari hubungan dengan hal-hal di luar teks.³⁶ Secara ringkas, dalam konteks ini, resepsi merujuk pada bagaimana Al-Qur`an berfungsi sebagai teks yang diterima, serta bagaimana masyarakat merespons penggunaan Al-Qur`an dalam tradisi.³⁷

Sam D. Gill membahas tentang dua aspek dalam menganalisis studi terhadap teks kitab suci, yaitu dimensi horizontal dan dimensi vertikal:

1. Dimensi horizontal

Dimensi horizontal, yang juga disebut sebagai dimensi data, adalah suatu metode pendekatan yang terkait dengan berbagai bidang yang mengatur batasan wacana keagamaan. Dimensi ini menentukan jenis data yang akan diambil dalam pelaksanaan studi tersebut. Data ini umumnya dibagi menjadi dua kategori, yaitu data tertulis dan data tak tertulis atau tindakan. Penafsiran ini pada umumnya berlaku untuk setiap perilaku wacana keagamaan yang terkait dengan kondisi penganutnya, baik itu pada kelompok yang tidak melek huruf (non-literat) maupun kelompok melek huruf (literat).

2. Dimensi vertikal

Dimensi vertikal merupakan dimensi yang terkait dengan pendekatan interpretatif dalam studi atau metode hermeneutik yang digunakan. Pendekatan interpretatif ini berawal dari usaha untuk menemukan penjelasan terhadap peristiwa atau budaya yang sedang diteliti, dengan berdasarkan pada perspektif dan pengalaman orang yang sedang diteliti. Gill kemudian membagi dimensi vertikal ini lagi menjadi dua aspek berikut:

a. Aspek Informatif

Aspek informatif berkaitan dengan bagaimana pengikut agama menghargai teks suci mereka dengan menggali maknanya dari segi isi yang terkandung di dalamnya. Aspek ini tercermin dalam peran teks suci sebagai dokumen di mana seseorang memperoleh

³⁶ Maman S. Mahayana, *Kitab Kritik Sastra*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2015, hal. 144.

³⁷ Ahmad Rafiq, *The Reception of the Qur`an in Indonesia: a Case of Study of the Place of the Qur`an in a Non-Arabic Speaking Community*, ..., hal. 144.

informasi langsung dari teks tersebut. Dalam konteks ini, penelitian terhadap teks suci ditempatkan sebagai suatu hal yang dibaca, dipahami, dan diterapkan.

b. Aspek Performatif

Aspek performatif mencerminkan simbolisme dari para penganutnya dalam mengekspresikan keyakinan mereka yang dapat muncul dari dimensi eksternal teks suci. Aspek ini tercermin dari peran teks suci sebagai objek atau simbol dalam ritual keagamaan. Dalam aspek ini, penelitian terhadap teks suci menempatkan teks suci sebagai sesuatu yang 'diperlakukan'.³⁸

Sebagai objek penerimaan, Al-Qur`an tidak sepenuhnya identik dengan teks sastra, tetapi juga kadang kala juga tersusun dalam struktur seperti karya sastra. Mengesampingkan pembahasan Al-Qur`an sebagai Firman Tuhan yang merupakan pembahasan berbasis keimanan dalam perspektif sosiologis, Al-Qur`an sebagai kitab suci mengundang tidak hanya tanggapan struktural terhadap komposisinya, tetapi juga tindakan meyakinkannya sebagai kitab suci. Secara teologis, pembaca Al-Qur`an yang dimaksud adalah semua umat manusia, yang secara sosiologis juga harus menjadi pembaca tersiratnya. Oleh karena itu, pembaca tidak lepas sama sekali dari struktur Al-Qur`an untuk menjadikannya bermakna. Pada saat yang sama, pembaca mungkin memiliki perspektifnya sendiri tentang makna Al-Qur`an, yang sampai batas tertentu juga didorong oleh struktur Al-Qur`an.

Selain itu, Al-Qur`an sebagai kitab suci bukan hanya teks tertulis, tetapi juga teks bacaan yang dapat menyusun "struktur" selain yang tertulis. Konsekuensinya, ia juga dapat memancing perspektif makna yang berbeda dalam strukturnya atau dalam pikiran pembacanya. Dalam kerangka konseptual ini, penerimaan Al-Qur`an dapat berkisar dari struktur teks tertulis hingga teks yang dibacakan, dari pembaca yang sangat didorong oleh struktur teks hingga struktur teks yang lebih longgar.³⁹

Al-Qur`an sebagai objek penerimaan tidak seluruhnya sama dengan teks sastra, tetapi terkadang juga memiliki susunan seperti karya sastra. Jika kita tidak mempertimbangkan aspek Al-Qur`an sebagai Firman Tuhan, yang merupakan sudut pandang berdasarkan keyakinan dalam perspektif sosial, Al-Qur`an sebagai kitab suci mengundang tanggapan bukan hanya terhadap strukturnya, tetapi juga mengundang tindakan meyakini sebagai kitab suci. Dari sudut pandang teologis, semua manusia bisa menjadi

³⁸ Sam D. Gill, *Nonliterate Traditions and Holy Book*, dalam Frederick M. Denny dan Rodney L. Taylor (ed), *The Holy Book in Comparative Perspective*, Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1993, hal. 234-235.

³⁹ Ahmad Rafiq, *The Reception of the Qur`an in Indonesia: a Case of Study of the Place of the Qur`an in a Non-Arabic Speaking Community*, ..., hal. 146-147.

pembaca yang dimaksud dalam Al-Qur`an, yang dari segi sosial juga diharapkan menjadi pembaca tersiratnya.

Oleh karena itu, pembaca tidak dapat dilepaskan sepenuhnya dari struktur Al-Qur`an agar dapat memberikan makna. Pada saat yang sama, pembaca mungkin memiliki interpretasi mereka sendiri mengenai makna Al-Qur`an, yang dalam beberapa hal juga dipengaruhi oleh struktur Al-Qur`an itu sendiri. Selain itu, Al-Qur`an sebagai kitab suci bukan hanya merupakan teks tertulis, tetapi juga teks yang dibacakan yang dapat membentuk "struktur" di samping teks tertulis. Akibatnya, ini juga bisa memunculkan berbagai perspektif makna dalam struktur tersebut atau dalam pikiran pembacanya. Dalam kerangka konsep ini, penerimaan Al-Qur`an dapat berjalan mulai dari pemahaman terhadap struktur teks tertulis hingga teks yang diucapkan, dari pembaca yang sangat dipengaruhi oleh struktur teks hingga struktur teks yang lebih fleksibel.

Jika kita melihat resepsi dalam konteksnya, teori resepsi dapat dijelaskan sebagai suatu studi yang melibatkan tanggapan pembaca terhadap ayat-ayat Al-Qur`an. Respon dan tanggapan tersebut meliputi hal-hal seperti: 1) Bagaimana umat Muslim menafsirkan ayat-ayat tersebut; 2) Bagaimana umat Muslim menerapkan nilai dan ajaran yang terkandung dalam ayat-ayat tersebut, dan; 3) Bagaimana umat Muslim berinteraksi dengan ayat-ayat tersebut (baik dalam membaca, mengucapkan, dan sebagainya).⁴⁰

D. Interpretasi Kebudayaan

Upaya memahami makna yang terdapat dalam sebuah tradisi yang dijalankan pada penelitian ini, menggunakan teori interpretasi kebudayaan dari Clifford Geertz. Dalam buku *The Interpretation of Cultures* yang ditulis oleh Geertz, dijelaskan bahwa untuk memahami arti suatu budaya, langkahnya adalah dengan mengungkapkan ide-ide yang terkait dengan maknanya. Geertz memulai teorinya dengan membicarakan tentang paradigma, yang pada konteks ini merujuk pada simbol-simbol suci yang berperan dalam menggabungkan pandangan hidup khas (etos) dari suatu kelompok sosial.⁴¹ Simbol-simbol ini mencakup karakteristik, suasana hati, nada, moral, estetika, dan kualitas hidup mereka, semuanya dilihat melalui perspektif pandangan dunia yang merupakan konsep komprehensif tentang kerangka tatanan.

Etos sebagaimana menurut pendapat Hugo merupakan kumpulan nilai-nilai dan pemikiran dasar, sentimen terkait realitas dalam budaya

⁴⁰ Nur Huda, *et.al.*, "Living Quran: Resepsi Al-Qur`an Di Pondok Pesantren Al-Husna Desa Sidorejo Pamotan Rembang," dalam *Jurnal Al-Munqidz: Jurnal Kajian Keislaman* Vol 8 No. 3, Desember 2020: 358-376, hal. 361.

⁴¹ <https://kbbi.web.id/etos>, Diakses pada 08 Januari 2023.

tertentu, atau motivasi dasar yang ada dalam karakter suatu budaya. Sementara itu, Collins berpendapat bahwa etos adalah kumpulan ide, perasaan, dan ciri-ciri dari sekelompok manusia. Etos juga mencerminkan sikap batin yang tetap, termasuk di dalamnya aspek-aspek tekanan moral tertentu.⁴²

Budaya adalah pola makna atau konsep yang tersembunyi dalam simbol-simbolnya. Melalui simbol-simbol ini, masyarakat memahami kehidupan dan mengungkapkan pemahaman mereka tentangnya. Simbol-simbol ini juga mencerminkan emosi dan motivasi yang kuat, mudah menyebar, dan tahan lama dalam individu, sehingga membentuk ide tentang suatu kerangka eksistensi. Ide ini dihiasi dengan semacam kebenaran faktual, dan akhirnya emosi serta motivasi ini akan muncul sebagai suatu realitas yang unik. Dalam pandangan Geertz, simbol atau sistem simbol dalam suatu masyarakat memiliki peran penting dalam mendefinisikan agama. Simbol-simbol ini, di satu sisi, merupakan hasil kreasi masyarakat itu sendiri, namun pada saat yang sama, juga memiliki pengaruh besar terhadap kehidupan masyarakat. Simbol-simbol ini dianggap suci, memiliki norma, dan memiliki kekuatan yang signifikan dalam memberikan sanksi.⁴³

Agama sebagai bagian dari sistem kebudayaan mengandung makna sebagai simbol atau tindakan simbolis yang memiliki kapasitas untuk menghasilkan emosi dan dorongan yang kuat, dengan kemampuan untuk menyebar dengan mudah dan menancap dalam individu tanpa mudah lenyap. Ini dicapai dengan cara membentuk pandangan tentang tatanan umum eksistensi dan mengaitkan pandangan tersebut dengan aura yang nyata, yang dikenal sebagai "aura faktual". Pada akhirnya, emosi dan dorongan ini akan menjadi suatu kenyataan yang unik.⁴⁴ Istilah "aura faktual" yang digunakan oleh Geertz merujuk pada suasana hati, perasaan paling dalam dari hati, jiwa, dan bahkan pikiran individu yang beragama. Perasaan ini seolah-olah bersatu, berinteraksi, dan bahkan menyatu dengan kekuatan metafisik, ilahi, dan supernatural. Perasaan ini memiliki kekuatan yang sangat kuat dan berpengaruh pada seluruh aspek eksistensi manusia, terutama pada mereka yang memiliki keyakinan beragama.

Menurutnya, pengalaman dan perasaan yang unik inilah yang menjadi faktor utama yang membawa manusia menuju pelaksanaan ritus. Dalam ritus, perilaku menjadi suatu hal yang memiliki nilai sakral, keyakinan terhadap konsep-konsep keagamaan menjadi lebih kuat, dan keyakinan tersebut terbukti berhasil sebagai tujuan keagamaan. Dalam

⁴² Amri Marzali, *Antropologi dan Pembangunan Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2009, hal. 88-89.

⁴³ Clifford Geertz, *Tafsir Kebudayaan*, Yogyakarta: Kanisius, 1992, hal. 4-5.

⁴⁴ Clifford Geertz, *Tafsir Kebudayaan*, Yogyakarta: Kanisius, 1992, hal. 90.

bentuk seremonial seperti ini, suasana emosi dan motivasi yang dipicu oleh simbol-simbol seperti pengulangan mitos, ramalan, atau penghiasan makam, serta konsep-konsep umum tentang eksistensi yang diwakili oleh simbol-simbol tersebut, saling berinteraksi dan memperkuat satu sama lain. Dalam ritus, pemahaman tentang dunia yang dialami dan dunia yang dibayangkan menyatu melalui penggunaan simbol-simbol, menghasilkan perubahan yang mengagumkan. Meskipun ritus mungkin terlihat otomatis atau mengikuti konvensi yang kuat, mereka melibatkan perpaduan kompleks dari simbol-simbol etika dan pandangan dunia. Dalam konteks ritus, terjadi pertemuan yang panjang antara beragam suasana emosi dan motivasi manusia dengan konsep-konsep metafisika.⁴⁵

Nilai-nilai sosial didukung oleh simbol atau sistem simbol dalam membentuk pandangan dunia di mana nilai-nilai itu ada. Atau sebaliknya, sistem simbol memiliki kemampuan untuk melawan keberadaan nilai-nilai tersebut. Agama menggambarkan kreativitas manusia dalam membentuk gambaran tentang realitas. Dalam pandangan ini, Geertz mengutip Max Weber yang menyatakan bahwa “peristiwa-peristiwa itu tidak hanya terjadi di sana, melainkan peristiwa-peristiwa tersebut mempunyai sebuah makna dan terjadi karena sebuah makna. Jenis simbol atau sistem simbol yang dipandang masyarakat sebagai sesuatu yang sakral sangat bervariasi misalnya, ritus inisiasi di antara orang-orang Australia, cerita-cerita filosofis di antara orang-orang Maori, kisah-kisah heroik di pentas wayang di Jawa, dan ritus-ritus keji kurban manusia di antara orang-orang Aztec.

Semua pola-pola ini bagi masyarakat menjelaskan apa yang mereka ketahui tentang kehidupan. Sistem simbol adalah media bagi manusia dalam memaknai sesuatu, memproduksi dan mengubah makna. Lewat simbol-simbol (bahasa, benda, wacana, gambar, dan peristiwa), kita dapat mengungkapkan pikiran, konsep, dan ide-ide kita tentang sesuatu. Makna sangat tergantung dari cara kita mempresentasikannya. Dengan membedah simbol-simbol yang ada, maka akan terlihat jelas proses pemaknaan, penilaian dan pembelokan tanda yang diberikan pada sesuatu tersebut.”⁴⁶

Pembentukan suatu sistem keagamaan melibatkan rangkaian simbol suci yang saling terhubung dan membentuk suatu kesatuan yang khusus. Bagi individu yang terlibat di dalamnya, sistem keagamaan ini tampaknya berfungsi sebagai jembatan menuju pemahaman yang lebih mendalam dan wawasan tentang realitas esensial. Hampir di seluruh budaya di dunia, jika ada individu yang mengabaikan beberapa norma etika yang telah diungkapkan oleh simbol-simbol ini dan mengadopsi perilaku yang menyimpang dari norma tersebut, mereka akan dianggap hampir seperti

⁴⁵ Clifford Geertz, *Kebudayaan dan Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1992, hal. 34.

⁴⁶ Fauzi Fashri, *Piere Bourdieu: Menyingkap Kuasa Simbol*, Yogyakarta: Jalasutra, 2014, hal. 21.

melanggar kebaikan, dianggap kurang bijak, kurang sensitif, atau bahkan dianggap kurang terdidik.⁴⁷

Menurut Geertz, melalui penggunaan simbol-simbol, manusia dapat terlibat dalam berbagai tindakan seperti interaksi, komunikasi, memelihara, dan mengembangkan pemahaman tentang kehidupan serta pandangan mereka terhadap kehidupan itu sendiri.⁴⁸ Jika dalam suatu budaya terdapat beragam sikap, tingkat kesadaran, dan bentuk pengetahuan yang beraneka ragam, maka juga akan ada berbagai sistem kebudayaan yang mencerminkan keragaman tersebut. Melalui simbol dan tradisi adat, Geertz menemukan bahwa pengaruh agama meresap ke dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat, bahkan hingga ke detail-detil kecil.

Geertz juga menyebutkan bahwa tugas utama seorang antropolog bukan hanya terbatas menguraikan tentang fenomena sebuah budaya dalam suatu masyarakat, akan tetapi juga harus mampu menggali beragam makna yang tersembunyi dalam fenomena-fenomena tersebut berdasarkan pengalaman empiris, perasaan, dan pandangan dunia para praktisi budaya itu sendiri. Pendekatan ini dikenal sebagai "sudut pandang dari dalam kebudayaan itu sendiri," yang merupakan inti dari pemahaman antropologi.⁴⁹ Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa interpretasi budaya merupakan suatu proses di mana makna dan nilai-nilai yang terkandung dalam simbol-simbol kehidupan suatu masyarakat diidentifikasi dan dipahami melalui perspektif dan pengalaman para pelaku budaya tersebut.

Makna yang tersemat dalam simbol-simbol keagamaan sering kali terhubung dengan mitos, entah melalui rasa keterhubungan dengan simbol tersebut, ringkasan pandangan dunia yang terkait dengan simbol tersebut, atau bahkan kualitas emosional yang dipegang oleh individu terhadap simbol tersebut. Simbol-simbol suci ini menghubungkan aspek-aspek ontologis dengan kosmologis, serta mengaitkan antara estetika dengan moralitas. Dengan kata lain, simbol-simbol sakral ini saling terkait dengan simbol-simbol lain yang digunakan oleh manusia dalam kehidupan sehari-hari. Sistem simbol ini menjadi sumber informasi eksternal yang membentuk suasana dunia melalui proses menarik individu yang beribadah ke dalam kumpulan disposisi khusus yang membentuk ciri khas bagi pengalaman yang mereka alami.

Geertz mendefinisikan agama sebagai suatu jalinan simbol-simbol, di dalamnya terdapat unsur-unsur utama yang perlu diuraikan. *Pertama*, jalinan simbol ini merangkum segala yang menanamkan gagasan pada individu. Walaupun asal-usul gagasan dan lambang-lambang tersebut

⁴⁷ Clifford Geertz, *Kebudayaan dan Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1992, hal. 53.

⁴⁸ Clifford Geertz, *Kebudayaan dan Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1992, hal. 3.

⁴⁹ Nur Syam, *Madzhab-madzhab Antropologi*, Yogyakarta: LKIS, 2011, hal. 93.

mungkin berasal dari pikiran individu, sebenarnya mereka menjadi kepunyaan bersama. Gagasan-gagasan ini dapat diangkat dari individu ke ranah publik dan dipisahkan dari individu untuk dianalisis secara objektif.

Kedua, tujuan dan jalinan simbol dalam agama adalah menghasilkan dorongan dan semangat yang kuat, serta mampu menyebar dengan mudah dan sulit hilang dalam diri seseorang. Secara sederhana, agama memiliki dampak pada perbuatan dan emosi seseorang. Simbol-simbol ini mampu mempengaruhi individu untuk mengekspresikan emosi atau melaksanakan tindakan khusus.

Ketiga, Geertz berpendapat bahwa semangat dan dorongan kuat yang timbul dari jalinan simbol agama tidak muncul secara tiba-tiba, tetapi dibentuk melalui pembentukan konsepsi tentang struktur umum eksistensi. Agama memainkan peran penting dalam membentuk pandangan tentang struktur keseluruhan eksistensi. Geertz menyatakan bahwa agama memberikan "Penjelasan Hidup-Mati tentang dunia, bukan sekadar urusan rutin sehari-hari. Fokus agama lebih mengarah pada arti akhir atau tujuan pasti dunia."

Keempat, menurut Clifford Geertz, agama menempatkan konsep-konsep ini dalam kerangka faktualitas. Perspektif agama cenderung berpusat pada fakta dan berupaya menegaskan bahwa apa yang diajarkan adalah benar dan nyata. Ini menjadi pusat dari semua aktivitas yang dilambangkan oleh agama.

Kelima, semangat atau dorongan yang dihasilkan oleh jalinan simbol agama akan tampak unik dalam realitasnya. Dalam hal ini, agama memainkan peran penting dalam membentuk struktur kehidupan dan dianggap lebih berarti daripada aspek lain oleh manusia.⁵⁰

⁵⁰ Daniel L. Pals, *Seven Theory of Religion*, terjemahan Inyiaka Ridwan Munzir, Yogyakarta: IRCiSoD, 2012, hal. 343.

BAB III

GAMBARAN UMUM LOKASI PENELITIAN, TIPOLOGI RITUAL PERTANIAN DI NUSANTARA, DAN TRADISI *MUQADDAM*

A. Gambaran Umum Lokasi Penelitian

Penelitian ini berlokasi di Gampong Waido, Kemukiman Guci Rumpong, Kecamatan Peukan Baro, Kabupaten Pidie, Provinsi Aceh, Indonesia. Gampong Waido merupakan sebuah desa yang mana dalam penelitian ini merupakan tempat yang penduduknya menjalankan tradisi *Muqaadam*.

Penggunaan nama-nama desa di berbagai provinsi yang ada di Indonesia cenderung beragam. Keanekaragaman ini disebabkan karena kompleksitas bahasa dan berbagai suku yang menyebar di seluruh kepulauan yang ada di wilayah hukum Indonesia. Misalnya, istilah "desa" digunakan di Pulau Jawa dan Madura, sementara di Sumatera Selatan disebut "kuria," di Tapanuli disebut "huta," di Sumatera Barat disebut "nagari," dan di Aceh disebut "gampong," serta berbagai istilah lainnya yang digunakan di daerah-daerah lainnya.¹

Dalam artiannya secara khusus, *gampong* merupakan sebuah kata dalam Bahasa Aceh yang menunjuk kepada pernyataan keterangan tempat. *Gampong* dalam kamus Bahasa Aceh ditulis dengan "*gampông*" yang

¹ Departemen Dalam Negeri Republik Indonesia, *Seminar Stabilitas Politik Direktorat Jenderal Khusus*, Tp: Departemen Dalam Negeri, 1972, hal. 32.

mempunyai arti kampung atau desa dalam Bahasa Indonesia dan mempunyai arti sebagai *village* dalam Bahasa Inggris.²

Gampong adalah sub wilayah administratif dalam lingkup kecil di Provinsi Aceh, Indonesia. Administratif *gampong* berada dibawah *mukim*³ (kemukiman) yang merupakan kawasan atau daerah dalam lingkungan suatu masjid.⁴ *Gampong* bisa diartikan unit masyarakat hukum yang memiliki batas-batas wilayah yang berwenang untuk mengatur dan mengelola urusan masyarakat setempat sesuai dengan tradisi dan adat istiadat setempat yang diakui dan dihormati dalam kerangka Pemerintahan Negara Kesatuan Republik Indonesia. *Gampong* dapat dianggap sebagai komunitas penduduk yang tinggal dalam suatu wilayah administratif kecil yang berada di bawah yurisdiksi pemerintah kecamatan. Biasanya, pemerintahan *gampong* dipimpin oleh seorang kepala desa yang dalam sistem pemerintahan Aceh disebut sebagai *Keuchik*.⁵ Di Aceh, wilayah administratif dibagi menjadi kabupaten/kota, kemudian kecamatan, mukim, dan kemudian *gampong* atau desa, sesuai dengan ketentuan yang diatur dalam Pasal 2 UU No. 11 tahun 2006 tentang pemerintahan Aceh. Pembentukan sistem pemerintahan mukim di Aceh bertujuan untuk mewujudkan nilai-nilai keacehan yang didasarkan pada nilai-nilai sosio-kultural.⁶

Di beberapa wilayah, terutama di Aceh, terdapat sebuah struktur kepemimpinan sosio-kultural yang disebut sebagai mukim, yang berada di bawah kendali Pemerintah Kecamatan (*sub district*). Sistem ini mengacu pada tata kelola tradisional Aceh yang telah berlangsung sejak zaman dahulu. *Gampong* (*village, rural area*), dalam konteks suatu negara, adalah unit pemerintahan terkecil yang ada. Secara umum, istilah atau konsep *gampong* (desa atau daerah pedesaan) mungkin merujuk pada bagian dari kota (*urban area*) di mana kelompok orang atau keluarga tinggal dan seringkali memiliki tingkat penghasilan yang relatif rendah.

² Bukhari Daud dan Mark Durie, *Kamus Basa Acéh Kamus Bahasa Aceh Acehnese-Indonesian-English Thesaurus*, Canberra: Pacific Linguistics, 1999, hal. 128.

³ Mukim dalam Bahasa Aceh adalah sistem pemerintahan yang berada di bawah kecamatan, dapat diartikan sebagai kawasan. Pemerintahan mukim biasanya berada di bawah wewenang kepala kemukiman yang disebut sebagai *Pak Mukim*. Satu kemukiman yang berada di bawah kecamatan, menaungi beberapa desa (*gampong*). Bukhari Daud dan Mark Durie, *Kamus Basa Acéh Kamus Bahasa Aceh Acehnese-Indonesian-English Thesaurus*, ..., hal. 153.

⁴ <https://kbbi.web.id/mukim>. Diakses pada 16 Januari 2023.

⁵ *Keuchik* atau juga disebut sebagai *geuchik* dapat diartikan sebagai seorang kepala desa yang memerintah atau bertanggungjawab atas sebuah desa (*gampong*). Bukhari Daud dan Mark Durie, *Kamus Basa Acéh Kamus Bahasa Aceh Acehnese-Indonesian-English Thesaurus*, ..., hal. 139.

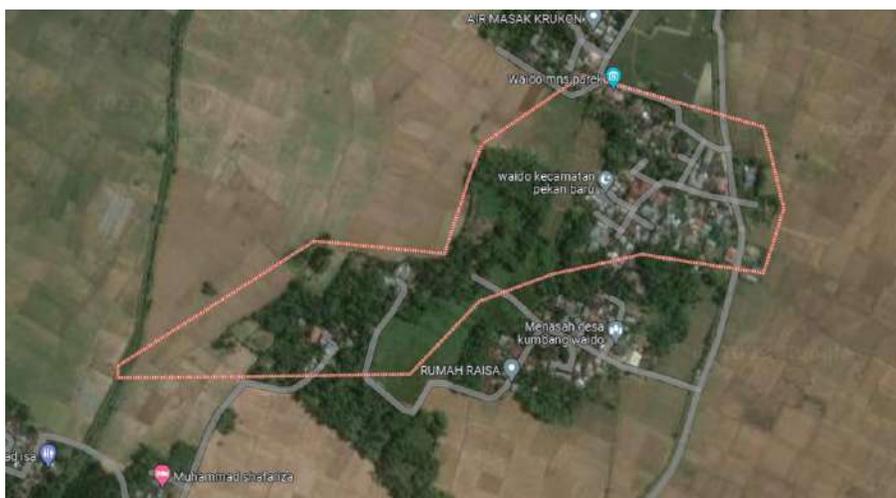
⁶ Akmal Zakiyya, et. al., "Dinamika Pemerintahan Mukim di Aceh Besar Pasca Kemerdekaan Indonesia (1946-2017)," dalam *Jurnal Ilmiah Mahasiswa Jurusan Pendidikan Sejarah* Vol.4 No. 3, Agustus 2019, hal. 228-229.

Secara universal, penduduk di wilayah *gampong* masih mengikuti gaya hidup tradisional yang kurang mempertimbangkan efisiensi dan efektivitas dalam arti modern. Contohnya, fokus pada upacara-upacara, adat istiadat, dan tradisi lokal sering kali membuat mereka terikat satu sama lain, sehingga sulit untuk melakukan perubahan atau kemajuan yang lebih rasional. Oleh karena itu, melalui proses urbanisasi yang alami dan direncanakan, diharapkan dapat membawa penduduk dan keluarga di wilayah *gampong* menuju perubahan dan kemajuan yang lebih komprehensif dalam aspek sosial, budaya, ekonomi, dan politik.⁷

1. Geografis dan Demografis Gampong Waido

a. Geografis Gampong Waido

Gampong Waido merupakan sebuah desa swadaya⁸ yang berposisi di bawah naungan kemukiman Guci Rumpung yang terletak di Kecamatan Peukan Baro, Kabupaten Pidie, Provinsi Aceh. *Gampong* Waido memiliki potensi besar di bidang area persawahan (*pertanian*), perkebunan, dan peternakan. Di mana sektor pertanian, khususnya area persawahan, mendominasi wilayah ini. Berikut adalah lokasi geografis Gampong Waido;⁹



Gambar III. 1. Peta Gampong Waido

⁷ Safrizal, *Analisis Tradisi Tolak Bala dalam Tinjauan Sosiologi di Gampong Blang Baro Kecamatan Kuala Kecamatan Kuala Kabupaten Nagan Raya*, Skripsi Fakultas Ilmu Sosial dan Politik Universitas Teuku Umar Meulaboh, 2014, hal. 19

⁸ Badan Pusat Statistik Kabupaten Pidie, *Kecamatan Peukan Baro dalam Angka*, 2022, hal. 15.

⁹ <https://www.google.co.id/maps/place/Waido,+Kec.+Peukan+Baro,+Kabupaten+Pidie,+Aceh/@5.3168215,95.9770156,826m/data=!3m1!1e3!4m5!3m4!1s0x30409386bf00e55f:0xbd24f0d8c8682804!8m2!3d5.317265!4d95.9812748>. Diakses pada 16 Januari 2023.

Batas-batas wilayah Gampong Waido berbatasan dengan dua desa lainnya dan dengan area persawahan, di antaranya yaitu;

- 1) Sebelah Utara bersebelahan dengan Desa Mee Krukun dan Desa Reuba Waido.
- 2) Sebelah Barat bersebelahan dengan area persawahan.
- 3) Sebelah Selatan bersebelahan dengan Desa Kumbang Waido.
- 4) Sebelah Timur bersebelahan dengan area persawahan.¹⁰

Selain itu, Administrasi geografis di desa terbagi menjadi empat dusun, di antaranya yaitu Dusun Parek, Dusun Teungku Chik di Pasi, Dusun Kupula, Dusun Paya Meuh. Dusun tersebut terletak di dalam satu *gampong* (desa), yang mana di sini merupakan Gampong Waido.

Luas Gampong Waido jika dilihat menurut jenis penggunaan lahan dalam Kecamatan Peukan Baro memiliki area seluas 68 ha, dengan pembagian sebagai berikut;

Tabel III. 1. Luas area Gampong Waido

No.	Jenis Penggunaan Lahan	Luas Area (ha)
1	Sawah/Lahan Pertanian	34
2	Lahan Kering	24
3	Bangunan/Pekarangan	10
Jumlah		68

Gampong Waido juga berada dalam kemukiman Guci Rumpung yang di bawahnya mencakup sebanyak 11 *gampong*/desa, dengan area kemukiman seluas 535 ha, yang terbagi sebagai berikut;

Tabel III. 2. Nama dan Luas Gampong dalam Kemukiman Guci Rumpung

No.	Nama Gampong	Luas Gampong (ha)
1	Gampong Waido	68
2	Kumbang Waido	65

¹⁰ Wawancara langsung dengan Zulkita Hanafiadi, selaku *Keuchik Gampong Waido*, pada tanggal 30 November 2022, pukul 13.58 WIB.

3	Reuba Waido	78
4	Mee Krukun	20
5	Mesjid Guci Rumpung	40
6	Dayah Seumideun	35
7	Lueng Guci Rumpung	48
8	Mee Lampoh Saka	14
9	Leuhob	32
10	Peunayong	35
11	Cem Pala Kuneng	100
Jumlah		535

Kemukiman Guci Rumpung yang juga berada dalam kawasan Kecamatan Peukan Baro yang menaungi sebanyak 48 *gampong* dan enam kemukiman di antaranya, Mukim Mesjid Baro, Mukim Guci Rumpung, Mukim Pineung, Mukim Bambi, Mukim Krueng Dayah dan Mukim Krueng Seumideun. Kecamatan Peukan Baro memiliki area seluas 3.000 ha atau 30,0 Km², dengan Ibukota Kecamatan Peukan Baro, Kabupaten Pidie, Provinsi Aceh. Batas-batas kecamatan sebelah utara bersebelahan dengan Kecamatan Simpang Tiga, sebelah Selatan bersebelahan dengan Kecamatan Mutiara, sebelah Timur juga bersebelahan dengan Kecamatan Mutiara dan sebelah Barat bersebelahan dengan Kecamatan Indrajaaya.¹¹

Jarak wilayah administratif dari Gampong Waido ke masing-masing Ibukota Kecamatan, Kabupaten hingga Provinsi terbilang lumayan berjarak. Berikut jarak Gampong Waido ke masing-masing Ibukota dalam lingkup Provinsi;¹²

¹¹ Badan Pusat Statistik Kabupaten Pidie, *Kecamatan Peukan Baro dalam Angka*, 2022, hal. 3-7.

¹² Badan Pusat Statistik Kabupaten Pidie, *Kecamatan Peukan Baro dalam Angka*, 2022, hal. 18.

Tabel III. 3. Jarak Gampong Waido ke masing-masing Ibukota

No.	Ibukota	Jarak (Km)	Waktu Tempuh
1	Banda Aceh (Ibukota provinsi)	120 Km	2,5 jam
2	Sigli (Ibukota kabupaten)	9 Km	20 menit
3	Peukan Baro (Ibukota kecamatan)	3 Km	8 menit

Dilihat berdasarkan gambar peta yang tercantum di atas, dapat dilihat bahwa Gampong Waido memang banyak dikelilingi oleh ladang persawahan. Hal ini juga membuktikan bahwa mayoritas masyarakat Gampong Waido memang berprofesi sebagai petani.

Gampong Waido juga termasuk desa di mana mayoritas penduduknya menggantungkan penghasilan dari aktivitas pertanian. Praktik gotong royong untuk membersihkan lingkungan *gampong* di daerah ini jarang terjadi dan hanya dilakukan pada waktu-waktu tertentu dalam setahun, seperti ketika hendak menjelang bulan Ramadhan atau menjelang hari raya, atau ketika akan mengadakan *event* tertentu seperti perayaan maulid Nabi Muhammad SAW, karena ketika maulid biasanya diadakan secara meriah di *meunasah*, oleh karena itu perlu membersihkan lingkungan *meunasah* sebelum hari acara. Kurangnya partisipasi dalam kegiatan gotong royong ini terjadi karena tingkat kesadaran masyarakat yang rendah terkait dengan kebersihan lingkungan dan juga kurangnya pemahaman mengenai dampak kesehatan lingkungan terhadap masyarakat itu sendiri.

Terlebih lagi, aktivitas yang dilakukan oleh anak-anak di Gampong Waido juga tidak sepenuhnya mengoptimalkan waktu luang mereka untuk kegiatan seperti belajar tambahan atau les, karena keterbatasan sarana dan tenaga pengajar yang ada. Akibatnya, anak-anak cenderung menghabiskan waktu luang mereka dengan sia-sia atau hanya bermain dengan teman-teman sebaya. Selain itu, sarana pendidikan yang ada di Gampong Waido hanya ada Sekolah Dasar (SD), dan di tingkat jenjang yang sama seperti Madrasah Ibtidaiyah (MI) berada di Cem Pala Kuneng, Lampoh Saka, Kecamatan Peukan Baro (3,5 Km) dan di Krueng Seumideun, Kecamatan Peukan Baro (7 Km) dari Gampong Waido. Sedangkan untuk jenjang Sekolah Menengah Pertama (SMP) terletak di Tanjong Hagu, Lampoh Saka, Kecamatan Peukan Baro (3,5) Km dari Gampong Waido. Jenjang pendidikan tingkat Sekolah Menengah Atas (SMA) berjarak sejauh 5 Km

dari Gampong Waido, yang mana SMAN 1 Peukan Baro terletak di Gampong Balee, dan Sekolah Sukma Bangsa yang berjarak sekitar 4,5 Km dari Gampong Waido. Adapun untuk mengakses ke sekolah yang berakreditasi tinggi harus menempuh jarak lumayan jauh yang terletak di Kecamatan Kota Sigli yang harus ditempuh sejauh 8-10 Km dari Gampong Waido.

Selain itu, jarak untuk mencapai kampus atau perguruan tinggi terdekat terbilang cukup sulit yang berjarak belasan kilometer, dan itu bukan merupakan perguruan tinggi negeri (PTN). Menimbang mengenai masyarakat Gampong Waido yang mayoritas petani, mereka yang harusnya mengembangkan pendidikan di bidang pertanian malah lebih cenderung menempuh pendidikan di perguruan tinggi islam atau pendidikan di bidang keperawatan atau kebidanan. Ini disebabkan karena adanya pola pikir yang berkembang di masyarakat bahwa pendidikan di bidang pertanian tidak akan terlalu berdampak pada profesi, karena ilmu tantang bertani bisa langsung didapatkan di lapangan. Sebab lainnya karena kampus yang memiliki fakultas dan jurusan pertanian lebih berjarak dibandingkan dengan kampus lainnya yang menjadi favorit di Kabupaten Pidie.

Salah satu dosen Universitas Jabal Ghafur mengatakan bahwa jurusan pertanian di kampus swasta tersebut tidak menjadi pilihan favorit para calon mahasiswa yang mendaftar. Kebanyakan mereka lebih memilih masuk jurusan teknik informatika atau jurusan keguruan. Padahal jurusan di fakultas pertanian memiliki akreditasi yang lumayan (B) dan telah berdiri sejak tahun 1985. Akan tetapi hanya memiliki angka kelulusan di bawah angka tiga puluh mahasiswa/i pada tahun 2022, yaitu empat belas mahasiswa/i jurusan agroteknologi, sepuluh mahasiswa/i jurusan agribisnis dan empat mahasiswa/i jurusan peternakan. Sungguh miris, karena melihat potensi pertanian dan peternakan di daerah sangat tinggi, akan tetapi fakultas dan jurusan bidang pertanian tidak menjadi favorit masyarakat yang harusnya mengembangkan potensi pertanian di daerah menjadi lebih berkembang dan lebih maju.¹³

¹³ Wawancara melalui WhatsApp dengan Zulfikar, S.E., M.S.M selaku salah satu dosen di Universitas Jabal Ghafur, Kabupten Pidie, Aceh.

Tabel III. 4. Nama Sekolah Menurut Jenjang Pendidikan yang Ada di Kecamatan Peukan Baro¹⁴

Jenjang	Nama Sekolah	Jarak (Km)
SD	SD N Waido	0,1
	SD N Cempala Kuneng	3,5
	SD N Guci Rumpung	2,5
	SD Negeri 1 Bambi	4,3
	SD Negeri 1 Lampoih Saka	3,5
	SD Negeri 2 Lampoih Saka	3,5
	SD Negeri Krueng Dayah	4,7
	SD Negeri Krueng Seumideun	6,9
	SD Negeri Meuleuweuk	5,6
	SD Negeri Pineung	4,0
	SD Negeri Rambayan	5,4
	SD Negeri Seupeng	4,7
	SD Sukma Bangsa Kabupaten Pidie	4,6
SMP	SMP Negeri 1 Peukan Baro	4,2
	SMP Negeri 2 Peukan Baro	3,5
	SMP Sukma Bangsa Kabupaten Pidie	4,6
SMA	SMA Sukma Bangsa Kabupaten Pidie	4,6
	SMAN 1 Peukan Baro	4,5

¹⁴ https://data.sekolah-kita.net/kecamatan/Kec.%20Peukan%20Baro_3648/ Diakses pada 16 April 2023.

Tabel III. 5. Nama Madrasah Menurut Jenjang Pendidikan yang Ada di Kecamatan Peukan Baro¹⁵

Jenjang	Nama Madrasah	Jarak
MI	MIN 40 Pidie	3,5
	MIN 41 Pidie	6,9
	MIN 42 Pidie	4,2
MTs	MTsS Al Furqan Bambi	5,3
	MTsS Darun Najah	5,4
	MTsS Krueng Seumideun	6,9
	MTsS Peukan Baro	3,0
MA	MA Darun Najah	5,4
	MAS Al Furqan Bambi	5,3

Tabel III. 6. Kemudahan Mencapai Sarana Pendidikan Terdekat¹⁶

No	Jenjang Pendidikan	Kemudahan Akses
1	SD/MI	Mudah
3	SMP/MTs	Mudah
4	SMA/MA	Mudah
5	Universitas/Perguruan Tinggi	Sulit

¹⁵ https://data.sekolah-kita.net/kecamatan/Kec.%20Peukan%20Baro_3648/ Diakses pada 16 April 2023.

¹⁶ Badan Pusat Statistik Kabupaten Pidie, *Kecamatan Peukan Baro dalam Angka*, 2022, hal. 35.

b. Demografis Gampong Waido

Penduduk Gampong Waido sebagian besar adalah penduduk asli *gampong* tersebut dan hanya sebagian kecil pendatang yang menikah dengan warga Gampong Waido.

Data kependudukan Gampong Waido menyebutkan bahwa penduduk yang menempati Gampong Waido berjumlah sebanyak 349 jiwa. Pengklasifikasian jumlah kependudukan dalam Gampong Waido dapat dilihat sebagai berikut;¹⁷

Tabel III. 7. Kependudukan Gampong Waido Secara Umum

No.	Jenis Kelamin	Jumlah
1	Penduduk (Jiwa)	349
2	Laki-Laki	173
3	Perempuan	176
4	Keluarga	109
5	Seks Ratio	98,3
6	Kepadatan Penduduk (Jiwa/Km ²)	513,2
7	Rata-rata Penduduk per Rumah Tangga	3,2

c. Fasilitas dan Organisasi di Gampong Waido

Berikut data mengenai beberapa sarana dan fasilitas yang terdapat di Gampong Waido menurut hasil observasi;

Tabel III. 8. Sarana dan Fasilitas di Gampong Waido

No.	Sarana dan Fasilitas	Jumlah
1	Meunasah	3 unit
2	Kantor <i>Keuchik</i>	1 unit
3	Polindes	1 unit

¹⁷ Badan Pusat Statistik Kabupaten Pidie, *Kecamatan Peukan Baro dalam Angka*, 2022, hal. 23-28.

4	Sakolah Dasar	1 unit
5	Balai Pengajian	3 unit
6	Kios	3 unit
7	WC Umum	-

Tabel III. 9. Organisasi Masyarakat Gampong Waido

No.	Jenis Organisasi	Jumlah
1	Majelis Taklim	3 kelompok
2	PKK	1 kelompok
4	Lembaga Adat	3 kelompok
5	Kumpulan Kematian	3 kelompok

Sarana pendidikan di Gampong Waido hanya memiliki satu sarana, yaitu sebuah Sekolah Dasar yang letaknya berdekatan dengan *Meunasah* Teungku Chik di Pasi. Sedangkan untuk sarana ibadah dan untuk tempat musyawarah masyarakat desa, memiliki tiga sarana, yaitu tiga *meunasah*. Sarana kesehatan yang ada di Gampong Waido juga hanya terdapat satu unit, yaitu Polindes dengan satu orang bidan yang melayani di desa. Untuk fasilitas olahraga maupun keberadaan dari kelompok olahraga di *Ganmpong* Waido sama sekali tidak tercatat atau tidak resmi. Tidak adanya WC umum yang terdapat di desa, karena pada dasarnya masyarakat memang lebih sering menggunakan tempat di rumah masing-masing dan kebutuhan air sumur untuk MCK atau untuk mencuci sangat mencukupi masing-masing masyarakat. Sedangkan untuk air konsumsi, masyarakat lebih banyak yang menggunakan air minum isi ulang (air galon). Sarana sumber penerangan masyarakat yaitu bersumber dari listrik PT. PLN di setiap rumah tangga sebanyak 104 pengguna.¹⁸

2. Sejarah Penamaan Gampong Waido

Manusia berinteraksi melalui bahasa sebagai alat komunikasi, dan bahasa memungkinkan mereka untuk mengungkapkan keinginan mereka.

¹⁸ Observasi secara langsung oleh penulis di Gampong Waido, pada tanggal 19 Agustus 2021.

Dalam domain ilmu bahasa, aspek yang krusial adalah pemberian nama yang berfungsi sebagai pengenal bagi objek tertentu. Konsep ini sesuai dengan pandangan Sugiri, yang menyatakan bahwa dalam perkembangan awal bahasa, istilah pertama yang muncul adalah penamaan.¹⁹ Selain itu, di dalam Al-Qur`an juga disebutkan mengenai pentingnya sebuah penamaan seperti apa yang pertama kali diajarkan oleh Allah SWT. kepada Nabi Adam as. ketika diturunkan ke bumi, yang terdapat pada QS. Al-Baqarah: 31.

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

“Dia mengajar Adam nama-nama (benda) seluruhnya, kemudian mengemukakannya kepada para malaikat lalu berfirman “Sebutkanlah kepada-Ku nama benda-benda itu jika kamu benar!”

Ayat tersebut mengonfirmasi bahwa Allah SWT. menganugerahi kepada manusia sebuah kemampuan pengetahuan atas nama, fungsi dan karakteristik dari sebuah objek tertentu. Kemudian Nabi Adam juga dianugerahi potensi untuk berbahasa.²⁰ Selain itu, penamaan Kota Jeddah juga sesuai dengan latar belakang sejarahnya yang berasal dari Bahasa Arab “*Jaddah*” yang berarti “nenek”. Hal ini karena di tempat itulah Siti Hawa, nenek moyang manusia pertama kali diturunkan ke bumi.

Penamaan adalah cara mengidentifikasi suatu entitas dengan memberikan nama, baik itu objek, nama diri, atau nama tempat seperti desa. Hal ini memiliki signifikansi penting sebagai bagian dari identitas suatu masyarakat yang mendiami tempat tersebut. Penamaan oleh manusia telah menjadi elemen yang memiliki dampak dalam perkembangan lingkungan manusia sejak awal peradaban di dunia ini. Memberikan nama pada tempat, yang juga dikenal sebagai toponimi, adalah aspek fundamental yang harus dipahami karena proses pemberian nama tempat ini bukanlah kebetulan, melainkan merupakan hasil dari pertimbangan beragam faktor yang dipengaruhi oleh kondisi dan keadaan masyarakat yang tinggal di sana.²¹

Pemberian nama pada unsur geografis bertujuan untuk mengenali dan sebagai alat komunikasi antar manusia.²² Proses penamaan tempat, atau yang disebut sebagai toponimi, didasarkan pada beberapa faktor,

¹⁹ Eddy Sugiri, “Perspektif Budaya Perubahan Nama Diri Bagi WNI Keturunan Tionghoa di Wilayah Pemerintah Kota Surabaya,” dalam *Jurnal Bahasa dan Seni* Vol. 31 No. 1, 2003, 54-68. hal. 56.

²⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur`an*, Jakarta: Lentera Hati, t.th., hal. 145-146.

²¹ Rais, *Toponimi Indonesia: sejarah budaya yang panjang dari pemukiman manusia dan tertib administrasi*, Jakarta: Pradnya Paramita, 2008, hal. 114.

²² Eddy Sugiri, *Faktor dan Bentuk Pergeseran Pandangan Masyarakat Jawa Dalam Proses Pemberian Nama Diri: Kajian Antropologi Linguistik. Wahana Tridarma Perguruan Tinggi*, Edisi 27- 2/Juli 2000/TH/X, Surabaya: IKIP PGRI, 2000, hal. 32.

termasuk aspek-aspek berikut: *Pertama*, ada aspek fisik, yang mencakup karakteristik seperti air, bentuk tanah, kehidupan tumbuhan dan hewan, pola pemukiman, serta elemen alam lainnya.

Kedua, ada aspek geografis, yang berkaitan dengan bentuk lahan atau geomorfologi. Selain itu, dalam pemberian nama tempat, terdapat juga aspek sosial yang menghubungkan dengan interaksi sosial di dalam masyarakat, seperti status sosial, pekerjaan, dan profesi seseorang. Aspek kebudayaan, seperti mitos, cerita rakyat (*folklore*), dan sistem kepercayaan, juga memainkan peran dalam proses ini.²³ Oleh karena itu, melalui pemberian nama pada suatu wilayah atau toponimi, keberadaannya dapat dikenali dan diakui oleh masyarakat.²⁴

Adapun pemberian atau penamaan daerah yang terjadi di *Gampong Waido*, adalah berasal dari kata “walido” (walid/orang yang melahirkan).²⁵ Bisa juga dibilang dengan “wali droe” yang berarti wali²⁶ atau keluarga sendiri.²⁷ Asal penamaan ini dikarenakan di *Gampong Waido* ramai orang-orang dari keturunan Said (lazimnya dikenal sebagai keturunan Rasulullah SAW) yang bertempat tinggal dalam satu area *gampong*. Termasuk Teungku Chik di Pasi yang juga merupakan seorang dari keturunan dari Rasulullah Saw.²⁸

3. Sistem Pemerintahan Gampong Waido

Pemerintahan dalam lingkup sebuah *gampong*/desa yang ada di Aceh, seperti yang telah terpaparkan di atas sebelumnya dipimpin oleh seorang kepala desa yang dalam Bahasa Aceh secara spesifik disebut sebagai *keuchik*. Tujuan adanya suatu pemerintahan desa yaitu agar mampu menggerakkan masyarakat dalam pembangunan dan terwujudnya kemandirian dan keberdayaan masyarakat di dalam lingkup desa. Hal ini sesuai dengan *hadih maja*²⁹ masyarakat Aceh yang berbunyi, “*Umong*

²³ Yayat Sudaryat, *et.al.*, *Toponimi Jawa Barat: Berdasarlan Cerita Rakyat*, Bandung: Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Propinsi Jawa Barat, 2009, hal. 10.

²⁴ Septiani *et.al.*, “Toponimi Desa-Desa di Kecamatan Ciawigebang, Kabupaten Kuningan,” dalam *Jurnal Deiksis: Jurnal Pendidikan Bahasa Dan Sastra Indonesia* Vol. 7 No. 1, Januari 2020, hal. 58.

²⁵ Wawancara langsung dengan Ust. Faisal bin H. Ilyas, selaku keturunan Teungku Chik di Pasi, pada tanggal 20 November 2022, pukul 13.13 WIB.

²⁶ Wali atau *wali karông*, dalam Bahasa Aceh diartikan sebagai keluarga atau *family*. Bukhari Daud dan Mark Durie, *Kamus Basa Acéh Kamus Bahasa Aceh Acehnese-Indonesian-English Thesaurus*, ..., hal. 235.

²⁷ Wawancara langsung dengan Zulkita Hanafiadi, selaku *Keuchik* Gampong Waido, pada tanggal 30 November 2022, pukul 13.58 WIB.

²⁸ Wawancara langsung dengan Ust. Faisal bin H. Ilyas, selaku keturunan Teungku Chik di Pasi, pada tanggal 20 November 2022, pukul 13.13 WIB.

²⁹ *Hadih maja* merupakan istilah lokal ke-Acehan dibentuk dari akar kata *hadih* dan *maja*. Kata *hadih* dipungut dari Bahasa Arab “hadis” yang hal ini merujuk pada perkataan,

meuateung, ureng meupeutua. Rumoh meuadat, pukat meukaja.”

Secara sederhana, kutipan di atas dapat diartikan “sawah berpematang, orang berpemimpin, rumah beradat, pukat bertanda/berpelampung”. *Hadih maja* ini mempunyai arti bahwa dalam setiap masyarakat, diperlukan kehadiran seorang pemimpin yang bertanggung jawab untuk mengatur hak dan kewajiban anggota masyarakatnya. Hal ini penting agar tujuan dari pemerintahan atau kerajaan dapat tercapai dengan baik. Jika masyarakat tidak memiliki pemimpin yang kompeten, maka suatu saat masyarakat tersebut akan mengalami keruntuhan.

Susanne Schröter, menyebutkan bahwa desa merupakan satuan wilayah administrasi terkecil, ia juga menyebutkan bahwa sebuah desa di Aceh dikepalai oleh seorang pemimpin yang dikenal dengan sebutan “*keuchik*”. *Keuchik* menjadi pemimpin berdasarkan hasil pemilihan langsung oleh masyarakat. Berikut pendapat dari Susanne Schröter, “*The desa is the smallest governmental unit in Aceh. The desa head is called the keuchik and is democratically elected through direct elections.*”³⁰ Dengan kata yang lebih sederhana, pandangan yang diungkapkan oleh Susanne Schröter dapat disimpulkan sebagai berikut: desa merupakan tingkatan pemerintahan terkecil di Aceh yang dipimpin oleh seorang individu yang disebut sebagai *keuchik*. *Keuchik* ini terpilih melalui proses demokratis dalam bentuk pemilihan langsung.

Keuchik, yang merupakan kepala administratif dalam pemerintahan desa, mendapat dukungan dari beberapa staf yang dikenal sebagai *tuha peut*. *Tuha peut* ini adalah pemimpin atau ketua, bersama dengan anggota-anggota lainnya dari suatu organisasi yang bertindak sebagai struktur unit organisasi untuk mengoordinasikan berbagai aspek yang terkait dengan anggota dan mengurus kepentingan serta menjaga ketertiban demi keamanan dan keselamatan masyarakat.³¹

Tuha peut, yang berfungsi sebagai badan pengawasan di tingkat desa, telah menjadi entitas yang sangat penting, terutama dalam konteks zaman sekarang. Dengan pertumbuhan desa yang pesat, untuk memastikan pendidikan dan pembangunan yang merata di desa, peran dari *tuha peut*

pernyataan, ungkapan verbal. Kata *maja* dipungut dari akar kata “*ma*” dan “*ja*” yang merujuk pada “moyang wanita” atau nenek moyang, orang tua-tua. Dengan demikian, *hadih maja* dapat dimaknakan sebagai “perkataan, pernyataan, ungkapan-ungkapan verbal yang berasal dari nenek moyang”, atau kata-kata mutiara orang-orang tua. Dalam <https://visitacehtourism.blogspot.com/2011/05/hadiah-madja-dan-firman-datok.html>. Diakses pada 20 Januari 2023.

³⁰ Susanne Schröter, *et. al.*, *Aceh: History, Politics, and Culture*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2010, hal. 90.

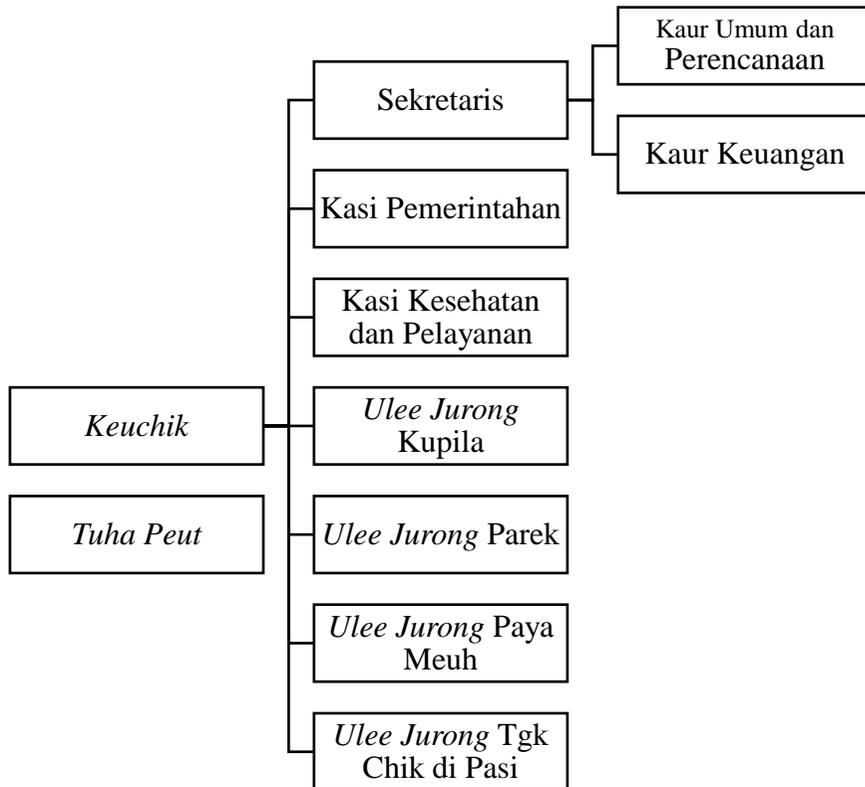
³¹ T. Syamsuddin, *et. al.*, *Upacara Tradisional Yang Berkaitan Dengan Peristiwa Alam dan Kepercayaan Daerah Istimewa Aceh*, Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1985, hal. 9.

harus dimaksimalkan. *Tuha peut gampong*, atau juga dikenal sebagai unsur pemerintahan gampong yang bertugas sebagai badan perwakilan *gampong*, sering disebut sebagai badan legislatif *gampong*. Di sisi lain, lembaga eksekutif *gampong* terdiri dari *keuchik gampong*, imam *meunasah*, dan perangkat *gampong*. Aturan-aturan, petunjuk-petunjuk, dan tradisi yang ditetapkan oleh *keuchik* setelah mendapatkan persetujuan dari *tuha peut gampong* disebut sebagai *qanun* atau *reusam*³² *gampong*. Di dalam wilayah *gampong*, terdapat beberapa *dusun/jurong* yang dipimpin oleh kepala *dusun/jurong*, atau dikenal juga sebagai kepala lorong (keplor), yang merupakan unsur pelaksana wilayah dalam pemerintahan gampong.³³

Adapun struktur pemerintahan yang ada di *Gampong Waido*, Kemukiman Guci Rumpung, Kecamatan Peukan Baro, Kabupaten Pidie, Aceh adalah sebagai berikut;

³² *Reusam* adalah petunjuk-petunjuk adat istiadat yang berlaku di dalam masyarakat. Qanun Nomor 9 Tahun 2008 Tentang Pembinaan Kehidupan Adat dan Adat Istiadat.

³³ Delfi Suganda, "Fungsi Strategis *Tuha Peut* dalam Melakukan Pengawasan dan Pencegahan Korupsi Dana *Gampong*," dalam *Jurnal Al-Idarah: Jurnal Manajemen dan Administrasi Islam* Vol. 2 No. 1, 2018, hal. 68.

Diagram III. 1. Stuktur Pemerintahan Gampong Waido**Tabel III. 10. Nama-nama Perangkat Gampong Waido**

No	Jabatan	Nama	Jenis Kelamin	
			L	P
1	<i>Keuchik</i>	Zulkita Hanafiadi	L	
2	<i>Tuha Peut Gampong (TPG)</i>	Hanafiah	L	
3	Sekretaris Desa	Mustakim	L	

4	Kasi Pemerintahan	Muhammad	L	
5	Kasi Kes. dan Pelayanan	Syarifah Zaitun		P
6	Kaur Umum dan Perencanaan	Husaini	L	
7	Kaur Keuangan	T. Muhajirin	L	
8	<i>Ulee Jurong</i> Kupila	Maulidayani		P
9	<i>Ulee Jurong</i> Parek	Isfandi	L	
10	<i>Ulee Jurong</i> Paya Meuh	Nelly		P
11	<i>Ulee Jurong</i> Tgk. Chik di Pasi	Muhammad	L	
12	Anggota TPG	Idris	L	
13	Anggota TPG	M. Hasan Alba	L	
14	Anggota TPG	Ilyas	L	
15	Anggota TPG	M. Hasan	L	

Selain itu, masyarakat Gampong Waido juga memiliki lembaga kemasyarakatan lain yang dibentuk, di antaranya adalah sebagai berikut;

Tabel III. 11. Lembaga Kemasyarakatan Gampong Waido

No.	Nama Lembaga	Jumlah Anggota Aktif
1	<i>Tuha Peut Gampong</i>	5 Anggota
2	PKK	Seluruh Ibu-ibu di desa
3	Kelompok Tani	80 orang

4. Sistem Kekeluargaan Masyarakat Gampong Waido

Saad mengutip dari Koentjaraningrat menjelaskan bahwa perlu merujuk kepada tiga dimensi utama untuk memahami lebih lanjut mengenai sistem persaudaraan. *Pertama*, yaitu unit keluarga yang mengacu pada hubungan dalam keluarga. *Kedua*, prinsip yang menentukan pilihan untuk terlibat dalam konteks keturunan. Dan *ketiga*, pernikahan adat yang menentukan komposisi kakak yang tinggal dalam lingkungan tertentu, dikenal sebagai prinsip tempat tinggal.³⁴

Sementara itu, Imron mengutip dari Chony menjelaskan bahwa sistem kekeluargaan tidak hanya didasarkan pada ikatan perkawinan atau hubungan keluarga, tetapi juga dipengaruhi oleh hubungan darah. Selain itu, Chony juga mengemukakan bahwa kunci dalam sistem perkawinan adalah kelompok keturunan yang terkait melalui silsilah karena memiliki nenek moyang yang sama.³⁵

Kedua perspektif di atas dapat memberikan pemahaman yang lebih mendalam tentang unit kekeluargaan sebagai kesadaran bersama dengan peraturan kehidupan yang dianggap suci dan mulia oleh masyarakat Gampong Waido. Dari perspektif keterkaitan kerabat, masyarakat Gampong Waido di Kecamatan Peukan Baro, Kabupaten Pidie, tergolong dalam sistem kekeluargaan yang berdasarkan garis keturunan ayah dan ibu (bilateral), karena sistem ini tidak membatasi diri hanya pada faktor tempat tinggal.

Melihat dari perspektif prinsip keturunan (*principles of descent*), masyarakat Gampong Waido, yang terletak di Kecamatan Peukan Baro, Kabupaten Pidie, dapat dikategorikan sebagai golongan *bilineal* karena mereka mengalokasikan hak dan tanggung jawab terhadap harta kepada keturunan laki-laki dan perempuan secara seimbang. Sebagai contoh, semua aset yang terkait dengan pertanian diwariskan kepada anak laki-laki, sementara rumah beserta isinya diwariskan kepada anak perempuan. Dalam hal nilai harta yang diwariskan, anak perempuan menerima bagian yang lebih kecil dibandingkan dengan anak laki-laki.

Dalam hal prinsip tempat tinggal (*principles of residence*), masyarakat Gampong Waido menerapkan prinsip *uxorilocal*, yang berarti bahwa pasangan pengantin diharapkan untuk tinggal dekat dengan keluarga istri, meskipun mereka memiliki kebebasan untuk menentukan tempat tinggal mereka. Namun, pada awalnya, terkadang terjadi bahwa mereka lebih mengandalkan keluarga perempuan dalam hal ini. Dalam konteks pernikahan, masyarakat Gampong Waido juga mengikuti ajaran Islam dan tradisi adat setempat secara bersamaan. Begitu juga dari sudut

³⁴ Saad, *Bajo Berumah di Laut Nusantara*, Jakarta: Coremap II, 2009, hal. 105.

³⁵ Ali Imron, *Dimensi Sosial Keagamaan Dalam Fiksi Indonesia Modern*, Surakarta: Smart Media, 2005, hal. 27.

principles of descent, masyarakat Gampong Waido Kecamatan Peukan Baro Kabupaten Pidie tergolong dalam golongan *bilineal* karena mereka mengambil sejumlah hak dan kewajiban harta benda untuk keturunan lelaki dan perempuan. Misalnya pewarisan segala harta yang berhubungan dengan pertanian diwariskan kepada anak lelaki, sedangkan pewarisan rumah beserta segala isinya diwariskan kepada anak perempuan. Jika dinilai berdasarkan nilai harta yang diwariskan, perempuan memperoleh nilai harta yang lebih sedikit dibandingkan anak lelaki.

Dalam *principles of residence*, masyarakat Gampong Waido Kecamatan Peukan Baro Kabupaten Pidie mengamalkan prinsip *uxorilocal*, karena pasangan pengantin diharapkan tinggal berdekatan dengan keluarga istri namun diberi kebebasan untuk menentukan tempat tinggalnya. Walau bagaimanapun, tidak dapat dihindari pada awalnya mereka seolah-olah membebankan keluarga perempuan. Dari segi ikatan perkawinan, masyarakat Gampong Waido menjalankan kedua-dua ajaran Islam dan juga aturan-aturan adat.

Melalui perspektif yang bersifat kolektif, struktur kekeluargaan di masyarakat Gampong Waido mencakup dua entitas utama, yaitu keluarga inti (*Nucleus Family*) dan keluarga besar (*Extended Family*). Sebenarnya, di masa lalu, konsep keluarga inti tidak dikenal oleh mereka karena dalam keluarga besar terdapat beberapa anggota rumah tangga yang sudah menikah dan tinggal bersama. Interaksi antara anggota keluarga inti didasarkan pada norma-norma adat yang terkait dengan tradisi budaya Aceh. Baik laki-laki maupun perempuan memainkan peran aktif dalam aktivitas pertanian dan dalam pelaksanaan ritual-ritual yang terkait dengan tradisi pertanian. Dalam upaya menjaga tradisi *Muqaddam*, tidak ada pembatasan berdasarkan usia atau jenis kelamin; siapa pun dapat ikut serta dalam tradisi tersebut.

5. Setting Sosial dan Budaya Masyarakat Gampong Waido

Masyarakat di Gampong Waido adalah kelompok penduduk yang seragam (homogen), karena mayoritas dari mereka memiliki latar belakang sosial dan budaya yang serupa, termasuk dalam aspek agama, bahasa, aspek sosial, dan kebudayaan. Dengan kata lain, perbedaan di antara mereka bisa dikatakan sangat sedikit, dan berikut ini akan diuraikan lebih detail mengenai konteks sosial masyarakat di Gampong Waido.

a. Agama dan Kepercayaan

Agama yang dianut oleh masyarakat Gampong Waido terbilang 100% beragama Islam, terbukti dengan pengakuan *keuchik* yang mengatakan bahwa tidak ada penganut agama selain Islam yang

menduduki *Gampong Waido*.³⁶ Dan dengan adanya dilaksanakan ibadah salat menyembah Allah SWT. lima waktu dalam sehari dan juga berzikir untuk menyucikan jiwa raga mereka sebelum memohon kepada-Nya agar diberikan keselamatan di dunia maupun akhirat. Keberagamaan Islam masyarakat Gampong Waido juga dapat dibuktikan dengan terdapatnya tiga *meunasah* di dalam *gampong*, yang mana *meunasah* adalah tempat yang digunakan untuk beribadah sama seperti halnya masjid namun *meunasah* tidak difungsikan untuk shalat hari Jumat. Selain itu *meunasah* juga difungsikan untuk pelaksanaan kegiatan desa seperti rapat dan sebagainya. Kebiasaan masyarakat yang berbentuk keislaman juga terbukti dengan adanya kegiatan zikir dan baca Al-Qur`an dalam tiap-tiap pelaksanaan acara yang ada di *gampong*. Kemudian pelaksanaan acara maulid Nabi Muhammad SAW. dan shalawat bersama juga menjadi bukti bahwa agama yang dianut oleh masyarakat Gampong Waido adalah Agama Islam.

Bagi anak-anak di bawah umur, waktu siang merupakan waktu untuk pergi mengaji belajar membaca Al-Qur`an, membaca kitab-kitab tentang fikih, tauhid dan tasawuf. Kegiatan mengaji di Gampong Waido biasanya berlangsung di dua tempat, yaitu balai pengajian dan *meunasah* atau di masjid. Ini sudah menjadi tradisi yang berlangsung lama, mengingat *meunasah* atau mesjid dianggap sebagai tempat yang sangat dihormati. Selain sebagai tempat ibadah dan pengajian, *meunasah* juga digunakan untuk musyawarah mengenai masalah-masalah penting yang memengaruhi masyarakat. Proses mengundang masyarakat untuk rapat atau musyawarah biasanya dilakukan dengan mengumumkan melalui pengeras suara yang ada di *meunasah*. Ini adalah cara umum mengundang warga desa untuk berkumpul di *meunasah*. Peserta rapat desa biasanya terdiri dari orang-orang yang lebih tua, tokoh masyarakat, dan warga dewasa yang dihormati.

Rapat *gampong* ini dipimpin oleh *keuchik* atau seseorang yang dihormati di desa karena usia (tetua), pengalaman, dan kemampuannya dalam membuat keputusan yang bijaksana. Keputusan diambil melalui pemungutan suara bulat, berdasarkan persetujuan bersama dan melalui musyawarah untuk mencapai mufakat. Pendekatan ini membantu menciptakan suasana yang aman dan damai di masyarakat, karena semua keputusan didasarkan pada kesepakatan bersama untuk kepentingan dan kesejahteraan bersama, dengan rasa tanggung jawab bersama. Ini adalah proses yang telah menjadi bagian dari budaya masyarakat *Gampong Waido*, serta masyarakat Aceh dan Indonesia pada umumnya, dalam usaha mencapai kebahagiaan bersama. Proses musyawarah dan mufakat dengan

³⁶ Wawancara langsung dengan Zulkita Hanafiadi, selaku *Keuchik* Gampong Waido, pada tanggal 30 November 2022, pukul 13.58 WIB.

bijaksana adalah jalan menuju kebahagiaan bagi warga mereka.³⁷

Kerukunan sosial di *Gampong* Waido sangat terlihat, dan hal ini terbukti dengan adanya solidaritas di antara penduduknya. Contohnya, ketika ada warga yang mengalami musibah atau kecelakaan, seluruh komunitas desa turut merasakannya. Hal ini muncul karena adanya ikatan batin yang kuat antara sesama penduduk.. Misalnya ketika ada salah seorang masyarakat meninggal dunia, maka seluruh warga akan berdatangan ke rumah duka untuk membantu apa saja yang bisa dikerjakan seperti menyiapkan hal-hal yang diperlukan untuk mengurus jenazah, kaum perempuan menyiapkan makan minum untuk orang-orang yang membantu di rumah duka. Selain itu, ada juga orang-orang yang akan langsung menuju lokasi kuburan untuk menggali kubur, orang yang di *meunasah* langsung menyiapkan kain kafan untuk dibawa ke rumah duka, dan sekaligus membuat keranda. Adapun orang-orang yang datang ke rumah duka biasanya tidak datang dengan tangan kosong, mereka datang dengan membawa sedekah baik berupa uang, kue, beras, atau gula. Semua sedekah ini bertujuan untuk meringankan beban pihak keluarga yang berduka, karena biasanya pihak keluarga menyiapkan makanan untuk orang-orang yang membantu pengurusan jenazah. Setiap individu di desa memandang rekan-rekannya seakan-akan mereka adalah bagian dari keluarga sendiri. Hal ini karena pada dasarnya merupakan karakteristik umum dalam masyarakat desa, di mana orang-orang saling mengenali dan bergantung satu sama lain.³⁸

Berlandaskan uraian di atas dapat dikatakan bahwa seluruh warga *Gampong* Waido menitik beratkan konsep gotong royong dalam membantu warga lainnya dengan memberikan tenaga dan materi secara sukarela, tanpa mengharapkan suatu balas jasa dari orang yang ditolong, di sisi lain hukuman sosial terkadang tertuju kepada orang-orang yang jarang atau bahkan sama sekali tidak hadir dalam kegiatan membantu warga lainnya dalam bergotong royong. Semua ini dilakukan agar terwujudnya sebuah *will* atau harapan demi kerukunan, kesadaran dan kesejahteraan masyarakat sehingga azas tolong menolong tanpa pamrih berakar dan menjadi modal utama dalam membangun kehidupan mereka. Hal ini didorong oleh dasar rasa tanggung jawab dan hutang moral dalam kewajiban membantu sesama masyarakat. Motivasi ini didorong oleh rasa tanggung jawab dan kewajiban moral untuk membantu sesama dalam komunitas mereka. Mereka merasa sebagai satu keluarga, sehingga jika ada

³⁷ Wawancara langsung dengan Zulkita Hanafiadi, selaku *Keuchik* Gampong Waido, pada tanggal 30 November 2022, pukul 13.58 WIB.

³⁸ Wawancara Observasi secara langsung oleh penulis dengan Muyassir selaku keturunan Teungku Chik di Pasi sekaligus warga Gampong Waido di Gampong Waido, tanggal 22 Agustus 2021.

anggota keluarga yang mengalami musibah, seluruh warga merasakannya dan menjunjung tinggi kepentingan bersama.

Ikatan kekeluargaan seperti yang telah dijelaskan di atas muncul karena kasih sayang dan tanggung jawab yang dirasakan oleh masyarakat terhadap sesama mereka. Jenis ikatan ini menjadi sumber daya utama yang memotivasi masyarakat untuk terus memperkuat dan memajukan wilayah mereka dalam segala aspek kehidupan. Dengan kata lain, semangat kekeluargaan dan gotong royong yang telah ditanamkan dalam budaya masyarakat *Gampong* Waido merupakan dorongan yang sangat kuat untuk memajukan masyarakat secara kreatif dalam proses pembangunan. Sifat kekeluargaan yang telah mengakar dalam hati masyarakat ini mendorong mereka untuk tetap bersatu dan bertindak sesuai dengan kebutuhan, yang pada gilirannya akan berkontribusi pada kesejahteraan dan kebahagiaan bersama.

b. Bahasa

Bahasa merupakan media yang digunakan oleh komunitas manusia untuk berinteraksi satu sama lain. Di dalam kehidupan berkelompok di Aceh, Bahasa Aceh dan Bahasa Indonesia digunakan sebagai bahasa utama dalam berkomunikasi. Namun, bukan hanya dua bahasa tersebut yang menjadi alat komunikasi bagi penduduk Aceh. Di sana terdapat sembilan bahasa yang berkembang, termasuk satu bahasa internasional (Bahasa Inggris), satu bahasa resmi (Bahasa Indonesia), serta Bahasa Arab, Bahasa Aceh, Bahasa Gayo, Bahasa Alas, Bahasa orang Batak, Bahasa orang Padang (Bahasa Jamee), dan Bahasa Jawa.

Bahasa Inggris, Bahasa Arab, dan Bahasa Indonesia digunakan ketika berkomunikasi dengan orang luar (yang tidak bisa Bahasa Aceh). Selain itu dalam kegiatan keagamaan, biasanya digunakan Bahasa Arab dan Bahasa Aceh.³⁹ Sedangkan lima Bahasa lainnya adalah bahasa etnis yang digunakan di beberapa daerah saja, seperti Bahasa Gayo yang dipakai oleh masyarakat Aceh Tengah, Gayo Lues, Bener Meriah, Blangkejeren, dan Tamiang. Bahasa Jamee (mirip Bahasa Minang) digunakan oleh masyarakat Aceh yang bertempat di bagian Barat dan Selatan Aceh. Bahasa Alas digunakan oleh masyarakat Suku Alas yang mayoritas berpenduduk di Kabupaten Aceh Tenggara.⁴⁰ Sedangkan Bahasa Batak

³⁹ Ni Putu N. Widiarsini, *et.al.*, “Bahasa-bahasa di Aceh; Sajian Awal Profil Sociolinguistik” dalam *Prosiding; Seminar Nasional Bahasa Ibu*, Denpasar, 26-27 Februari 2016, hal. 1917-1919.

⁴⁰ Wawancara langsung dengan Khalid Muttaqin, selaku Ketua Komunitas Beulangong Tanoh, pada tanggal 14 September 2022. Beulangong Tanoh adalah sebuah komunitas yang berdiri sejak tahun 2017. Komunitas ini bergerak dalam bidang sejarah dan kebudayaan yang ada di Kabupaten Pidie, Aceh. Fokus komunitas ini adalah untuk menelusuri,

digunakan di beberapa kecamatan di Kabupaten Aceh Tenggara⁴¹, dan Bahasa Jawa digunakan di Kecamatan Gunung Meriah, Kabupaten Aceh Singkil; Desa Buket Pidie, Kecamatan Paya Bakong, Kabupaten Aceh Utara; Desa Alue Ie Itam, Kecamatan Indra Makmu, Kabupaten Aceh Timur; dan Desa Purwodadi, Kecamatan Kuala, Kabupaten Nagan Raya.⁴²

Bahasa sehari-hari yang digunakan oleh masyarakat *Gampong* Waido dalam berkomunikasi dengan sesama adalah menggunakan bahasa asli daerah atau Bahasa Aceh, dengan logat dan aksan yang kental dengan aksan orang-orang di Kabupaten Pidie. Penggunaan Bahasa Indonesia berposisi di dalam hal tulisan, bacaan dan pembelajaran, seperti penulisan pengumuman di *meunasah*, dan juga sesekali ketika majelis atau di sekolah yang dilakukan ketika interaksi antara guru dan murid. Selain itu juga adanya penggunaan Bahasa Arab dalam hal kegiatan keagamaan, yang mana di sini terjadi ketika sesi baca kitab dan berdoa bersama, selain itu tak jarang juga ketika doa bercampur dengan Bahasa Aceh dan Bahasa Indonesia.

c. Mata Pencaharian (Profesi)

Masyarakat di *Gampong* Waido, kemukiman Guci Rumpung, Kecamatan Peukan Baro, Kabupaten Pidie, Aceh mayoritas berprofesi sebagai petani yang mengelola area persawahan yang ada di desa. Lahan pertanian yang dikelola juga banyak didominasi dengan menanam padi, selebihnya jika sedang tidak menanam padi, maka sesekali masyarakat menanam bawang seperti halnya ketika masyarakat pernah mendapat bantuan dari pemerintah berupa bantuan pangan yang kemudian inisiatif dari *keuchik* adalah untuk menggunakan 20% dari dana itu membeli bibit bawang, dan mengajak seluruh masyarakat untuk menanam bawang.⁴³

Jenis petani di desa pun beragam, ada petani yang mengelola lahannya sendiri dan bertindak sebagai tuan tanah sekaligus petani, ada juga petani yang meggarap ladang milik tuan tanah lainnya. Masyarakat di *Gampong* Waido memang suka bertani, selain karena memang lumayan kurang berpendidikan untuk beralih ke profesi lain, masyarakat yang bertani juga bangga terhadap profesi mereka karena profesi ini merupakan

mengenalkan dan melestarikan kembali sejarah dan budaya yang ada agar tidak terlupakan dalam kehidupan masyarakat Aceh, khususnya di Kabupaten Pidie.

⁴¹<https://dapobas.kemdikbud.go.id/home?show=isidata&id=99#:~:text=Provinsi%20Aceh%20Bahasa%20Batak%20dituturkan,Lawe%20Sigala%20Barat%2C%20>. Diakses pada 7 Februari 2023.

⁴²<https://merajutindonesia.id/bahasa/2kgy7y7/jawa#:~:text=Bahasa%20Jawa%20yang%20berada%20di,Kecamatan%20Kuala%2C%20Kabupaten%20Nagan%20Raya>. Diakses pada 7 Februari 2023.

⁴³ Wawancara langsung dengan Zulkita Hanafiadi, selaku *Keuchik* *Gampong* Waido, pada tanggal 30 November 2022, pukul 13.58 WIB.

salah satu bagian yang dianggap warisan dari tokoh yang mereka kagumi yaitu Teungku Chik di Pasi.⁴⁴

Pertanian bagi masyarakat Gampong Waido adalah suatu lapangan profesi yang berperan penting bagi kehidupan mereka yang ada di desa, karena jika dilihat dari segi geografis desa pum terdapat banyak sisi yang memang dikelilingi oleh luasnya ladang persawahan. Modernisasi pengelolaan sawah pun juga terjadi dalam cara para petani memperlakukan tanah tempat mereka menanam, seperti digunakannya mesin traktor dan terkadang beberapa petani menyewa mesin untuk memanen hasil pertanian mereka. Namun walaupun dalam bertani mereka telah mengaplikasikan cara-cara modern, akan tetapi dalam hal tradisi dan ritual dalam bertani yang mereka jalankan sama sekali tidak ditinggalkan walaupun banyak orang di luar yang menganggap itu sudah tidak relevan dengan zaman yang berkembang seperti masa modern sekarang ini.⁴⁵

Selain bertani, ada juga masyarakat yang berdagang, baik itu berdagang di kios yang ada di Gampong Waido maupun yang berdagang di luar *gampong* atau bahkan di luar kecamatan, seperti halnya yang dilakukan oleh Pak *Keuchik* (kepala desa) Gampong Waido, selain jabatannya di desa sebagai *keuchik*, ia juga mempunyai sebuah kios mini market di Kecamatan Indra Jaya yang bersebelahan dengan Kecamatan Peukan Baro. Di kiosnya itulah, ia mencari penghasilan lebih untuk menghidupi keluarganya.⁴⁶

Sedangkan untuk profesi lainnya seperti masyarakat yang berperan sebagai ASN terbilang sangat sedikit yang terdapat di Gampong Waido, Kemukiman Guci Rumpong, Kecamatan Peukan Baro, Kabupaten Pidie, Aceh. Menurut data yang didapat dari Mustakim selaku sekretaris desa Gampong Waido bahwa dari total jumlah masyarakat Gampong Waido, yang berprofesi sebagai ASN hanya ada 10 orang saja.⁴⁷

B. Tipologi Ritual Pertanian di Nusantara

Indonesia dapat diklasifikasikan sebagai negara agraris, di mana sekitar 40% mayoritas penduduknya mencari nafkah melalui pertanian. Hal ini disebabkan oleh fakta bahwa sebagian besar penduduknya bekerja di sektor pertanian. Selain itu, Indonesia juga dilintasi oleh rangkaian pegunungan yang sangat subur. Kemakmuran lahan pertanian di Indonesia

⁴⁴ Wawancara langsung dengan Said Sudirman selaku petani dan masyarakat Gampong Waido, pada tanggal 19 November 2022, pukul 17.36 WIB.

⁴⁵ Wawancara langsung dengan Muyassir, selaku keturunan Teungku Chik di Pasi pada tanggal 19 November 2022, pukul 16.13 WIB.

⁴⁶ Wawancara langsung dengan Zulkita Hanafiadi, selaku *Keuchik* Gampong Waido, pada tanggal 30 November 2022, pukul 13.58 WIB.

⁴⁷ Wawancara langsung dengan Mustakim selaku sekretaris Gampong Waido, pada tanggal 3 Desember 2022, pukul 10.26 WIB.

dipengaruhi oleh posisinya yang terletak di wilayah beriklim tropis, yang memungkinkan proses pelapukan batuan berlangsung secara optimal dan menghasilkan tanah yang subur. Selain itu, Indonesia juga dikenal sebagai negara kepulauan terbesar di dunia dengan lebih dari 17.508 pulau, dan memiliki luas daratan mencapai 1.922.570 km².

Sektor pertanian memiliki peran penting dalam mendukung ekonomi dan memenuhi kebutuhan dasar masyarakat, terutama dengan pertumbuhan jumlah penduduk yang semakin tinggi, yang berarti permintaan akan makanan juga meningkat. Selain itu, sektor pertanian juga berkontribusi pada peningkatan kesejahteraan masyarakat.⁴⁸ Sorokin dalam Ria Fara Dila mencatat bahwa pertanian dan usaha-usaha kolektif adalah aspek yang mencirikan kehidupan ekonomi di pedesaan, di mana istilah "*countryman*," yang merujuk pada petani, penanam, atau ahli pertanian, menggambarkan hubungan erat antara desa dan pertanian.⁴⁹

Mayoritas makanan yang dikonsumsi oleh penduduk pedesaan berasal dari hasil pertanian seperti ladang, kebun, sungai, dan sumber daya alam sekitarnya. Jika suatu desa memiliki tanah yang subur dan sistem irigasi yang baik, maka secara ekonomi desa tersebut akan lebih sejahtera. Sebaliknya, jika lingkungan alamnya tidak mendukung dan pertaniannya kurang produktif, maka perekonomian desa tersebut akan terbatas.⁵⁰

Terdapat dua sistem pertanian yang berbeda yang memiliki dampak yang berbeda pula pada hasil pertanian, yaitu sistem pertanian ladang yang berpindah dan sistem pertanian menetap. Sistem pertanian ladang yang berpindah (*shifting cultivation, slash and burn agriculture, atau swidden agriculture*) memungkinkan petani untuk berpindah-pindah ke berbagai lahan pertanian mereka, biasanya setiap 1-2 tahun atau setelah 1-3 kali panen, tergantung pada kesuburan dan kondisi tanah. Di sisi lain, sistem pertanian menetap mewajibkan masyarakat untuk tinggal di satu tempat tertentu untuk merawat dan menunggu hasil panen, karena pertanian dilakukan di daerah-daerah yang subur seperti lembah sungai, tepi danau, dan sejenisnya. Oleh karena itu, para petani dalam sistem ini cenderung berdekatan satu sama lain. Hal ini memungkinkan interaksi aktif dan teratur antara mereka, yang mengakibatkan akumulasi pengetahuan dan pola perilaku bersama yang akhirnya membentuk suatu kebudayaan tertentu.⁵¹

⁴⁸ Qurotu Ayun, *et. al.*, "Perkembangan Konversi Lahan Pertanian di Bagian Negara Agraris," dalam *Jurnal VIGOR: Jurnal Ilmu Pertanian Tropika dan Subtropika* Vol. 5 No. 2, 2020, hal. 38.

⁴⁹ Ria Fara Dila, *et. al.*, "Ritual Keleman dan Metik Bagi Petani Desa Wonokasian, Kecamatan Wonoayu, Sidoarjo," dalam *Jurnal Paradigma* Vol. 5 No. 3, 2017, hal. 1.

⁵⁰ M. Rosyid, *et. al.*, "Karakteristik Sosial Ekonomi Masyarakat Petani Kecamatan Bandar dalam Sistem Livelihood Pedesaan," dalam *Jurnal Geoplanning* vol. 1 No. 2, 2014, hal. 75.

⁵¹ Ria Fara Dila, *et. al.*, "Ritual Keleman dan Metik Bagi Petani Desa Wonokasian, Kecamatan Wonoayu, Sidoarjo," ..., hal. 2.

Ini sesuai dengan pandangan yang disampaikan oleh Parsudi Suparlan dalam artikel Muh. Abdul Hasan, bahwa kebudayaan dapat dijelaskan sebagai sekumpulan pengetahuan yang dimiliki manusia sebagai makhluk sosial, yang mereka gunakan untuk memahami dan menginterpretasi lingkungan serta pengalaman mereka, dan menjadi panduan bagi tindakan mereka.⁵² Dengan kata lain, kebudayaan merupakan serangkaian norma, panduan, resep, rencana, dan strategi yang terdiri dari model-model kognitif yang digunakan secara selektif oleh individu sesuai dengan lingkungan yang mereka hadapi.

Indonesia seperti yang kita ketahui bahwa memiliki ragam kultur atau kebudayaan yang sangat beraneka ragam mulai dari keberagaman bahasa daerah, keberagaman suku, etnis, pakaian adat, lagu daerah dan adat Istiadat. Selain itu, Indonesia juga terkenal memiliki ragam agama yang mana tiap kegiatan adat hampir selalu bersinergi dengan ritus-ritus agama tertentu, tidak terkecuali dalam adat dalam bertani. Berikut beberapa ragam jenis ritual pertanian yang ada di Indonesia:

1. *Ureh*

Tradisi *Ureh* yang dijalankan oleh penduduk Desa Keude Krueng Sabee, Kabupaten Aceh Jaya, adalah suatu adat yang berkaitan dengan pertanian, terutama dalam hal menanam padi. Masyarakat menganggap bahwa kehadiran *Ureh* sangat membantu mereka dalam pekerjaan bercocok tanam, terutama pada tanaman padi. Tradisi ini dianggap dapat menjaga kualitas padi dan melindunginya dari penggunaan bahan kimia serta ancaman lain sehingga kesehatan tanaman tetap terjaga. Tradisi *Ureh* dilakukan pelaksanaannya secara perorangan. *Ureh* merupakan bentuk perlindungan spiritual untuk tanaman dari serangan hama. Bentuknya seperti pagar mistik yang diyakini mampu melindungi tanaman dari berbagai jenis penyakit, termasuk yang disebabkan oleh serangan hama, layu, busuk akar, dan penyakit yang menyerang berbagai bagian tanaman seperti batang, akar, daun, dan buah. Bahkan, juga melibatkan perlindungan dari pengaruh cuaca.

Tradisi *Ureh* diterapkan mulai dari tahap awal penanaman hingga masa panen. Ada dua cara pelaksanaan *Ureh* yang umum dilakukan. *Pertama*, dengan menggunakan benda-benda simbolis seperti kayu, bambu, tali, daun langkap, dan sejenisnya, serta mengucapkan zimat, mantra, atau doa sesuai dengan jenis hama yang mungkin mengancam padi. *Kedua*, melibatkan hanya pengucapan zimat tanpa perlu bantuan alat-alat seperti yang disebutkan sebelumnya. Selain itu, ayat-ayat dari Al-

⁵² Muh. Abdul Hasan, *et.al.*, "Peran Tokoh Adat dalam Melestarikan Nilai Budaya Pekande-Kandea di Kelurahan Tolandona Kecamatan Sangia Wambulul Kabupaten Buton Tengah," dalam *Jurnal Ilmiah Society* Vol. 2 No. 1, 2022, hal. 2.

Qur`an juga dianggap sebagai bentuk perlindungan dalam tradisi *Ureh*. Beberapa ayat yang sering digunakan termasuk al-Fatihah, ayat 261 dari al-Baqarah, al-Ikhlâs, ayat Kursi, dan ada juga beberapa tulisan dalam bahasa Arab yang bukan merupakan ayat Al-Qur`an yang digunakan dalam praktik *Ureh*.⁵³

2. *Ngumbai Sabah*

Ngumbai sabah adalah suatu tradisi yang secara rutin diadakan oleh penduduk, terutama di Pekon Biha, Kecamatan Pesisir Selatan, Kabupaten Pesisir Barat, Lampung. Tradisi ini biasanya dilaksanakan sekitar 45 hari setelah penanaman padi sebelum panen. Dalam pelaksanaannya, *Ngumbai sabah* mencakup acara penyuhunan atau tahlil yang dapat dilakukan di berbagai tempat, termasuk di rumah atau masjid, tergantung pada kesepakatan komunitas yang melaksanakannya. Penyuhunan atau tahlil merupakan bagian penting dari tradisi ini yang dilakukan bersama oleh seluruh masyarakat setelah Sholat Jumat di masjid.

Tujuan dari *Ngumbai sabah* adalah untuk memohon kelimpahan hasil panen padi dan perlindungan dari hama yang dapat merusak tanaman padi. Bagi masyarakat Pekon Biha, tradisi ini memiliki makna mendalam sebagai cara untuk bersyukur atas rezeki yang diberikan oleh Allah SWT. Tahapan pelaksanaan *ngumbai sabah* dimulai dengan musyawarah yang melibatkan dua puluh empat orang laki-laki, termasuk seorang pemimpin tradisi yang berpengalaman. Musyawarah membahas berbagai aspek pelaksanaan tradisi, seperti jenis hewan yang akan disembelih.

Persiapan selanjutnya mencakup penyembelihan hewan ternak di rumah masing-masing peserta, biasanya sehari sebelum *Ngumbai sabah*. Darah hewan ditampung dalam pucuk aren, sementara dagingnya dimasak untuk makanan upacara. Acara utama dipimpin oleh ketua pelaksana yang menjelaskan makna tradisi dan membacakan doa untuk melindungi panen padi dari hama dan penyakit. Selain berdoa, masyarakat juga berusaha memberikan perawatan tambahan seperti obat atau pupuk untuk meningkatkan hasil panen.

Setelahnya, acara dilanjutkan dengan makan bersama dan pembagian air dari kikisan kayu cendana untuk disiramkan ke lahan sawah masing-masing. Acara ditutup dengan masyarakat menancapkan pucuk aren di tengah-tengah tatumbai, benih padi yang ditanam secara berkelipatan ganjil,

⁵³ Asyura, *et.al.*, "Tradisi *Ureh* dalam Bercocok Tanam pada Masyarakat Desa Keude Krueng Sabee Kabupaten Aceh Jaya," dalam *Jurnal IJIHC: Indonesian Journal of Islamic History and Culture* Vol. 1 No. 2, 2020, hal. 152-165.

seperti 9 atau 11 di pojok-pojok patok sawah. Air cendana yang dibagikan sebelumnya juga disiramkan di sekitar lokasi sawah."⁵⁴

3. Upacara *Naik Dango*

Masyarakat Dayak Kanayatn di Kalimantan Barat merayakan upacara *Naik dango* sekali setahun, tepatnya dari tanggal 16 hingga 18 Mei, di rumah adat mereka. Upacara ini adalah ungkapan rasa terima kasih dan syukur mereka atas hasil panen padi yang melimpah. Tradisi *Naik dango* memiliki makna mendalam bagi mereka, karena merupakan wujud keyakinan terhadap *Jubata* (pencipta) yang mendorong mereka untuk menjaga hubungan manusia dengan Tuhan melalui upacara adat. Selama upacara ini, doa-doa dibacakan sebagai tanda rasa terima kasih dan syukur atas panen yang melimpah, kesehatan, rejeki, dan berbagai berkat lainnya yang mereka terima dari Tuhan. Selain itu, upacara ini juga bertujuan untuk melindungi mereka dari bencana.

Naik dango juga menjadi simbol identitas penting bagi masyarakat suku Dayak Kanayatn, karena merupakan satu-satunya tradisi besar yang melibatkan seluruh komunitas, dari desa hingga tingkat Provinsi. Ini membuat mereka merasa bangga akan warisan budaya ini. Dalam upacara adat *Naik dango*, ada berbagai sesaji dan peralatan yang digunakan sebagai simbol untuk menjalin hubungan antara manusia dengan sesama manusia, alam, dan Tuhan. Tanpa sesaji dan peralatan ini, tujuan dari membaca doa-doa tidak akan tercapai. Semua sesaji yang digunakan dalam upacara ini mencerminkan kemakmuran masyarakat Dayak dan mereka dengan tulus mempersembahkan apa yang mereka miliki kepada *Sang Jubata* (Tuhan) sebagai ungkapan rasa syukur atas semua berkat yang telah diberikan kepada mereka sehingga mereka dapat hidup dengan sejahtera.⁵⁵

4. Upacara *Seba*

Upacara *Seba* adalah sebuah tradisi yang berasal dari masyarakat Baduy di Kabupaten Lebak, Banten. Upacara ini merupakan bagian dari ritual tahunan yang diadakan sebagai ungkapan syukur dan sebagai cara menjaga hubungan baik dengan Pemerintah Kabupaten Lebak dan Provinsi Banten. Upacara ini berlangsung setelah masyarakat Baduy di Banten Selatan selesai melakukan panen pertanian mereka.

Upacara *Seba* menjadi simbol hubungan erat antara masyarakat Baduy dan pemerintah, karena keduanya memiliki kebutuhan yang saling

⁵⁴ Nina Indayana, *et.al.*, "Tradisi *Ngumbai Sabah Ulun Lampung Saibatin Pekon Biha Kabupaten Pesisir Barat*," dalam *Journal of PESAGI: Jurnal Pendidikan dan Penelitian Sejarah* Vol. 4 No. 1, 2016, hal.

⁵⁵ Emiliana Kiki, *Makna Tradisi Naik Dango bagi Masyarakat Suku Dayak Kanayatn di Kabupaten Sambas Provinsi Kalimantan Barat*, Tesis, Universitas Muhammadiyah Malang, 2019, hal. 14-23.

terkait. Masyarakat Baduy memerlukan perlindungan hukum yang tidak selalu tertulis untuk memastikan keberadaan mereka diakui, sehingga upacara *Seba* merupakan permohonan nyata mereka kepada pemerintah untuk perlindungan tersebut. Perlindungan ini mencakup pengakuan dan penghargaan dari pemerintah terhadap hak-hak *ulayat* mereka di wilayah tersebut. Sebagai hasilnya, upacara *seba* menjadi alat komunikasi penting antara masyarakat Baduy dan pemerintah yang berwenang.

Selain itu, upacara *Seba* juga kaya akan makna budaya. Setiap nilai budaya yang terkandung dalam upacara ini mengandung pesan, nasihat, dan tanggung jawab kepada pemimpin mereka agar memimpin dengan bijaksana dan bertanggung jawab, meskipun memiliki kekuasaan yang besar. Ini juga mengingatkan pemimpin bahwa tanggung jawab mereka kepada masyarakat harus didukung oleh seluruh warga, terutama masyarakat Baduy setempat.

Secara keseluruhan, upacara *Seba* memiliki makna simbolis yang mencerminkan kesuksesan masyarakat Baduy dalam kehidupan sehari-hari, terutama dalam hasil panen yang mereka peroleh sebagai berkah dari Tuhan. Oleh karena itu, simbol keberhasilan panen, seperti beras, ubi-ubian, dan hasil pertanian lainnya, juga dihadirkan dalam upacara *seba*. Selain itu, upacara ini juga mengandung makna ketaatan dan penghormatan anggota masyarakat Baduy terhadap pemerintah yang sah. Melalui upacara ini, mereka melaporkan aktivitas mereka selama setahun kepada pemimpin lokal. Hal ini menunjukkan kesadaran mereka tentang kedudukan masyarakat Baduy di bawah pemerintahan formal.

Terdapat dua jenis upacara *Seba*, yaitu *Seba gede* dan *Seba kecil*. *Seba gede* menunjukkan bahwa masyarakat Baduy telah mendapatkan hasil panen dan hasil hutan yang melimpah selama setahun, sehingga mereka membawa persembahan yang meliputi hasil panen dan peralatan rumah tangga. Di sisi lain, *Seba kecil* menandakan hasil panen yang kurang memuaskan, sehingga mereka hanya membawa hasil panen tanpa peralatan rumah tangga. Secara keseluruhan, upacara *Seba* yang dilakukan oleh masyarakat Baduy memiliki tujuan sosial yang kuat, yaitu menjaga hubungan baik antara mereka dan pemerintah kabupaten dan provinsi.⁵⁶

5. Ritual *Methik*

Ritual *Methik* adalah sebuah tradisi adat yang digelar oleh komunitas petani Jawa sebagai ekspresi syukur kepada Dewi Sri, pelindung tanaman padi, sebagai tanda terima kasih atas rejeki dan berkah yang telah diberikan kepada mereka. Ritual ini diadakan sebelum panen, dan tidak dapat dilakukan secara individu; pemilik lahan harus meminta

⁵⁶ Nandang Rusnandar, "Seba: Puncak Ritual Masyarakat Baduy di Kabuoaten Lebak Provinsi Banten," dalam *Jurnal Patanjala* Vol. 5 No. 1, 2013: 83-100, hal. 97-98.

bantuan seorang sesepuh lokal untuk menyusun persembahan ritual tersebut. Pelaksanaan bersama-sama menciptakan interaksi sosial yang kuat di antara masyarakat dan memperkuat hubungan silaturahmi mereka, menjaga harmoni dalam komunitas. Selain sebagai tindakan penghormatan, ritual *Methik* juga memiliki berbagai makna lain, seperti perlindungan dari entitas gaib yang dianggap menjaga tanaman. Para petani percaya bahwa melupakan ritual ini dapat mendatangkan musibah, dan melaksanakannya memberikan rasa ketenangan, kebebasan dari masalah, dan keyakinan bahwa rejeki akan mencukupi. Selain itu, ritual *methik* berperan penting dalam menjaga tradisi pertanian yang telah diturunkan dari leluhur, membantu generasi muda memahami dan melestarikan warisan budaya ini, yang saat ini sering diabaikan di tengah kurangnya perhatian terhadap kebudayaan Jawa.⁵⁷

6. *Maddoja Bine*

Maddoja bine merupakan suatu upacara pertanian yang rutin dilakukan oleh petani Bugis sebagai tanda penghormatan kepada *Sangiang Sri*, yang merupakan Dewi padi dalam kepercayaan mereka. Istilah "*maddoja*" mengacu pada berjaga atau begadang, sementara "*bine*" merujuk pada benih. Oleh karena itu, *Maddoja bine* dapat diartikan sebagai upacara berjaga semalaman untuk menjaga dan merawat benih padi sebelum benih tersebut ditanam di persemaian. Tradisi *Maddoja bine* ini merupakan bagian dari kearifan lokal masyarakat Bugis dalam menjaga pasokan padi di masa lalu. Secara sederhana, ini adalah sebagai tanda penghargaan dan kasih sayang terhadap bibit padi yang akan ditanam di kebun pada hari berikutnya. Bibit padi ini dianggap sebagai teman yang akan menemani selama semalam dan didoakan agar saat ditanam ke kebun, mereka akan terhindar dari hama dan tumbuh subur sehingga panen berlimpah.

Pelaksanaan tradisi *Maddoja bine* memiliki banyak makna. Pertama-tama, tradisi ini dianggap sebagai ritual, yang umumnya melibatkan banyak orang dan ditujukan kepada entitas gaib dengan tujuan untuk memperoleh berkah dan pertolongan. Ritual ini sering menggunakan bahasa simbolik, sesajen, dan melibatkan partisipasi aktif dari peserta dan penontonnya. Selain sebagai ritual, *Maddoja bine* juga melibatkan doa-doa dalam bahasa Bugis atau bahasa Arab, tergantung pada kepercayaan agama masyarakat yang melaksanakannya. Doa-doa ini sering dipimpin oleh seorang imam atau pemimpin adat, dan kadang-kadang mencakup pembacaan kitab Barazanji. Untuk komunitas Hindu Tolotang, doa dilakukan dalam bahasa Bugis dan dipimpin oleh ketua adat yang disebut sebagai *Uwwa'*.

⁵⁷ Rizky Romy Wijaya, *et.al.*, "Makna Ritual *Methik* di Kalangan Petani: Studi tentang Kearifan Lokal Petani Desa Sumbersewu Kabupaten Banyuwangi," dalam *Jurnal E-SOSPOL* Vol. 6 No 1, 2019, hal. 27.34.

Selain itu, tradisi ini memiliki fungsi sosial yang penting. Ini terlihat dari aspek komunal dan partisipatifnya, yang melibatkan berbagai lapisan masyarakat dalam persiapan dan pelaksanaan *Maddoja bine*. Sebelum acara ini dilakukan, terdapat musyawarah yang melibatkan tokoh adat, petani, tokoh masyarakat, dan pemerintah untuk membahas berbagai aspek pertanian, seperti kapan mulai membajak sawah, pemilihan bibit yang cocok, dan jadwal pelaksanaan ritual pertanian lainnya. Ini bertujuan untuk menjaga keharmonisan dalam hubungan sosial di antara masyarakat. Fungsi lainnya sebagai alat pendidikan dengan mengubah nilai-nilai budaya yang terkandung dalam tradisinya. Pelaksanaan *Maddoja bine* dimulai dengan mencari hari yang baik berdasarkan pengetahuan astronomi dan cuaca, yang menjadi pelajaran bagi masyarakat.

Terakhir, tradisi ini berperan sebagai alat komunikasi, memungkinkan manusia untuk menjalin hubungan dengan *Patotoe*, yang dipercayai sebagai penentu nasib. Hubungan yang baik dengan *Patotoe* diharapkan akan membawa keberuntungan bagi petani. Begitu pula dengan hubungan yang baik dengan makhluk gaib lainnya, yang dapat melindungi petani dari gangguan. *Maddoja bine* juga memfasilitasi komunikasi antarmanusia, yang pada akhirnya dapat menciptakan harmoni sosial dalam masyarakat.⁵⁸

7. *Pohamba-hamba*

Pohamba-hamba adalah sebuah tradisi yang dilakukan oleh kelompok yang terdiri dari lima orang atau lebih, termasuk perempuan. Tujuan utama dari tradisi ini adalah membersihkan kebun, serta memperkuat ikatan kekeluargaan dan kebersamaan. Masyarakat Wakatobi melaksanakan tradisi *Pohamba-hamba* ini ketika membuka lahan baru, menanam jagung, ubi, merawat tanaman, hingga masa panen, semuanya dilakukan bersama untuk mempercepat pekerjaan para petani. Tradisi ini dimulai pada tahun 1970-an dan masih terus dilakukan hingga saat ini, meskipun fungsi tradisi ini mulai tergeser seiring perkembangan zaman. Namun, tradisi *Pohamba-hamba* tetap dijalankan tanpa menghilangkan unsur budaya yang terkandung di dalamnya.

Ketentuan *Pohamba-hamba* yang dilakukan secara bergiliran oleh masyarakat memiliki makna seperti arisan dalam pekerjaan. Semua orang yang berpartisipasi dalam tradisi *Pohamba-hamba* harus bekerja di kebun milik orang lain mulai dari awal hingga selesai sesuai jadwal yang telah ditentukan. Jika ada seseorang yang tidak hadir dalam acara *Pohamba-hamba*, ia akan dikenai denda tidak hanya dalam hal materi, tetapi juga dalam hal sosial karena seluruh masyarakat akan mengucilkannya dan

⁵⁸ Safira Suhra, *Nilai-nilai Pendidikan Islam dalam Ritual Maddoja Bine*, Tulungagung: Akademia Pustaka, 2021, hal. 30-55.

tidak akan ada lagi Pohamba-hamba yang melibatkan orang tersebut.

Fungsi utama dari tradisi *Pohamba-hamba* adalah menciptakan prinsip timbal balik dan merupakan bentuk pertukaran sosial. Bantuan yang diberikan oleh seseorang menimbulkan kewajiban bagi pihak yang dibantu untuk membalasnya secara adil kepada pemberi bantuan. Pihak yang memberikan bantuan juga memiliki harapan untuk mendapatkan balasan yang seimbang atas bantuannya. Selain itu, melalui pelaksanaan tradisi *Pohamba-hamba*, mereka dapat saling membantu dalam pekerjaan mereka mulai dari membuka lahan hingga menyelesaikannya.⁵⁹

C. Tradisi *Muqaddam* dalam Ritual *Khanduri Blang* di Gampong Waido

Ritual *khanduri blang* yang terjadi di Gampong Waido berbeda dengan ritual *khanduri blang* yang terjadi di daerah lain yang ada di Aceh. Ritual *khanduri blang* yang terjadi di Waido menjadi lebih unik dengan adanya penggunaan ayat-ayat Al-Qur`an dan merupakan tradisi yang diklaim sebagai warisan dari seorang tokoh yang pernah berperan di Gampong Waido saat zaman dahulu. Terdapat penggunaan mushaf Al-Qur`an yang dinamakan *Muqaddam*, sehingga seiring zaman berjalan masyarakat setempat lazim menyebut tradisi sebagai “tradisi *Muqaddam*”. Selain itu juga pelaksanaan *khanduri blang* di Gampong Waido terbagi kepada dua bentuk, ada yang dilaksanakan ketika tiap masa menanam di sawah, dan ada yang dikhususkan dilaksanakan per-tahun sekali. Sebelum membahas lebih mendalam, kiranya penting mengetahui mengenai apa itu tradisi dan apa itu *khanduri blang* terlebih dahulu.

1. Pengertian Tradisi

Tradisi, dalam pengertian umum, merujuk pada warisan budaya yang diwariskan dari generasi ke generasi sejak nenek moyang.⁶⁰ Dalam kacamata antropologi, tradisi mengacu pada adat istiadat, yaitu kebiasaan magis atau religius yang dimiliki oleh penduduk asli suatu daerah, mencakup nilai-nilai budaya, norma, hukum, dan peraturan yang terkait. Tradisi ini berkembang menjadi sistem atau aturan yang mengatur perilaku manusia dalam kehidupan sosial.⁶¹ Melihat dari perspektif sosiologi, tradisi didefinisikan sebagai keyakinan yang terus dijaga, diwariskan dan

⁵⁹ Ardin, *et. al.*, “Tradisi Pohamba-hamba dalam Membuka Lahan Pertanian pada Masyarakat Kaledupa Kabupaten Wakatobi,” dalam *Jurnal Kabanti: Jurnal Sosial dan Budaya* V. 4 No. 1, 2020, hal. 86-92.

⁶⁰ W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: PN Balai Pustaka, 1985, hal. 1088.

⁶¹ Ariyono dan Aminuddin Sinegar, *Kamus Antropologi*, Jakarta: Akademika Pressindo, 1985, hal. 4.

dipelihara.⁶² Tradisi melibatkan prinsip-prinsip, norma, dan kebiasaan yang dapat mengalami perubahan karena diciptakan oleh manusia, sehingga manusia memiliki kemampuan untuk menerima, menolak, atau mengubah tradisi tersebut sesuai dengan kebutuhan mereka.⁶³

Tradisi adalah kebiasaan yang melekat dalam masyarakat, yang memiliki akar dalam sejarah masa lalu, mencakup aspek-aspek seperti adat, bahasa, tatanan sosial, kepercayaan, dan lainnya, serta proses warisannya kepada generasi berikutnya. Seringkali, dalam proses pengalihan tradisi, hal ini terjadi tanpa pertanyaan atau perdebatan, terutama dalam masyarakat yang cenderung tertutup di mana apa yang telah dianggap benar dan baik dianggap sebagai sesuatu yang harus dijaga dan diteruskan tanpa ragu. Tradisi adalah bagian tak terpisahkan dari kehidupan manusia, dan bahasa daerah sering kali mencerminkan sejarah panjang yang melandasi tradisi tersebut.

Dengan cakupan yang sangat luas, tradisi melibatkan beragam aspek kehidupan yang kompleks, sehingga sulit untuk membedakannya dengan rinci dan memperlakukannya dengan cara yang seragam. Hal ini disebabkan oleh sifat dinamis tradisi, yang tidak hanya menjadi objek mati, tetapi juga sebuah alat yang hidup dan terus berkembang dalam kehidupan manusia.⁶⁴ Tradisi, pada akhirnya, juga menjadi tujuan dalam dirinya sendiri.⁶⁵

Menurut lektur Arab, konsep tradisi ini disebut sebagai *turath*. Kata ini berasal dari huruf "wa-ra-tha", yang dalam kamus klasik sering dihubungkan dengan kata-kata seperti "irth," "wirth," dan "mirath." Semua kata-kata ini merupakan bentuk *masdar* (kata benda verbal) yang merujuk pada segala sesuatu yang diwarisi oleh manusia dari orang tua mereka, baik berupa harta, kedudukan sosial, atau warisan spiritual.⁶⁶ Penggunaan kata *turath* muncul dalam konteks pemikiran Arab sebelum dikenalkannya gagasan kebangkitan yang mulai tersebar di beberapa wilayah Arab pada abad ke-19 Masehi. Kata *turath* dipahami melalui Bahasa Perancis, dapat diartikan sebagai *heritage*. Istilah *heritage* digunakan untuk menggambarkan makna warisan kepercayaan dan adat istiadat khas suatu bangsa, terutama yang berkaitan dengan aspek-aspek spiritual. Sementara itu, menurut pandangan Koentjaraningrat, kata *budaya* berasal dari Bahasa Sansekerta, yakni *buddhayah*, yang merujuk

⁶² Soekanto, *Kamus Sosiologi*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1993, hal. 459.

⁶³ Van Peursen, *Strategi Kebudayaan*, Jakarta: Kanisus, 1976, hal. 11.

⁶⁴ Rendra, *Mempertimbangkan Tradisi*, Jakarta: Gramedia, 1983, hal. 3.

⁶⁵ Hassan Shadily, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, t.th., Jilid. VI, hal. 3608.

⁶⁶ Muhammad Abed al-Jabiri, *Post-tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, Yogyakarta: Lkis, 2000, hal. 2.

pada budi atau akal. Kebudayaan berkaitan erat dengan kemampuan kreatif dan intelektual manusia dalam menciptakan berbagai bentuk ekspresi.⁶⁷

Budaya adalah kemampuan budi manusia yang mencakup aspek cipta, karsa, dan rasa, sedangkan kebudayaan merupakan hasil dari ekspresi cipta, karsa, dan rasa tersebut. Dalam disiplin antropologi budaya, tidak ada perbedaan makna antara budaya dan kebudayaan. Istilah budaya hanya digunakan sebagai singkatan dari kata kebudayaan. Sementara itu, kata *culture* dalam Bahasa Inggris, yang memiliki arti yang sama dengan kebudayaan, berasal dari kata Latin *colere*, yang merujuk pada proses mengolah, mengerjakan, terutama dalam konteks mengolah tanah atau bertani. Dari sini, berkembang makna *culture* sebagai segala kemampuan dan aktivitas manusia dalam mengelola dan mengubah alam.⁶⁸

M. Harris mengartikan budaya sebagai suatu warisan tradisi dan pola hidup yang diperoleh oleh anggota suatu masyarakat melalui interaksi sosial, mencakup pola berpikir, perasaan, dan tindakan yang terstruktur dan berulang.⁶⁹ Secara ringkas, budaya merupakan kumpulan pengetahuan, pengalaman, keyakinan, nilai, sikap, makna, hierarki, agama, pandangan waktu, peran sosial, relasi spasial, konsep alam semesta, serta benda-benda materi yang diwariskan dari satu generasi ke generasi berikutnya melalui kontribusi individu dan kelompok.

Dari hasil-hasil budaya manusia dapat dibagi menjadi dua macam kebudayaan, yakni:

- a. Kebudayaan fisik (kebudayaan jasmaniah) mencakup benda-benda yang diciptakan oleh manusia, seperti peralatan hidup.
- b. Sementara itu, kebudayaan nonmateri (kebudayaan rohaniah) merujuk pada semua penciptaan manusia yang tidak dapat dilihat atau diraba, seperti agama, ilmu pengetahuan, bahasa, dan seni. Budaya tercermin dalam pola-pola bahasa dan dalam berbagai aktivitas dan perilaku yang berfungsi sebagai contoh-contoh adaptasi dan gaya komunikasi yang memungkinkan individu tinggal dalam masyarakat tertentu di lingkungan geografis tertentu, pada tahap perkembangan teknologi tertentu, dan pada waktu tertentu. Budaya juga berhubungan dengan karakteristik materi tertentu yang memiliki peran penting dalam kehidupan sehari-hari, seperti model rumah, peralatan yang digunakan, transportasi, dan lain sebagainya.

⁶⁷ Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan di Indonesia*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992, hal. 181.

⁶⁸ Rohiman Notowidagdo, *Ilmu Budaya Dasar Berdasarkan al-Qur'an dan Hadis*, Jakarta: Raja Gravido Persada, 2000, hal. 24.

⁶⁹ Stanley J. Baran, *Pengantar Komunikasi Masa Melek Media dan Budaya*, terj. S. Rouli Manalu, Jakarta: Erlangga, 2012, hal. 9.

Di samping itu, budaya menciptakan gaya hidup yang unik untuk kelompok manusia tertentu. Budaya tidak eksklusif, dan bukan milik hanya sebagian orang dengan pengecualian terhadap yang lain. Budaya merupakan milik semua manusia dan, dengan demikian, berfungsi sebagai faktor penyatuan.⁷⁰

Budaya juga dapat dianggap sebagai pengetahuan yang dapat disampaikan, di mana perilaku yang dipelajari ini juga ditemukan pada individu-individu dalam sebuah kelompok sosial dan tercermin dalam lembaga-lembaga serta benda-benda yang mereka hasilkan. Dalam konteks ini, setiap kelompok budaya mengembangkan respon khasnya sendiri terhadap berbagai tantangan kehidupan seperti kelahiran, pertumbuhan, interaksi sosial, bahkan kematian. Ketika orang-orang menyesuaikan diri dengan situasi-situasi yang tidak biasa yang mereka temui di dunia ini, pola hidup sehari-hari pun muncul.

Manusia menciptakan budaya bukan hanya sebagai cara untuk beradaptasi dengan lingkungan biologis dan geofisika, tetapi juga sebagai alat untuk berkontribusi pada evolusi sosial. Hal ini terlihat dalam berbagai aspek budaya yang ada dalam masyarakat, seperti upacara kelahiran, pernikahan, atau peristiwa-peristiwa khusus lainnya dalam suatu komunitas. Budaya memiliki tujuan tertentu. Budaya membantu dalam mengorganisasi dan mengklasifikasikan pengalaman manusia. Budaya juga membantu kita dalam mendefinisikan identitas, persepsi dunia, dan peran kita di dalamnya.⁷¹

Budaya membantu kita dalam meresapi ruang yang kita huni. Tempat yang mungkin terasa asing bagi orang-orang dari luar, namun tidak demikian bagi mereka yang telah lama tinggal di sana. Budaya memberikan kemudahan dalam kehidupan dengan menyediakan solusi-solusi yang telah tersedia untuk mengatasi berbagai masalah, dengan menetapkan pola-pola hubungan, serta metode-metode untuk menjaga kesatuan dan kesepakatan dalam kelompok. Terdapat berbagai pendekatan yang berbeda untuk menganalisis dan mengkategorikan suatu budaya agar budaya tersebut menjadi lebih dapat dipahami.⁷²

Menurut Koentjaraningrat, ada tiga bentuk ekspresi kebudayaan yang berbeda, yaitu;⁷³

- a. Kebudayaan dalam bentuk kompleks ide-ide, konsep-konsep, nilai-nilai, norma-norma, peraturan, dan sejenisnya (sistem budaya). Ini adalah sifat

⁷⁰ Deddy Mulyana dan Jalaluddin Rakhmat, *Komunikasi antar Budaya; Panduan Berkomunikasi dengan Orang Berbeda Budaya*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2014, hal. 56.

⁷¹ Stanley J. Baran, *Pengantar Komunikasi Masa Melek Media dan Budaya*, ..., hal. 11.

⁷² Deddy Mulyana dan Jalaluddin Rakhmat, *Komunikasi antar Budaya*, ..., hal. 57.

⁷³ Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta: Rineka Cipta, 1996, hal. 28-34.

abstrak yang tidak dapat diraba dan berada dalam pikiran manusia. Ide-ide dan konsep ini hidup di dalam masyarakat dan memberikan identitas pada masyarakat. Mereka saling terkait dan membentuk sistem budaya (adat-istiadat).

- b. Kebudayaan dalam bentuk aktivitas dan tindakan berpola yang dilakukan oleh manusia dalam masyarakat. Ini mencakup aktivitas-aktivitas manusia yang terintegrasi dari waktu ke waktu dan selalu mengikuti pola tertentu. Ini adalah aspek konkret dari kebudayaan yang dapat diamati dan didokumentasikan.
- c. Kebudayaan dalam bentuk benda-benda yang diciptakan oleh manusia. Ini adalah benda-benda fisik yang dapat diraba dan dilihat. Kebudayaan yang ideal memengaruhi pemikiran, tindakan, dan karya manusia, menghasilkan benda-benda kebudayaan fisik. Sebaliknya, benda-benda kebudayaan fisik membentuk lingkungan tertentu yang dapat mempengaruhi pola pikir dan perilaku manusia.

Sementara itu, dalam bidang antropologi, unsur-unsur kebudayaan dibagi menjadi beberapa komponen besar yang dikenal sebagai "Culture Universals." Ini berarti bahwa unsur-unsur ini hadir dan dapat ditemukan di semua kebudayaan dari berbagai bangsa di seluruh dunia. Unsur-unsur tersebut meliputi;⁷⁴

- a. Bahasa (baik dalam bentuk lisan maupun tulisan)
- b. Sistem teknologi (peralatan dan perlengkapan yang digunakan dalam kehidupan manusia)
- c. Sistem mata pencaharian (cara manusia mencari nafkah dan sistem ekonomi)
- d. Organisasi sosial (struktur kemasyarakatan dan hubungan sosial)
- e. Sistem pengetahuan
- f. Kesenian (termasuk seni visual, sastra, seni suara, dan lain sebagainya)
- g. Agama

2. Pengertian *Khanduri Blang*

a. Definisi *Khanduri Blang*

Pengertian *khanduri blang* jika diartikan secara *letterlijk*⁷⁵ (tekstual) terdiri dari kata "*Khanduri*" dan "*Blang*". "*Khanduri*" yang merupakan kata dari Bahasa Aceh yang berarti kenduri yang mempunyai arti perjamuan makan untuk memperingati peristiwa, minta berkat, dan selamat.⁷⁶ Sedangkan kata "*blang*" merujuk pada artian sawah yang

⁷⁴ Stanley J. Baran, *Pengantar Komunikasi Masa Melek Media dan Budaya*, ..., hal. 11.

⁷⁵ *letterlijk* adalah pemahaman terhadap suatu teks terpaku pada apa yang dituliskan teks tersebut, dalam <https://kamushukum.web.id/arti-kata/letterlijk>. Diakses pada 17 Januari 2023.

⁷⁶ <https://kbbi.web.id/kenduri>. Diakses pada 17 Januari 2023.

bermakna tanah yang digarap dan diairi untuk menanam padi.⁷⁷ Dari pengertian ini dapat disimpulkan bahwa *khanduri blang* merupakan sebuah acara perjamuan makan untuk meminta berkat atas lahan yang akan digarap untuk ditanami tanaman padi oleh petani.

Selain penyebutan *khanduri blang*, terdapat juga sebutan yang agak berbeda oleh masyarakat di daerah Aceh Utara. Secara khusus masyarakat petani di daerah ini menyebutnya dengan nama *khanduri meuninum padé*, yang dapat diartikan sebagai kenduri menanam padi. *Khanduri meuninum padé* dilaksanakan di sawah sama halnya *khanduri blang* dan pelaksanaannya juga dipimpin oleh tokoh agama. Pelaksanaan *khanduri meuninum padé* di Gampong Cot Leupée, Aceh Utara biasanya dilakukan pada padi mencapai usia 45 hari sesudah masa tanam. Tradisi *khanduri meuninum padé* masih bertahan dan dilaksanakan oleh masyarakat hingga sekarang. Pada dasarnya, tujuan pelaksanaan tradisi ini adalah sama-sama untuk meminta keberkahan dan juga sama-sama dilakukan oleh masyarakat petani.⁷⁸

Khanduri blang adalah suatu ritual berbentuk upacara perayaan kenduri/*tasyakuran* oleh masyarakat petani di Aceh yang dilangsungkan di sawah dan lazimnya penduduk desa juga menyebutnya “*khanduri treun u blang*” (turun ke sawah). Ketika warga desa ingin melakukan pekerjaan di persawahan, terutama untuk menanam padi, mereka tidak boleh sembarangan memulai pekerjaan itu. Kecuali mereka harus memulainya dengan mengadakan *khanduri blang* terlebih dahulu.

Pelaksanaan *khanduri blang* dilakukan setiap tahun sekali, saat sudah tiba masanya untuk menggarap lahan persawahan.⁷⁹ Akan tetapi, belakangan ini karena pengerjaan menanam padi makin mudah karena kemajuan teknologi, maka kegiatan penanaman padi di sawah dapat terjadi sebanyak dua fase dalam kurun waktu setahun. Oleh karena itu, kegiatan *khanduri blang* pun dapat terjadi dua kali, karena pada dasarnya tradisi ini dilaksanakan ketika petani hendak *treun u blang* (turun ke sawah) untuk menanam padi.

Tujuan utama penyelenggaraan upacara *khanduri blang* ini adalah untuk mencari dan mendapatkan ridha Allah Yang Maha Kuasa. Dengan harapan bahwa ladang yang akan digunakan oleh para petani untuk menanam padi akan menjadi subur dan terhindar dari serangan hama dan penyakit. Biasanya, hama-hama seperti walang sangit, belalang, ulat, tikus, dan bahkan hama-hama yang merusak hutan dapat mengganggu

⁷⁷ <https://kbbi.web.id/sawah>. Diakses pada 17 Januari 2023.

⁷⁸ Fitriani, *et.al.*, “*Khanduri Meuninum Pade* pada Masyarakat Cot Leupée Kecamatan Nisam Kabupaten Aceh Utara,” dalam *Jurnal Sosiologi Dialektika Sosial* Vol. 8 No. 1, 2022, hal. 3.

⁷⁹ T. Syamsuddin, *et.al.*, *Upacara Tradisional yang Berkaitan dengan Peristiwa Alam dan Kepercayaan Daerah Istimewa Aceh*, ..., hal. 77.

pertumbuhan padi.

Selain itu, kesuburan tanaman padi juga sangat dipengaruhi oleh kondisi alam. Musim kemarau dapat mengakibatkan kekurangan air untuk membajak sawah, sementara musim hujan berlebihan bisa menyebabkan banjir. Kecepatan angin yang tinggi juga bisa membahayakan tanaman padi saat berbunga. Oleh karena itu, penduduk selalu mengadakan *khanduri blang* sebelum turun ke ladang, berdoa kepada Allah SWT. agar ladang mereka bisa ditanami dengan baik dan menghasilkan panen yang melimpah. Hal yang tidak kalah pentingnya adalah bahwa penduduk berharap dapat menunaikan zakat dari hasil panen padi yang mereka tanam.

Upacara *khanduri blang* harus diadakan pada setiap musim tanam, karena diyakini bahwa tanpa upacara ini, padi tidak akan tumbuh dengan baik dan akan rentan terhadap serangan penyakit, terutama dari walang sangit dan tikus. Tikus sering mengganggu tanaman padi ketika padi sudah berumur 3 bulan, dengan cara memotong-motong padi untuk membuat sarang mereka. Selain itu, tikus juga akan memakan padi saat sudah menguning atau matang, terutama pada malam hari ketika petani telah meninggalkan ladang untuk pulang ke rumah masing-masing. Bahkan, kadang-kadang tikus-tikus ini juga merusak tanaman pada siang hari. Hama-hama lainnya juga sulit untuk diberantas, meskipun sudah dicoba berbagai cara seperti penyemprotan dan sebagainya.

Oleh karena itu, penduduk akhirnya menyimpulkan bahwa cara terbaik selain tindakan-tindakan yang telah diambil sebelumnya adalah dengan memohon kepada Tuhan Yang Maha Kuasa dan Maha Pemurah agar hama-hama yang merusak tanaman mereka bisa dihindarkan. Cara ini dilakukan melalui upacara *khanduri blang*.⁸⁰ Meskipun zakat dan *khanduri blang* adalah dua hal yang berbeda, dengan zakat menjadi bagian dari rukun Islam sementara *khanduri blang* bukan bagian dari rukun Islam, upacara *khanduri blang* tetap dianggap penting oleh penduduk.⁸¹ Setelah melaksanakan upacara *khanduri blang*, barulah penduduk desa diizinkan untuk turun ke ladang dan bekerja di sana. Sebelum upacara ini dilaksanakan, tidak ada yang diizinkan untuk bekerja di ladang.

b. Jenis Pelaksanaan Upacara *Khanduri Blang*

Pembagian pelaksanaan upacara *khanduri blang* menurut yang dijelaskan oleh T. Syamsuddin dalam bukunya memiliki dua bentuk yaitu;

- 1) Memasak di lokasi upacara, artinya semua komponen makanan dan hewan yang dibutuhkan dalam upacara seperti kerbau atau kambing,

⁸⁰ T. Syamsuddin, *et.al.*, *Upacara Tradisional yang Berkaitan dengan Peristiwa Alam dan Kepercayaan Daerah Istimewa Aceh, ...*, hal. 78-79.

⁸¹ Abdul Mugni, "Ritual *Khanduri Blang*: Agama dan Adat," dalam *Jurnal Al Ijtima'iyah* Vol. 4 No. 1 2018, hal. 2.

ayam, dan lainnya, harus dimasak bersama-sama di lokasi pelaksanaan. Biasanya, satu keluarga menggunakan satu ekor ayam, tetapi jika kerbau atau lembu yang disembelih, semua desa yang terlibat dalam upacara berkontribusi untuk porsi ini dengan cara gotong royong. Hewan untuk upacara ini dibeli bersama oleh penduduk desa. Semua bahan untuk upacara ini harus dimasak di tempat upacara, tepatnya di pinggir sawah.⁸²

Dalam proses *khanduri blang*, semua warga, baik pria maupun wanita, bekerja sama. Setelah hewan disembelih, wanita membersihkannya, sementara pria mempersiapkan daging dan nasi untuk dimasak. Proses memasak daging dan nasi kemudian dilakukan oleh wanita. Selama proses memasak, pria dan wanita melakukan doa bersama yang dipimpin oleh *Teungku Imum* (Imam) *gampong*/desa setempat. Setelah doa bersama, mereka makan bersama, dan kemudian *Teungku Imum* mengumumkan kapan mereka dapat mulai membajak sawah dan menanam tanaman.⁸³

- 2) Membawa makanan dari rumah, yaitu semua hidangan yang telah disiapkan di rumah dibawa ke lokasi upacara. Jadi setelah makanan selesai dimasak di rumah, mereka dimasukkan ke dalam wadah (seperti rantang atau bungkus) dan kemudian dibawa ke lokasi upacara untuk dimakan bersama setelah *Teungku Imum* memimpin upacara dan melakukan doa bersama.⁸⁴

Dalam beberapa kasus di tempat berbeda, terjadi sedikit perbedaan dalam hal pelaksanaan upacara *khanduri blang*. Hal ini dikarenakan perbedaan sejarah, budaya juga setting sosial antar daerah. Seperti halnya dalam temuan mengenai pelaksanaan tradisi *khanduri blang* di Desa Reubee, Aceh. Tradisi *khanduri blang* di tempat ini dilakukan oleh seluruh warga desa laki-laki sebagai bagian dari tradisi tahunan mereka terkait dengan menanam padi. Mereka semua berkumpul untuk menyiapkan bahan dan memasak kerbau atau lembu jantan. Setelah selesai memasak daging dan nasi, para pria desa akan duduk melingkar membaca ayat-ayat Al-Qur`an dan berdoa. Biasanya, kemudian doa akan dipimpin oleh Imam yang ditunjuk. Imam akan berdoa, memohon agar ladang tani menjadi subur untuk ditanami padi mereka serta memohon dijauhkan dari bencana dan marabahaya. Setelah itu, makanan yang telah dimasak akan dibagikan kepada para orang-orang laki-laki yang akan membawa pulang makanan

⁸² T. Syamsuddin, *et.al.*, *Upacara Tradisional yang Berkaitan dengan Peristiwa Alam dan Kepercayaan Daerah Istimewa Aceh, ...*, hal. 78.

⁸³ Abdul Mugni, "Ritual *Khanduri Blang*: Agama dan Adat," dalam *Jurnal Al Ijtima'iyah* Vol. 4 No. 1 2018, hal. 2.

⁸⁴ T. Syamsuddin, *et.al.*, *Upacara Tradisional yang Berkaitan dengan Peristiwa Alam dan Kepercayaan Daerah Istimewa Aceh, ...*, hal. 78.

tersebut ke rumah dan memakannya bersama keluarga mereka. Sementara itu, pemimpin urusan budaya akan mengambil sebagian dari makanan yang dimasak sebagai persembahan dan meletakkannya di tempat-tempat tertentu di sawah, biasanya di bawah pohon besar. Seorang mantri atau tabib akan merapal mantra dengan bahasa khusus (tidak dikenal). Mantra tersebut berisi permintaan agar makhluk gaib yang ada di sana tidak mengganggu ladang. Mantri/tabib itu juga meminta agar ladang mereka dilindungi dari segala bahaya dan bencana.⁸⁵

c. Waktu Pelaksanaan Upacara *Khanduri Blang*

Proses menentukan waktu pelaksanaan *khanduri blang*, tahap awalnya adalah dimulai ketika *Teungku Imum* menentukan waktu dengan melihat bintang di langit yang menandakan saat yang tepat untuk turun ke sawah. Setelah *Teungku Imum* memperkirakan bahwa saat yang tepat telah tiba, ia memanggil dan memerintahkan *Keujruen Blang*, yang merupakan orang yang bertanggung jawab atas segala kegiatan di sawah, untuk melakukan perundingan. Setelah mereka mencapai kesepakatan, *Keujruen Blang* memberitahu seluruh penduduk desa bahwa *khanduri blang* akan segera diadakan. Bersama-sama, *Teungku Imum*, *Keuchik*, dan *Keujruen Blang* menentukan hari dan tanggal pelaksanaan upacara *khanduri blang*, dan mereka memerintahkan penduduk desa untuk bersiap-siap.

Jika lokasi upacara diputuskan berada di tepi sawah, maka hari pelaksanaannya tidak harus spesifik dan dapat diadakan pada hari apa saja. Namun, jika upacara diadakan di *meunasah* atau masjid, biasanya dijadwalkan khusus pada hari Jumat. Perbedaan waktu ini sebenarnya hanya tergantung lokasi, karena jika di tepi sawah, semua makanan yang diperlukan, seperti hewan kurban, harus dimasak di lokasi upacara. Tetapi jika diadakan di *meunasah* atau masjid, semua makanan disiapkan di rumah sebelumnya.⁸⁶

d. Tempat Penyelenggaraan Upacara *Khanduri Blang*

Mengenai tempat penyelenggaraan upacara adalah seperti yang telah dibahas sebelumnya di atas, bahwa upacara *khanduri blang* dapat dilangsungkan di dua tempat, yaitu; dapat dilangsungkan di sawah atau pun dapat dilangsungkan di *meunasah* atau di masjid. Pelaksanaan yang diadakan di tepi sawah adalah tempat yang telah ditentukan sejak masa lampau. Di tempat tersebut biasanya terdapat sebuah monument khusus

⁸⁵ Muhammad Arifin, *et.al.*, "Cultural Traditions of *Khanduri Blang* in Reubee Village Aceh, Indonesia," dalam *Jurnal Ilmiah Peuradeun: The Indonesian Journal of the Social Sciences* Vol. 6 No. 3, September 2018, 427-446, hal. 437.

⁸⁶ T. Syamsuddin, *et.al.*, *Upacara Tradisional yang Berkaitan dengan Peristiwa Alam dan Kepercayaan Daerah Istimewa Aceh, ...*, hal. 79-80.

seperti kuburan yang dianggap keramat dan pohon-pohon besar yang rindang. Di tempat khusus inilah penduduk mengadakan upacara, mulai dari memasak semua makanan yang dibutuhkan hingga makan bersama. Setelah *Teungku Imum* memimpin doa yang diikuti oleh semua hadirin, mereka menjalani acara makan bersama.

Sementara itu, untuk upacara yang diadakan di *meunasah* atau masjid jika cuaca sedang hujan dan tidak memungkinkan melaksanakan upacara di luar, karena tidak ada tenda khusus untuk melindungi dari hujan di tepi sawah. Di *meunasah*, upacara biasanya diadakan pada hari Jumat karena jika di tepi sawah, waktu persiapan makanan kenduri sangat terbatas, dan semua orang laki-laki pergi ke masjid untuk shalat Jumat. Oleh karena itu, masakan makanan untuk jamuan kenduri dipersiapkan oleh para ibu di rumah, kemudian dibawa ke *meunasah*. Setelah shalat Jumat selesai, kaum laki-laki berkumpul di *meunasah* atau masjid. Setelah *Teungku Imum* yakin bahwa semua telah berkumpul, ia memimpin doa, dan setelah doa selesai, mereka baru diperbolehkan makan kenduri bersama.

Selain itu, ada juga upacara *khanduri blang* yang dilangsungkan di masjid, tetapi suasana upacara tersebut kurang meriah. Ini karena di masjid, orang yang terlibat dalam upacara harus mematuhi aturan dan tidak memiliki banyak kebebasan, mengingat masjid adalah tempat ibadah dan pengajian. Biasanya, upacara di masjid merupakan upacara gabungan antara desa-desa dalam satu kemukiman. Meskipun merupakan upacara gabungan, makanan yang dibawa sangat terbatas, dan yang makan sebagian besar adalah anak-anak, terutama anak-anak yatim. Keterbatasan makanan ini karena nasi dan lauk dibawa dari rumah, tetapi tidak dibagi secara merata oleh seluruh penduduk.

Ini adalah keputusan yang telah disetujui bersama, yaitu membatasi makanan hanya untuk beberapa orang yang membawa makanan ke masjid, meskipun dalam satu kemukiman terdapat sekitar 7 desa. Keputusan ini diambil karena upacara di masjid dianggap sebagai simbolis, hanya beberapa orang yang membawa makanan kenduri, meskipun jumlahnya bisa lebih banyak jika dibandingkan dengan jumlah desa dan keluarga, tetapi ini adalah keputusan yang telah disepakati bersama.⁸⁷

e. Teknis Pelaksanaan Upacara *Khanduri Blang*

Pelaksanaan upacara *khanduri blang* tidak diwarnai oleh kemegahan atau kemewahan. Ini berarti bahwa dalam upacara ini, penduduk tidak membawa hidangan yang besar atau berlebihan, melainkan hanya dengan mengisi lauk-pauk ke dalam rantang saat upacara diadakan di *meunasah*

⁸⁷ T. Syamsuddin, *et.al.*, *Upacara Tradisional yang Berkaitan dengan Peristiwa Alam dan Kepercayaan Daerah Istimewa Aceh*, ..., hal. 80-81.

atau masjid. Namun, jika upacara diadakan di tempat yang sudah ditentukan, seperti di kuburan keramat di tepi sawah, maka upacara tersebut dijalankan dengan penuh keseriusan dan lumayan meriah. Suasana seperti ini muncul karena semua bahan untuk upacara, termasuk makanan, dimasak di alam terbuka dan hewan ternak disembelih di lokasi upacara, yaitu di tempat di mana upacara berlangsung.

Sebagai hasilnya, tidak diperlukan persiapan yang rumit atau besar-besaran. Dengan kata lain, khasnya tradisi *khanduri blang* terletak pada isi doa, di mana mereka memohon kepada Allah Yang Maha Penyayang agar memberikan kesehatan kepada semua warga desa, menjauhkan penyakit dari tanaman mereka, menggemburkan sawah, dan memberikan hasil yang melimpah, serta memungkinkan mereka untuk memenuhi rukun Islam yang ketiga, yaitu memberikan zakat dari hasil panen yang mereka dapatkan nanti.

Selain sebagai lokasi upacara, kuburan keramat yang telah disebutkan di atas sering kali diberi *peupanji* (panji), yaitu kain putih yang digantung di atas kuburan yang dianggap keramat. *Peupanji* ini dipasang oleh salah satu warga desa dan dipercayai sebagai hadiah kepada makhluk haus yang ada di sawah, agar mereka tidak mengganggu tanaman padi di sawah.⁸⁸

Namun, perlu dicatat bahwa tidak semua tradisi *khanduri blang* menggunakan *peupanji*. Beberapa daerah yang melaksanakan *khanduri blang* bahkan tidak pernah menggunakan *peupanji* sama sekali. Mereka hanya menjalankan acara makan bersama dan doa sebagai ungkapan syukur atas rezeki yang mereka terima, baik dalam bentuk umur agar bisa terus melanjutkan aktivitas pertanian, maupun hasil pertanian yang telah mereka dapatkan pada musim tanam sebelumnya.

f. Persiapan dan Jalannya Upacara *Khanduri Blang*

Seperti yang telah diuraikan sebelumnya, ketika upacara diadakan di tepi sawah yang memiliki sebuah kuburan keramat, pelaksanaannya agak lebih meriah dibandingkan dengan pelaksanaan di lokasi lain seperti di meunasah atau masjid. Terkait dengan persiapan-persiapan yang harus dilakukan ketika upacara kenduri diadakan di tepi sawah dengan kuburan keramat, beberapa di antaranya meliputi,⁸⁹

- 1) Membersihkan lokasi kuburan keramat yaitu secara gotong royong satu atau dua hari sebelum berlangsungnya upacara.

⁸⁸ Wawancara langsung dengan Khalid Muttaqin, selaku Ketua Komunitas Beulangong Tanoh, pada tanggal 14 September 2022.

⁸⁹ T. Syamsuddin, *et.al.*, *Upacara Tradisional yang Berkaitan dengan Peristiwa Alam dan Kepercayaan Daerah Istimewa Aceh, ...*, hal. 82.

- 2) Meyiapkan hewan yang akan disembelih.
- 3) Menyiapkan segala kebutuhan memasak seperti bumbu, dan seluruh peralatan masak.
- 4) Menyiapkan *peupanji* untuk diletakkan di tempat upacara nanti.
- 5) Menunjuk beberapa orang juru masak secara khusus untuk hari acara.
- 6) Sesampai di tempat acara, langsung melaksanakan kewajiban masing-masing ketika hari acara. Seperti menyembelih hewan dan menyiapkan kuali untuk memasak.
- 7) Membaca doa yang dipimpin oleh *Teungku Imum* dan diikuti oleh seluruh warga.
- 8) Melangsungkan kegiatan makan bersama di lokasi acara.
- 9) Pengumuman oleh *Teungku Imum* mengenai kapan mulai bajak sawah dan penanaman dilakukan.
- 10) Peletakan panji di kuburan keramat.

Seperti yang telah sedikit terbahas di atas bahwa tidak semua tradisi *khanduri blang* menggunakan *peupanji*, maka pada daerah yang tidak memakai *peupanji*, sama sekali tidak menyiapkan *peupanji* untuk penyelenggaraan tradisi *khanduri blang*.

g. Pihak-pihak yang Terlibat dalam Upacara *Khanduri Blang*

Pihak inti yang wajib terlibat di dalam upacara *khanduri blang* terdiri dari *Tengku Imum*, *Keujreun Blang* dan seluruh warga desa yang berprofesi sebagai petani dan hendak melakukan kegiatan pertanian setelah upacara tersebut dilaksanakan.⁹⁰ Meskipun demikian, pada dasarnya, semua penduduk desa ikut terlibat dalam acara *khanduri blang*, kecuali mereka yang tidak bertani atau bercocok tanam. Terkadang, beberapa penduduk desa yang pekerjaannya adalah bertani tidak ikut serta dalam acara ini, bukan karena mereka tidak setuju atau tidak ingin terlibat dengan penyelenggaraan acara tersebut, tetapi karena kendala ketidaksanggupan atau kemudahan untuk mengadakan kenduri. Akan tetapi, yang lebih penting bahwa *khanduri blang* ini harus dijalankan, meskipun hanya secara simbolis. Sebagai contoh, seorang janda miskin di desa bisa melaksanakan *khanduri blang* dengan cara memberi makan seorang anak yatim yang dia undang ke rumahnya. Dengan cara ini, dia dianggap telah menjalankan *khanduri blang* seperti penduduk desa lainnya yang mengikuti acara tersebut.

⁹⁰ S Budi, *et al.* "THE ROLE OF CUSTOMARY INSTITUTIONS FOR AGRICULTURAL COMMUNITIES AND AGRICULTURAL EXTENSION." Dalam *Jurnal Tropical and Subtropical Agroecosystems* Vol. 22 No. 2, 2019, hal. 444.

h. Pantangan dan simbol-simbol

Pantangan yang umumnya diikuti oleh penduduk adalah pada hari Jumat. Pantangan ini melarang mereka pergi ke sawah untuk bercocok tanam pada hari tersebut, dan penduduk patuh menjalankannya. Larangan ini dikarenakan pada hari Jumat, semua laki-laki penduduk pergi ke masjid untuk shalat Jumat, dan hari tersebut juga merupakan hari libur khusus di mana penduduk tidak bekerja di sawah. Pantangan ini memiliki manfaat besar bagi penduduk karena memungkinkan mereka untuk melaksanakan shalat Jumat dengan sepenuhnya, karena tidak ada aktivitas pertanian yang mengganggu. Sebagaimana diketahui, shalat Jumat memiliki kewajiban dan pahala yang besar. Selain itu, hari Jumat juga dijadikan sebagai kesempatan bagi penduduk untuk beristirahat dan merelaksasi tubuh mereka, demi menjaga kesehatan.

Adapun yang dianggap sebagai simbol di sini adalah *peupanji* yang ditempatkan di kuburan keramat di pinggir sawah. Menurut kepercayaan penduduk, *peupanji* memiliki manfaat besar, yaitu mencegah hama padi mengganggu tanaman. Jika sepotong kain *peupanji* diambil dan ditempatkan di dalam parit sawah atau digantungkan pada tiang di sudut atau pinggir sawah, maka dianggap akan melindungi tanaman dari serangan hama padi.⁹¹

i. Makna yang Terkandung dalam Pelaksanaan Upacara *Khanduri Blang*

Pelaksanaan upacara *khanduri blang* memiliki makna yang sangat penting bagi penduduk desa. Karena melalui ritual ini, mereka berdoa kepada Tuhan, Allah Yang Maha Kuasa agar tanaman padi mereka tumbuh subur dan terhindar dari serangan berbagai penyakit, hama hingga cuaca buruk. Sehubungan dengan pengalaman pahit ini, terdapat sebuah kejadian pada tahun 1967 di Pemukiman Lamme Kecamatan Jaya Lamno, di mana tanaman padi yang sedang tumbuh hijau diserang oleh ulat berukuran sekitar 6 cm yang berwarna hitam seperti tanah sawah, hal ini menjadi bencana besar bagi penduduk. Ulat-ulat tersebut hanya aktif pada malam hari dan merusak tanaman padi dengan menggigit batang padi di pangkalnya, menyebabkan padi terpotong dan mati. Penduduk menghubungkan kejadian tersebut dengan ketidakpelaksanaan upacara *khanduri blang* pada tahun itu.

Setelah mengalami pengalaman pahit tersebut, seluruh penduduk Kecamatan Jaya Lamno tidak pernah lagi mengabaikan upacara *khanduri blang*. Mereka yakin bahwa upacara ini merupakan bentuk rasa syukur kepada Allah Yang Maha Kuasa dan keyakinan bahwa hasil panen akan baik berkat karunia-Nya. Mereka menyadari bahwa apa pun yang mereka

⁹¹ T. Syamsuddin, *et.al.*, *Upacara Tradisional yang Berkaitan dengan Peristiwa Alam dan Kepercayaan Daerah Istimewa Aceh, ...*, hal. 83.

rencanakan dan kerjakan, hasilnya tidak akan sempurna tanpa izin dan berkat dari-Nya. Terlebih lagi, upacara *khanduri blang* selalu diawali dan diatur oleh *Teungku Imum* dengan memperhatikan waktu yang tepat untuk turun ke sawah. Dengan pemilihan waktu yang tepat, mereka dapat menghindari serangan hama seperti walang sangit, burung pipit, tikus, dan sebagainya, yang memiliki musim tertentu di mana mereka aktif merusak tanaman.⁹²

Pengertian dan pelaksanaan *khanduri blang* seperti yang tersebut di atas adalah seperti yang lazimnya terlaksanakan di seluruh daerah di Aceh yang melaksanakan tradisi. Sedangkan *khanduri blang* yang terjadi di Gampong Waido, Kecamatan Peukan Baro, Kabupaten Pidie, Aceh, memiliki sesuatu yang unik berbeda dengan *khanduri blang* yang dilaksanakan pada umumnya

3. Sejarah Tradisi *Muqaddam* dalam Ritual *Khanduri Blang* di Gampong Waido

Tradisi *khanduri blang* atau lazim disebut masyarakat dengan tradisi *Muqaddam* yang telah dijalankan oleh masyarakat Gampong Waido, Kecamatan Peukan Baro, Kabupaten Pidie hingga saat ini tidak akan hadir tanpa peran dari seorang tokoh yang dikenal dengan nama *Teungku Chik* di Pasi atau *Teungku Chik* di Waido. Pengetahuan umum masyarakat mengenai *Teungku Chik* di Pasi adalah bahwa ia merupakan seorang ulama yang dituakan karena mempunyai keahlian dalam bidang agama dan sekaligus dalam bidang pertanian. Karena keahliannya di dua bidang tersebut, masyarakat memberikan predikat “*Teungku Chik*”.

Sebutan predikat *Teungku* dan *Teuku* merupakan dua hal yang berbeda dari segi maknanya. Adapun *Teuku* adalah sebuah predikat atau gelar kebangsawanan yang diberikan kepada kaum pria suku Aceh yang bertugas memimpin daerah tertentu. Gelar ini juga bersifat turun temurun yang diturunkan kepada keturunan bangsawan yang ada di Aceh. Dari *Teuku-teuku* yang memiliki peran atau jabatan lebih menonjol dari yang lainnya, maka mereka disebut juga dengan *Ampon*. Sedangkan predikat *Teungku* adalah sebutan untuk orang-orang yang berilmu atau mengajar dalam bidang agama.

Predikat *Teungku* di Aceh juga dipergunakan dalam beberapa kriteria yang terbagi kepada: *Pertama*, merupakan sebutan kepada orang yang *malem* (mualim) yang berarti guru dan merupakan seorang ahli dalam bidang agama (ulama). Orang yang disebut *malem* biasanya memiliki pengetahuan mengenai kitab-kitab keagamaan (umumnya kitab kuning). *Kedua*, sebutan untuk para santri yang tekun baik dalam hal menuntut ilmu

⁹² T. Syamsuddin, *et.al.*, *Upacara Tradisional yang Berkaitan dengan Peristiwa Alam dan Kepercayaan Daerah Istimewa Aceh, ...*, hal. 83-84.

maupun santri yang tekun dalam ibadah. *Ketiga*, sebutan bagi orang yang mengajar dalam bidang agama baik ia pria maupun wanita atau lazim dikenal sebagai ustaz/ustazah. *Keempat*, sebutan untuk orang yang telah menunaikan haji, atau juga sering disebut dengan Teungku Haji. *Kelima*, merupakan panggilan untuk *kadhi* yang bertindak sebagai hakim agama dalam wilayah *uleebalang*.

Kata “Chik” merujuk pada seorang yang sudah memiliki peran penting di daerahnya, yang berarti sosok yang dituakan atau diutamakan dalam hal pengambilan keputusan atau sebagainya karena dianggap sudah senior, sepuh dan memiliki banyak pengalaman hidup. Maka dapat disimpulkan bahwa sebutan Teungku Chik bisa dimaknai sebagai seorang ulama yang dituakan, karena ia mempunyai keahlian dan keahliannya bermanfaat bagi masyarakat sekitar.⁹³ Oleh karena itu, dalam pembahasan sejarah tradisi ini akan dibahas sedikit banyaknya mengenai biografi Teungku Chik di Pasi, karena penting dan pengaruhnya peran tokoh tersebut dalam kemunculan tradisi sama sekali tidak bisa diabaikan.

a. Biografi Teungku Chik di Pasi

Teungku Chik di Pasi atau juga dikenal dengan nama Teungku Chik di Waido bernama asli Abdussalam bin Burhanuddin yang menurut pengakuan dari keturunannya langsung bahwa Teungku Abdussalam bin Burhanuddin merupakan keturunan Arab Persia dari jalur bapaknya. Bahkan jika ditarik lagi garis nasabnya akan sampai dan ditemukan bahwa ia merupakan keturunan Rasulullah SAW. Adapun bapaknya juga merupakan seorang ulama yang juga dikenal dengan nama Teungku Chik di Gigieng.

Ada juga yang menyebutkan namanya dengan Teungku Chik di Pucok. Penamaan seperti ini atas dasar ketika Teungku Chik pulang dari Takengon, ia singgah di daerah Beuracan dan di sana ia juga dikenal dengan nama Tengku Salim, yang pada dasarnya adalah Abdussalam. Di Masjid Beuracan juga terdapat sebuah guci seperti yang terdapat di Masjid Tengku Chik di Pasi yang ada di Kemukiman guci Rompong. Diyakini bahwa guci itu juga merupakan peninggalan darinya. Penamaan Teungku Chik di Pucok adalah berdasarkan sebuah monumen yang menjadi tempat istirahat Teungku Chik ketika ia membuat garis untuk penairan persawahan. Penamaan “Pucok” di sini berarti puncak, karena monumen tempat ia beristirahat itu berada tempat di dataran tinggi di kawasan Beuracan.⁹⁴ Adapun dalam tulisan ini, untuk selanjutnya penulis secara

⁹³ Wawancara langsung dengan Khalid Muttaqin, selaku Ketua Komunitas Beulangong Tanoh, pada tanggal 14 September 2022.

⁹⁴ Wawancara langsung dengan Ust. Faisal bin H. Ilyas, selaku keturunan Teungku Chik di Pasi, pada tanggal 20 November 2022, pukul 13.13 WIB.

khusus memilih untuk menyebutnya dengan nama Teungku Chik di Pasi.

Anggapan masyarakat Kabupaten Pidie bahwa Teungku Chik di Pasi merupakan seorang yang mempunyai kelebihan atau keistimewaan yang dianugerahkan oleh Allah SWT. kepadanya, hingga ia diyakini sebagai seorang wali (*waliyullah*). Penamaan atau julukan yang dikenal seperti sekarang ini yakni sebagai Teungku Chik di Pasi atau Teungku Chik di Waido merupakan sebab dari dua faktor yang berhubungan dengan tempat tinggalnya dan tempat di mana ia dikuburkan. Bahwa dijuluki sebagai Teungku Chik di Pasi karena posisi kuburan tempat ia dikuburkan sekarang berada di Desa Pasi Ie Leubeu, Kecamatan Kembang Tanjong. Sedangkan penamaan sebagai Teungku Chik di Waido dikarenakan latarbelakang kehidupannya yang menetap di Gampong Waido, dan hal ini dapat dibuktikan dengan adanya ragam peninggalan dari Teungku Chik yang berbentuk fisik seperti rumah kediaman Teungku Chik, *jambo*⁹⁵ *kaluet*⁹⁶ yang berada di Gampong Waido, *Lueng* Bintang yang merupakan sistem perairan untuk pertanian,⁹⁷ dan beberapa peninggalan lainnya yang akan dibahas pada sub bab tertentu.

Dalam penelitian oleh Saleh Buchari⁹⁸ disebutkan bahwa pada dasarnya, Abdussalam bin Burhanuddin atau Teungku Chik di Pasi dilahirkan di Desa Gigieng sekitar empat abad yang lampau, tidak ditemukan tulisan yang menyebutkan tahun yang pasti kapan ia lahir dan kapan ia meninggal. Kemudian ia dibesarkan di Desa Gigieng hingga ketika mencapai masa remaja pada usia lima belas tahun ia diberangkatkan ke tanah suci Mekkah untuk memperoleh ilmu agama di sana secara mendalam. Di Mekkah ia tinggal selama dua puluh tahun dan di sana ia mendapat berbagai macam pengetahuan dan keahlian dalam bidang seni lukis (kaligrafi), membuat syair, menafsirkan Al-Qur`an dan Sunnah Rasulullah SAW. Pada usia 35 tahun, setelah ia berhasil mencapai prestasi

⁹⁵ *Jambo* adalah kata dalam Bahasa Aceh yang dapat diartikan sebagai rumah kecil sederhana atau gubuk, bisa juga diartikan sebagai pondok dalam Bahasa Indonesia, atau jika dalam Bahasa Inggris dapat disebut sebagai *shelter*. Bukhari Daud dan Mark Durie, *Kamus Basa Acéh Kamus Bahasa Aceh Acehnese-Indonesian-English Thesaurus, ...*, hal. 134.

⁹⁶ *Kaluet* adalah kata dalam Bahasa Aceh yang dapat diartikan sebagai bertapa, atau jika dalam Bahasa Inggris dapat diartikan sebagai *withdraw* atau *meditate*. Bukhari Daud dan Mark Durie, *Kamus Basa Acéh Kamus Bahasa Aceh Acehnese-Indonesian-English Thesaurus, ...*, hal. 137.

⁹⁷ Wawancara langsung dengan Muyassir, selaku keturunan Teungku Chik di Pasi pada tanggal 19 November 2022, pukul 16.13 WIB.

⁹⁸ Muh. Saleh Buchari BM adalah staf pendiri LRKN-LIPI Jakarta, naskah penelitiannya ini merupakan bagian dari beberapa naskah yang terpilih di antara lebih dari 300 naskah laporan hasil penelitian lapangan yang pernah dibuat oleh para peserta latihan penelitian setahun di empat Pusat Latihan Penelitian Ilmu-ilmu Sosial (PLPIIS). R. Umi Baroroh, "Pelebagaan Tradisi Membaca Al-Qur`an Masyarakat Mlangi," dalam *Jurnal PAI* Vol. II No. 2, 2005, hal. 215.

yang gemilang di Mekkah, Teungku Chik di Pasi kembali lagi ke Gigieng untuk mengembangkan agamanya.

Teungku Chik di Pasi pernah menikah dengan Cut Halimah di Desa Busu Kecamatan mutiara, Kabupaten Pidie dan mendapat seorang anak laki-laki yang bernama Naleu.⁹⁹ Namun, anak tersebut meninggal dunia lima tahun kemudian setelah ia lahir.¹⁰⁰ Sebelum anaknya meninggal, Teungku Chik di Pasi melakukan perceraian dengan Cut Halimah, dengan alasan bahwa mertuanya terlalu banyak mencampuri urusan rumah tangganya.

Setelah ia cerai dengan istrinya, ia pergi ke Takengon, Aceh Tengah. Dalam perjalanannya, ia pergi melewati *Gle Meulinteung*. Di sana ia mulai kegiatannya untuk mengembangkan ajaran-ajaran Islam, dan di daerah *Gle Meulinteng* ini juga ia melakukan *kaluet* atau bertapa. Sesudah *kaluet* (bertapa), ia bergerak menuju ke Takengon, Aceh Tengah dan di sana ia membangun sebuah masjid. Masyarakat di Takengon menyambutnya dengan baik dan menganjurkan agar ia menikah dengan seorang wanita di tempat tersebut. Dia pun setuju dan dari perkawinan tersebut berhasil dan memperoleh seorang anak perempuan. akan tetapi, ketika ia kembali ke Gampong Waido, istrinya yang berada di Takengon menolak untuk ikut pindah ke Gampong Waido, sehingga Teungku Chik menikah lagi dengan orang lain saat ia tiba di Gampong Waido.¹⁰¹

Selama di Takengon, Teungku Chik di Pasi mendidik beberapa murid sebagai khalifah (asisten)nya. Ketika ia menganggap bahwa asistennya sudah memenuhi syarat untuk melaksanakan pengajaran agama Islam dengan baik, maka Teungku Chik di Pasi kembali lagi bertapa. Ketika ia tiba di tempat *kaluet* (bertapa), gurunya yang ada di sana memberitahukan kepadanya bahwa di di tempat itu ada dua orang lagi dari daerah Pidie yang datang untuk bertapa. Dua orang tersebut itulah yang nantinya dikenal dengan julukan Teungku Chik di Reubee dan Teungku Chik Trueng Campli.¹⁰²

Menurut cerita yang tersebar bahwa tiga orang tersebut melakukan *kaluet* (bertapa) kurang lebih selama dua tahun, dan selama itu mereka bertiga sama sekali tidak memakan apapun dari mulut mereka. Yang ada adalah hanya kalimat-kalimat pujian kepada Tuhan yang keluar dari mulut

⁹⁹ Muh. Saleh Buchari BM, *Teungku Chik di Pasi di Waido: Agri-Culture Hero*, Banda Aceh: Pusat Latihan Penelitian Ilmu-ilmu Sosial Aceh, Laporan hasil Penelitian, 1980/1981, hal. 14-15.

¹⁰⁰ Wawancara langsung dengan Muyassir, selaku keturunan Teungku Chik di Pasi pada tanggal 19 November 2022, pukul 16.13 WIB.

¹⁰¹ Wawancara langsung dengan Ust. Faisal, selaku keturunan Teungku Chik di Pasi, pada tanggal 20 November 2022, pukul 13.13 WIB.

¹⁰² Muh. Saleh Buchari BM, *Teungku Chik di Pasi di Waido: Agri-Culture Hero*, ..., hal. 15.

mereka. Pada awal kedatangannya, mereka membawa bekal yang habis setelah dua minggu di dalam pertapaan.

Ketika lamanya waktu bertapa sudah sampai pada batas yang ditetapkan oleh sang guru (yang tidak disebutkan namanya, dan hingga sekarang tidak ada yang mengetahui nama guru tersebut), maka ketiga orang ini dianggap sudah berhasil memperoleh cita-cita yang mereka inginkan. Ketiganya kemudian disuruh pulang kembali ke kampung halamannya masing-masing, dan masing-masing mereka diberi sebuah tongkat yang dapat dipergunakan sesuai dengan ketentuan dari gurunya. Ketentuan itu adalah untuk menggores tanah dan akan berbekas sampai lebar.¹⁰³ Mereka pulang bersama-sama, dan di tengah perjalanan mereka bercakap-cakap tentang apa yang akan dibawa pulang sebagai kenang-kenangan ke kampung halamannya sebagai bukti bahwa mereka telah berhasil melakukan pertapaan.

Setengah perjalanan pulang, mereka beristirahat sambil memandang ke pelosok kampung yang dikelilingi oleh tanah persawahan yang luas. Pada saat itu, Teungku Chik di Pasi mendapat gagasan dan berinisiatif untuk membuat sistem pengairan yang berguna bagi sawah. Ide dari Teungku Chik di Pasi disambut baik oleh kedua rekannya. Pikiran yang diutarakan itu adalah untuk membuat sistem pengairan atau dalam Bahasa Aceh disebut *lueng*, yang menuju ke kampung mereka masing-masing. Teungku Chik di Pasi membuat *lueng* (pengairan) itu dari *Gle Meulinteung* hingga melalui beberapa Kecamatan di Pidie, yakni Kecamatan Titeu Keumala, Kecamatan Kota Bakti, Kecamatan Mutiara, Kecamatan Peukan Baro, Kecamatan Indra Jaya dan sebagian wilayah Kembang Tanjong sampai bermuara di Kecamatan Simpang Tiga.¹⁰⁴

Dalam literatur lain dikatakan bahwa tiga ulama ini bertapa di Dayah Awe Geutah Gunung Geureudong (Takengon), tiga orang ini yakni Teungku Chik di Reubee, Teungku Chik Trueng Campli dan khususnya Teungku Chik di Pasi yang mempunyai ide membuat *lueng* (pengairan) dari *Gle Meulinteung* hingga melalui beberapa kecamatan, yakni Titeu Keumala, Lammeulo/Lamlo (Kota Bakti), Mutiara, Peukan Baro, Indra Jaya, sebagian wilayah Kembang Tanjong hingga bermuara ke Kuala Lheue Kemukiman Tungue-Simpang Tiga, Pidie.¹⁰⁵

¹⁰³ Wawancara langsung dengan Muyassir, selaku keturunan Teungku Chik di Pasi pada tanggal 19 November 2022, pukul 16.13 WIB.

¹⁰⁴ Muh. Saleh Buchari BM, *Teungku Chik di Pasi di Waido: Agri-Culture Hero*, ..., hal. 16.

¹⁰⁵ Usman, *et.al.*, "Peranan Teungku Chik di Waido Ulama Ahli Meugoe: Kajian Historis, Edukasi, Pertanian, dan Kontribusinya pada Masyarakat Pidie Kekinian," dalam *Jurnal Seuneubok Lada: Jurnal Ilmu-ilmu Sejarah, Sosial, Budaya dan Kependidikan* Vol. 6 No. 1, 2019; 1-10, hal. 5-6.

Lueng yang dibuat oleh Teungku Chik di Pasi disebut dengan *Lueng* Bintang atau *Lueng* Teungku Chik di Pasi. Pekerjaan menggores jalur pengairan tersebut dilakukan oleh Tengku Chik di Pasi dengan pertolongan Tuhan Yang Maha Esa. Ia menggores tanah dengan tongkat dari pemberian gurunya yang kemudian dari goresan di tanah itu keluar dan diikuti oleh air. Sewaktu melakukan penggoresan di tanah dengan tongkat, Teungku Chik di Pasi mengatakan, “Dengan nama Allah yang penuh kasih sayang kepada hamba-Nya, tanah ini ciptaan Tuhan, air pun ciptaan Tuhan, karena kita sama-sama makhluk yang diciptakan oleh Tuhan, maka dari itu Ikutilah goresan ku ini.”¹⁰⁶

Hasil dari sistem pengairan (*lueng*) inilah yang menjadi peranan penting serta kontribusi Teungku Chik di Pasi dalam pemberdayaan sosial budaya di bidang irigasi pertanian atau dalam bahasa Aceh disebut *meugoe*. *Lueng* Bintang ini juga bahkan menjadi kontribusi atau sumber penghidupan kepada anak cucunya hingga masa sekarang ini. Teungku Chik di Pasi membuka dan memperluas persawahan serta mengatur pertalian air (irigasi), yang hulunya berasal dari Keumala Cot Bak U, yang dihilirkan hingga ke bawah, yaitu; ke Reubee, Iboih/Tungue (*Lueng* Bintang), Ie Leubeu (*Lueng* Jaman), Mangki (*Lueng* Busu) di wilayah Kabupaten Pidie sampai dewasa ini masih beroperasi dan menjadi asset utama di bidang pembangunan pertanian pemerintah Daerah Tingkat II Kabupaten Pidie sebagai sumber saluran air masyarakat.¹⁰⁷

Teungku Chik di Pasi karena perannya dalam bidang pertanian tersebut, dalam beberapa literatur ia bahkan dijuluki sebagai *agri-culture hero* (pahlawan pertanian). Prestasinya ini membuktikan bahwa ia bukan hanya tokoh ulama yang hanya dikenal dalam bidang agama saja, akan tetapi juga berpengaruh dalam bidang sumber daya dan ekonomi, dengan bukti bahwa telah menyejahterakan petani dari segi sumber daya dan ekonomi di bidang pertanian. Di Aceh ia dikenal juga dengan julukan ahli *meugoe* (ahli dalam bidang pertanian), dan berdasarkan kajian historis ia memperoleh *sarakata* dari sultan Aceh (Iskandar Muda) yang membawahi beberapa *gampong* sebagai *kadhi uleebalang*¹⁰⁸ VII Mukim.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Wawancara langsung dengan Muyassir, selaku keturunan Teungku Chik di Pasi pada tanggal 19 November 2022, pukul 16.13 WIB.

¹⁰⁷ Usman, *et.al.*, “Peranan Teungku Chik di Waido Ulama Ahli Meugoe: Kajian Historis, Edukasi, Pertanian, dan Kontribusinya pada Masyarakat Pidie Kekinian, ...,” hal 5.

¹⁰⁸ *Kadhi* atau kali secara Bahasa diartikan sebagai penghulu atau orang yang membantu dalam bidang hukum, yaitu seseorang yang dipandang mengerti mengenai hukum Islam. Sedangkan *uleebalang* adalah kepala pemerintah dalam kesultanan Aceh. Bukhari Daud dan Mark Durie, *Kamus Basa Acéh Kamus Bahasa Aceh Acehnese-Indonesian-English Thesaurus*, ..., hal. 68 dan 175.

¹⁰⁹ Usman, *et.al.*, “Peranan Teungku Chik di Waido Ulama Ahli Meugoe: Kajian Historis, Edukasi, Pertanian, dan Kontribusinya pada Masyarakat Pidie Kekinian, ...,” hal 2.

Teungku Chik di Pasi ketika pertama kali mengembangkan ajaran Islam di Kabupaten Pidie tepatnya di desa Gampong Waido yaitu dengan mendirikan sebuah *meunasah* di Gampong Waido, yang mana *meunasah* tersebut hingga sekarang dikenal dengan sebutan *Meunasah* Teungku Chik di Pasi. Kemudian juga didirikannya sebuah balai pengajian tepat di samping *meunasah* itu yang disebut *balé manyang* yang dapat menampung belasan murid. Beberapa ilmu yang diajarkan olehnya kepada masyarakat pengajian adalah ilmu fikih jinayat, fikih munakahat, ilmu *mantiq*, tauhid, tasawuf dan juga Bahasa Arab. Pusat pengajian tersebut akhirnya berkembang dan lebih diketahui oleh masyarakat luas hingga ramai yang menuntut ilmu ke tempat itu, dan bertambah murid pada abad ke-17 Masehi.¹¹⁰ Menurut beberapa pendapat masyarakat bahkan mengatakan bahwa Sultan Iskandar Muda yang merupakan tokoh yang pernah menjadi Raja di Aceh pernah menuntut ilmu pada Teungku Chik di Pasi.¹¹¹

Kisah unik dan menarik yang dalam anggapan masyarakat dikategorikan sebagai kisah keramatnya Teungku Chik di Pasi juga berlanjut hingga sampai keadaan beliau hampir meninggal. Ketika itu, ia berdiri di sebuah tempat dan melemparkan tongkatnya hingga sangat jauh bahkan lemparannya sampai ke sebuah kampung yang berada jauh dari kampungnya. Lemparan itu dikakukan karena hendak menentukan di mana letak posisi kuburannya nanti. Setelah melempar, ternyata tongkatnya itu jatuh ke Desa Pasi Ie Leubeu, Kecamatan Kembang Tanjong. Kemudian, di Desa itu, ada seorang pemuda yang melihat Teungku Chik di Pasi sedang menggali di dekat pesisir pantai di desa tersebut. Setelah itu, ketika pemuda itu melakukan perjalanan ke Gampong Waido, ia terkejut melihat orang banyak yang berkumpul di tempat Teungku Chik di Pasi, dan bertanya pada masyarakat mengenai apa yang terjadi. Dari berita masyarakat yang didengarnya adalah bahwa Teungku Chik telah meninggal, dan kemudian dia menceritakan apa yang baru saja dilihatnya ketika di dekat pesisir tadi. Hingga kemudian masyarakat desa memutuskan untuk membawa dan memakamkan Teungku Chik di tempat pemuda tersebut melihat Teungku Chik sedang menggali di dekat pesisir pantai tadi.¹¹²

Sampai sekarang ini, bahkan makam (pusara) Teungku Chik di Pasi yang berada di Desa Pasi Ie Leubeu, Kecamatan Kembang Tanjong telah menjadi sarana masyarakat yang ingin melepaskan nazar pada tiap hari Senin dan hari Kamis dengan sekaligus melaksanakan upacara sembelih

¹¹⁰ Usman, *et.al.*, “Peranan Teungku Chik di Waido Ulama Ahli Meugoe: Kajian Historis, Edukasi, Pertanian, dan Kontribusinya pada Masyarakat Pidie Kekinian, ...,” hal. 3.

¹¹¹ Muh. Saleh Buchari BM, *Teungku Chik di Pasi di Waido: Agri-Culture Hero*, ..., hal. 18.

¹¹² Wawancara langsung dengan Muyassir, selaku keturunan Teungku Chik di Pasi pada tanggal 19 November 2022, pukul 16.13 WIB.

kambing di tempat itu. Di tempat itu juga terdapat sebuah guci peninggalannya yang berisikan air, yang mana air itu dijadikan dan diyakini oleh masyarakat sebagai obat yang berguna dalam menyembuhkan apapun.¹¹³

b. Kisah-kisah Keramat Teungku Chik di Pasi Menurut Masyarakat

Seperti yang telah dibahas di atas mengenai Teungku Chik di Pasi, bahwa ia merupakan seorang tokoh ulama sufi yang dianggap oleh masyarakat sekitar sebagai wali (*waliyullah*) yang mempunyai kelebihan tertentu dan juga seorang yang diberikan kelebihan berupa keramat oleh Allah SWT.

Kata “keramat” dalam KBBI memiliki dua makna: *Pertama*, merujuk kepada sesuatu yang suci dan mampu melakukan hal-hal di luar kemampuan manusia biasa karena ketaatannya kepada Tuhan (yang menggambarkan individu yang sangat taat); *Kedua*, merujuk kepada sesuatu yang suci dan memiliki keberuntungan, sehingga dapat memberikan efek magis dan psikologis kepada orang lain (khususnya terkait dengan barang atau tempat suci).

Keramat juga dapat diartikan sebagai bentuk legitimasi terhadap sesuatu yang dianggap memiliki karisma atau daya tarik khusus. Akibatnya, muncullah praktik penghormatan terhadap objek-objek tertentu yang diasosiasikan dengan Binatang Suci (*Animal Sacred*), roh nenek moyang, sosok keramat, atau bahkan kuburan keramat (dengan unsur mistis). Objek-objek keramat ini dianggap sebagai tempat untuk berdoa, mengucapkan nazar, dan melaksanakan berbagai upacara pemujaan lainnya.¹¹⁴ Berikut di bawah ini beberapa kisah Teungku Chik di Pasi sebagai sosok yang dianggap mempunyai keramat oleh masyarakat;

- 1) Salah satu kisah yang paling familiar dan banyak didapatkan dari informan adalah kisah keramat mengenai Teungku Chik di Pasi dan tupai yang ada di kemukiman Tungue. Dikatakan bahwa ketika Teungku Chik di Pasi berada di Tungue dan ia juga pernah membangun masjid di kemukiman tersebut. Saat itu, banyak masyarakat mengeluh kepada Teungku Chik di Pasi mengenai banyaknya tupai yang ada dan menghabiskan banyak hasil tanaman masyarakat seperti buah kelapa dan buah-buahan pada tanaman di pekarangan masyarakat. Teungku Chik di Pasi merasa prihatin terhadap keluhan masyarakat dan

¹¹³ Usman, *et.al.*, “Peranan Teungku Chik di Waido Ulama Ahli Meugoe: Kajian Historis, Edukasi, Pertanian, dan Kontribusinya pada Masyarakat Pidie Kekinian, ...” hal. 3.

¹¹⁴ Febr L. Bergen, *Langit Suci, Agama Sebagai Realitas Sosial*, Jakarta: LP. 3ES, 1991, hal. 32.

sekaligus melihat bukti habisnya banyak buah yang ditanam di pekarangan masyarakat.

Oleh karena merasa kasihan setelah melihat kejadian tersebut, Teungku Chik di Pasi memutuskan untuk berangkat ke Masjid Tungue dan kemudian melaksanakan salat sunah dua rakaat, dan setelahnya ia memohon kepada Allah SWT. agar dijauhkan dari ragam malapetaka yang menyerang buah dan tumbuhan masyarakat di Kemukiman Tungue. Hingga lambat laun tupai-tupai yang ada di kemukiman Tungue berkurang, dan bahkan sampai sekarang tupai-tupai sama sekali tidak ditemukan (dikatakan juga sudah tidak bisa hidup) lagi di Kemukiman Tungue dan Blang Paleu.

- 2) Ketika Teungku Chik membuat jalur untuk pengairan sawah dari atas bukit Keumala, ia melewati sebuah sumur yang merupakan sumber air masyarakat di tempat itu. Teungku Chik meminta izin agar juga membuat garis jalur pengairan kepada masyarakat di sana, akan tetapi mereka menolaknya karena telah mempunyai sebuah sumur yang merupakan sumber mata air melimpah bagi mereka. Maka, Teungku Chik membuat jalur di tempat lain menuju kampung halamannya. Namun, yang terjadi terhadap masyarakat di tempat itu bahkan hingga sekarang ini adalah mereka sudah tidak mempunyai lagi sumber mata air dari sumur tersebut, karena telah pernah menolak saran dari Teungku Chik di Pasi.¹¹⁵
- 3) Kisah lainnya yaitu mengenai tanaman yang ada di pekarangan *Meunasah* Teungku Chik di Pasi yang ada di Gampong Waido. Dikatakan bahwa tanaman di sekitar pekarangan *meunasah* seperti pohon kelapa, nipah, bambu dan tanaman lainnya sama sekali tidak boleh dimanfaatkan dengan cara diperjual belikan. Akan tetapi, pada jaman dahulu pernah ada seorang warga Gampong Waido yang melanggar aturan itu. Bambu dan nipah dari tempat itu dan kemudian diperjual belikan olehnya kepada seseorang yang sedang membuat atau merenovasi rumahnya. Setelah mereka melakukan transaksi dan kemudian pohon itu telah dimanfaatkan untuk perbaikan rumah, tak lama setelah menghuni rumah tersebut si penghuni rumah meninggal dunia dan si penjual tadi sakit keras.¹¹⁶
- 4) Kisah lainnya yaitu mengenai *jambo kaluet* (gubuk khalwat) yang berada di pekarangan *meunasah*, yang konon katanya terlindung dari segala jenis hewan termasuk serangga. Dikisahkan bahwa ada seorang yang pernah tinggal dan melakukan *kaluet* (khalwat) di tempat itu

¹¹⁵ Wawancara langsung dengan Muyassir, selaku keturunan Teungku Chik di Pasi pada tanggal 19 November 2022, pukul 16.13 WIB.

¹¹⁶ Muh. Saleh Buchari BM, *Teungku Chik di Pasi di Waido: Agri-Culture Hero*, ..., hal. 18.

mengaku bahwa ia sama sekali tidak pernah diganggu bahkan oleh nyamuk sekalipun. Hal ini terbilang aneh bahkan mustahil nyamuk tidak berada di sekitar pekarangan tersebut, karena pada dasarnya pekarangan itu banyak dikelilingi oleh semak-semak dan banyak pohon pisang yang menjadi tempat nyamuk bersarang. Menurut masyarakat, di sinilah letak kebesaran Tuhan dan bukti keramatnya seorang Teungku Chik di Pasi, di mana tempat yang dibangun olehnya yang berada di tempat sebegitu rupa bisa dilindungi oleh Allah SWT. yang menyayangi orang-orang yang ingin mendekat pada-Nya.¹¹⁷

- 5) Kisah lainnya yaitu menyangkut dengan tradisi *khanduri blang* (*Muqaddam*), yang mana ketika berjalannya tradisi sama sekali tidak boleh berkata-kata kasar atau bahkan sesekali meremehkan tradisi yang dilaksanakan. Pada suatu ketika saat dilaksanakan tradisi *khanduri blang*, pernah hadir seorang yang berjabatan agak lebih tinggi dari masyarakat petani biasa. Tradisi berjalan seperti biasanya dengan sangat sederhana dan hidangan nasi dan lauk ala kadar yang dihidangkan di atas daun pisang tanpa menggunakan piring, dan minuman dengan seadanya. Namun pada saat itu, seorang tokoh yang mempunyai jabatan ini merasa kurang puas dan agak mencemooh jalannya tradisi karena merasa kurang dihargai dengan hidangan makan dengan alas daun pisang. Oleh karena cemoohnya itu membuat bibirnya sumbing hingga susah berbicara.
- 6) Kemudian kisah mengenai penjual tebu. Dikisahkan bahwa waktu itu Teungku Chik di Pasi sedang dalam keadaan dahaga, dan ia meminta segelas air tebu kepada seorang penjual tebu secara percuma. Penjual air tebu itu sama sekali menghiraukan dan menjawab dengan kalimat yang sedikit menyinggung perasaan Teungku Chik di Pasi karena meminta air tebu secara percuma. Kemudian Teungku Chik di Pasi meninggalkan penjual tersebut karena telah menolak permintaannya, dan bersamanya alat penggilingan air tebu itu jalan mengikuti Teungku Chik di Pasi dari belakang. Hingga sekitar 150 meter sebelum tiba di rumahnya, Teungku Chik di Pasi berpaling ke belakang dan melihat alat penggiling tebu itu mengikutinya, kemudian berkata “hei, berhenti dan tinggallah engkau di situ. Aku hendak beristirahat di rumah.” Sampai saat ini, alat penggiling tebu itu masih berada di sawah Gampong Waido, dan dilestarikan oleh masyarakat sebagai bukti sejarah dan keramatnya Teungku Chik di Pasi.
- 7) Kisah ketika Teungku Chik di Pasi meninggal juga dianggap keramat oleh masyarakat. Ketika mayat Teungku Chik di Pasi diusung melewati

¹¹⁷ Muh. Saleh Buchari BM, *Teungku Chik di Pasi di Waido: Agri-Culture Hero*, ..., hal. 21.

sawah, terlihat seorang petani sedang membuat pematang sawahnya. Kemudian masyarakat yang mengusung mayat meminta pada petani agar sebentar mengizinkan mereka lewat, akan tetapi petani itu melarangnya karena ia tidak ingin mengulang pekerjaannya dua kali. Oleh karena itu, masyarakat yang mengusung mayat terpaksa mencari jalan lain. Berdasarkan cerita tersebut, informan mengatakan bahwa pematang sawah yang dulunya tidak diizinkan dilewati masyarakat pengusung mayat Teungku Chik di Pasi, sampai saat ini selalu rusak dan bahkan tidak bisa membentuk walaupun dikerjakan hingga beberapa kali. Sebagian petani di sana berkata bahwa sawah itu telah mendapatkan malapetaka dari Tuhan.¹¹⁸

- 8) Beberapa dasawarsa ke belakang, masyarakat di sekitar kuburan Teungku Chik di Pasi digemparkan dengan adanya sosok atau seekor harimau yang hadir di kuburan Teungku Chik di Pasi pada tiap Kamis malam (malam Jumat). Dikatakan bahwa harimau itu selalu menghilang tanpa diketahui ke mana perginya setelah beberapa saat menampakkan diri di kuburan tersebut. Masyarakat beranggapan bahwa ini bukan merupakan harimau sungguhan, melainkan merupakan sosok penjaga kuburan Teungku Chik di Pasi, yang dianggap sebagai sosok yang mempunyai hal keramat.¹¹⁹

c. Peninggalan-peninggalan Teungku Chik di Pasi

- 1) Seperti yang telah sedikit dibahas di atas bahwa Teungku Chik di Pasi setelah pulang dari tanah suci Mekkah, Arab Saudi, dan setelah bertapa (*kaluet*) bersama dua temannya. Ia kembali ke Gampong Waido dan membangun sebuah *meunasah* yang kemudian dikenal dengan nama *Meunasah* Teungku Chik di Pasi. *Meunasah* itu sampai sekarang difungsikan oleh masyarakat di Gampong Waido untuk berbagai keperluan seperti ibadah, rapat *gampong* (desa), dan dianggap sebagai tempat bersejarah.
- 2) Tepat di samping *meunasah* itu juga dibangun sebuah balai pengajian yang digunakan untuk keperluan bagi orang-orang yang ingin menuntut ilmu padanya. Balai pengajian tersebut kemudian dikenal dengan nama *balé manyang* yang dapat menampung belasan murid. Sedemikian lama eksisnya balai pengajian tersebut hingga pada akhirnya berkembang dengan sangat baik dan menjadi besar namanya hingga pada abad ke-17 Masehi dikatakan bahwa di tempat itu mulai ramai orang yang datang menuntut ilmu padanya, bahkan sekelas Sultan Iskandar Muda pun

¹¹⁸ Wawancara langsung dengan Muyassir, selaku keturunan Teungku Chik di Pasi pada tanggal 19 November 2022, pukul 16.13 WIB.

¹¹⁹ Muh. Saleh Buhari BM, *Teungku Chik di Pasi di Waido: Agri-Culture Hero*, ..., hal. 29-30.

pernah menjadikannya sebagai guru sekaligus mengangkatnya sebagai *kadhi uleebalang*. Beberapa ilmu yang diajarkan olehnya kepada masyarakat pengajian adalah ilmu fikih jinayat, fikih munakahat, ilmu *mantiq*, tauhid, tasawuf dan juga Bahasa Arab.

- 3) Selain *Meunasah* Teungku Chik di Pasi dan *balé manyang*, di Gampong Waido tepatnya juga satu pekarangan dengan *meunasah* dan *balé manyang* juga terdapat sebuah gubuk yang digunakan untuk bertapa atau berkhawat, yang secara khusus masyarakat menyebut tempat tersebut dengan nama *Jambo kaluet* (dalam Bahasa Indonesia dapat diartikan dengan “gubuk khalwat” atau “gubuk pertapaan”). *Jambo* ini menurut pengakuan dari masyarakat terlindung dari ragam gangguan, misalnya ketika seseorang di gubuk tersebut sedang bertapa atau berkhawat dengan Tuhannya, maka ia sangat terlindung dan aman dari gangguan yang bahkan sekecil nyamuk pun tidak akan menggangukannya. Kegiatan khalwat di *jambo kaluet* ini biasanya terjadi dan dilakukan ketika bulan Ramadhan. Orang-orang ramai berdatangan bahkan dari luar daerah ke Gampong Waido dengan secara khusus dengan tujuan untuk memohon petunjuk, hidayah dan untuk menenangkan jiwa mereka. Orang-orang yang melakukan kegiatan *kaluet* (khalwat) di *jambo kaluet* membaca kalimat-kalimat pujian terhadap Tuhannya Allah SWT, dan di dalamnya juga mengerjakan salat wajib dan juga salat sunah dengan sangat khusus.
- 4) Di dalam pekarangan *meunasah* itu juga terdapat tempat pengangkatan sumpah, yang berbentuk seperti kamar yang kecil. Terdapat sebuah batu yang secara khusus disebut sebagai *baté siprok* (batu bopeng) yang digunakan untuk seseorang yang hendak bersumpah.¹²⁰
- 5) Teungku Chik di Pasi menjadi tokoh yang dipandang sebagai ulama yang menyebabkan keyakinan Islam, ia juga berperan sebagai *kadhi uleebalang* VII mukim, yang notabeneanya bebas dari pajak (*wakeueh*) di bawah kendali Teungku Chik di Pasi memegang peranan penting dalam aktivitasnya pemimpin formil tradisional. Dalam hal ini, Teungku Chik di Pasi menjadi kepalanya dengan jabatan *kadhi uleebalang*. Sebagai *kadhi uleebalang* VII Mukim dan pemimpin formil tradisional, Chik Waido tinggal di *juree* sendiri (rumah pribadinya) berdekatan dengan *balé manyang* dan *jambo kaleuet*. Rumah pribadi Teungku Chik di Pasi terletak di Gampong Waido, yang rumahnya terbuat dari papan kayu dan beratapkan rumbia dan telah berdiri sejak 400 tahun yang lalu hingga sekarang ini.¹²¹

¹²⁰ Wawancara langsung dengan Muyassir, selaku keturunan Teungku Chik di Pasi pada tanggal 19 November 2022, pukul 16.13 WIB.

¹²¹ Usman, *et.al.*, “Peranan Teungku Chik di Waido Ulama Ahli Meugoe: Kajian Historis, Edukasi, Pertanian, dan Kontribusinya pada Masyarakat Pidie Kekinian, ...,” hal. 4.

- 6) Teungku Chik di Pasi juga gemar membangun tempat peribadatan. Selain *meunasah* yang telah dibangun di desanya Waido, ia juga membangun masjid. Masjid yang dibangun terdapat di tiga kemukiman, yaitu di Kemukiman Guci Rumpang, di Kemukiman Tungue dan juga di Kemukiman Blang Paleu.¹²² Ketiga pusat peribadatan bersejarah tersebut di samping menjadi sebagai sarana peribadatan masyarakat dan sebagai sarana pengembangan agama Islam pada abad ke-17 Masehi. Menurut ketentuan Kanun Meukuta Alam, bahwa dalam tiap-tiap kemukiman di Aceh harus didirikan minimal satu masjid atau pusat peribadatan agama Islam guna untuk difasilitasi oleh masyarakat yang berdomisili dalam satu kemukiman. Di Aceh, dari jaman dahulu kebiasaan masyarakat daerah pedesaan ketika melakukan ibadah salat lima waktu secara berjamaah adalah di *meunasah* atau di masjid. Sedangkan untuk salat Jumat dan salat dua hari raya dilakukan di masjid. Oleh karena itu, posisi peletakan sebuah masjid diwajibkan ada masing-masing kemukiman, sedangkan dalam masing-masing desa diwajibkan agar ada minimal satu *meunasah* untuk dijadikan tempat melaksanakan ibadah masyarakat.

Berdasarkan historisnya, pada Mesjid Guci Rumpang maupun di Masjid Tungue keduanya terdapat sebatang *purieh*¹²³ (terbuat dari batang bambu) yang berusia ratusan tahun dan memiliki romantika sejarah tersendiri. Aset Teungku Chik di Pasi lainnya yang ada di kedua mesjid tersebut adalah terdapatnya tongkat yang sudah usang terbuat dari kayu dan juga sebuah pusaka keramat pemberian gurunya, yang mana sering digunakan di saat beliau naik mimbar untuk memberi khotbah saat sebelum melaksanakan salat Jumat. Memang, tongkat itu mempunyai konsep *Culture religi-hero* (pahlawan agama/ulama sufi). Selain tongkat, terdapat juga Al-Qur'an dan mimbar khotbah yang berukir kaligrafi, yang sering dipakai ketika khotbah di Masjid Tungue, Palue dan Guci Rumpang.¹²⁴

- 7) Selain merintis pusat edukasi keagamaan dan sarana peribadatan, seperti yang telah diketahui bahwa ia juga merupakan seorang yang ahli dalam bidang pertanian. Ia membangun sebuah irigasi yang mana awalnya dari sebuah *lueng* (aliran pengairan) yang berasal dari coretan

¹²² Wawancara langsung dengan Muyassir, selaku keturunan Teungku Chik di Pasi pada tanggal 19 November 2022, pukul 16.13 WIB.

¹²³ *Purieh* adalah kata dalam Bahasa Aceh yang dapat diartikan sebagai tangga tangga bambu yang terbuat dari sebatang bambu. Bukhari Daud dan Mark Durie, *Kamus Basa Acéh Kamus Bahasa Aceh Acehnese-Indonesian-English Thesaurus*, ..., hal. 161.

¹²⁴ Usman, *et.al.*, "Peranan Teungku Chik di Waido Ulama Ahli Meugoe: Kajian Historis, Edukasi, Pertanian, dan Kontribusinya pada Masyarakat Pidie Kekinian," hal. 5.

di atas tanah menggunakan tongkatnya, menurut cerita mengenai kisah keramat tentang Teungku Chik di Pasi. Sistem pengairan tersebut hingga sekarang dikenal dengan nama Lueng Bintang.

Teungku Chik di Pasi membuka dan memperluas persawahan serta mengatur pertalian air (irigasi), hulunya berasal dari Keumala Cot Bak U, kemudian dihilirkan ke bawah yaitu; ke Reubee, Iboih/Tungue (Lueng Bintang), Ie Leubeu (Lueng Jaman), Mangki (Lueng Busu). Semuanya merupakan aliran persawahan di wilayah Kabupaten Pidie yang sampai dewasa ini masih beroperasi dan menjadi aset utama di bidang pembangunan pertanian pemerinta Daerah Tingkat II Kabupaten Pidie sebagai sumber saluran air masyarakat.¹²⁵

Leung Bintang panjangnya 25 km, karya besar Teungku Chik di Pasi alias, hulunya berpangkal dari *Kreung*¹²⁶ Tiro, kemudian berhaluan ke Keumala Cot Bak U Gadeng, Titeu, Lamlo dan sampai di Rambayan bercabang dua, dari induk Leung Bintang. Cabangnya masing-masing yaitu ke arah timur airnya mengalir melalui Tidiek, Paya Gajah (Gampong Gajah), Iboih Kutabaro kemudian ke Kemukiman Tungue dan muara ke Kuala Peukan Lheu. Cabang ke arah Barat; Rambayan, Lampoih Saka, Cot Meulu, Mangki Wakeuh sampai ke Cot Paleu. Induknya menuju Bungie, Waido, Blang Mangki, Pantee dan Peukan Tuha Gigieng hingga muaranya ke Selat Malaka. Untuk warga Gigeing/Tungue menerima sumber air ke sawah-sawah jalur cabang Keurunceung. Melalui rute itu mengalir ke bawah, yaitu Cot Arah Jeureung, Kulam Baro, Empeh, baru sampai ke sawah-sawah warga Tungoe/Gigieng dan bermuara ke Kuala Peukan Lheue.¹²⁷ Walaupun Gigieng dan Tungue merupakan daerah pesisir pantai, namun tak menutup fakta bahwa daerah tersebut banyak terdapat lahan pertanian juga.

Tabel III. 12. Hierarki Lueng Bintang Berdasarkan Pengairan Saluran Air ke Sawah-sawah di Kabupaten Pidie

No	Kecamatan	Kemukiman	Desa	Luas Sawah
1	Keumala	2	18	1.971 ha

¹²⁵ Wawancara langsung dengan Muyassir, selaku keturunan Teungku Chik di Pasi pada tanggal 19 November 2022, pukul 16.13 WIB.

¹²⁶ *Krueng* adalah kata dalam Bahasa Aceh yang dapat diartikan sebagai sungai, atau *river* dalam Bahasa Inggris. Bukhari Daud dan Mark Durie, *Kamus Basa Acéh Kamus Bahasa Aceh Acehnese-Indonesian-English Thesaurus*, ..., hal. 143.

¹²⁷ Usman, *et.al.*, "Peranan Teungku Chik di Waido Ulama Ahli Meugoe: Kajian Historis, Edukasi, Pertanian, dan Kontribusinya pada Masyarakat Pidie Kekinian," hal. 5-6.

2	Titeu	2	13	1.545 ha
3	Mutiara	4	29	701 ha
4	Sakti	7	47	4.750 ha
5	Peukan Baro	4	48	2.130 ha
6	Kumbang Tanjong	3	24	978 ha
7	Simpang Tiga	7	53	1.368 ha

- 8) *Weng Tubee* (alat penggiling tebu/alat untuk menghasilkan air tebu). Mesin atau alat ini masih diabadikan sebagai sebuah situs bersejarah dan dianggap sebagai sebuah bukti bahwa Teungku Chik di Pasi merupakan ulama yang bertempat tinggal di Gampong Waido, dan sebagai bukti bahwa Teungku Chik di Pasi merupakan orang yang mempunyai kelebihan berupa keramat yang dianugerahkan oleh Allah SWT. Situs sejarah *Weng Tubee* ini berada di tengah sawah di Gampong Waido, dan mempunyai sejarah atau kisah unik mengenai alat tersebut mengapa bisa berada di sana hingga saat ini, seperti yang telah di bahas pada pembahasan sebelumnya di atas bahwa alat ini dengan secara tidak terduga mengikuti Teungku Chik di Pasi ketika ia dalam perjalanan pulang ke rumah. Alat ini awalnya adalah milik seorang penjual tebu yang tidak mau membantu untuk memberi air tebu kepada Teungku Chik di Pasi secara percuma saat ia sedang dalam keadaan sangat dahaga, oleh karena itu masyarakat meyakini bahwa penjual tebu itu diberikan azab oleh Allah SWT. karena telah menyakiti perasaan seorang yang dikenal sebagai *waliyullah* tersebut.
- 9) Guci yang mempunyai nilai mistis menurut anggapan masyarakat. Yang mana terdapat tiga guci, yang berada di Masjid Guci Rumpung sebanyak dua dan berada di Desa Pasi Ie Leubeu, Kumbang Tanjong sebanyak satu guci, tepatnya di pusara Teungku Chik di Pasi. Masyarakat yang hadir ke tempat biasanya mendatangi guci tersebut untuk sekedar mencuci muka atau bahkan meminum air yang ada di dalamnya dengan kepercayaan bahwa air dalam guci tersebut mempunyai khasiat tertentu dan dapat menjadi sebagai obat yang bisa menyembuhkan segala penyakit fisik maupun batin.
- 10) Pusara atau makam Teungku Chik di Pasi yang terletak di Desa Pasi Ie Leubeu, Kecamatan Kumbang Tanjong. Di pusara ini hingga sekarang masih dilaksanakannya kegiatan ritual berupa melepas nazar oleh

masyarakat. Selain itu juga ketika ritual berlangsung diadakannya prosesi sembelih hewan (biasanya kambing) yang dilaksanakan pada hari Senin atau hari Kamis.

- 11) Peninggalan yang terakhir yaitu merupakan karya dari Teungku Chik di Pasi yang masih disimpan, dipelihara dan digunakan hingga sekarang. Karya tersebut adalah *Seureumbek* dan *Muqaddam*. Keduanya merupakan naskah mushaf Al-Qur`an yang ditulis dengan tangan Teungku Chik di Pasi sendiri. Perbedaan antara dua karya ini adalah, jika *Seureumbek* merupakan naskah Al-Qur`an tulis tangan yang terdiri dari awal hingga akhir (juz 1 hingga juz 30). Sedangkan *Muqaddam* merupakan naskah Al-Qur`an tulis tangan karyanya yang dikumpulkan per juz secara terpisah. Dahulu kala, *Seureumbek* digunakan ketika bersumpah. Misalnya sumpah saat upacara pelantikan pejabat *uleebalang* (hulubalang). Ketika bersumpah digunakan *Seureumbek* layaknya seperti menggunakan Al-Qur`an untuk bersumpah seperti yang biasa terjadi. Bedanya, ketika *uleebalang* melakukan sumpah terjadi di tempat *baté siprok* yang telah tersebut di atas, dengan cara berdiri di atas *baté siprok* dan kemudian disumpahkan dengan *Seureumbek*. Selain itu, *Seureumbek* juga digunakan ketika *khanduri blang* atau secara khusus disebut dengan *khanduri bintang* yang dilaksanakan per-tahun, dan sedikit berbeda dengan *khanduri blang* yang dilaksanakan pada tiap waktu petani akan turun ke sawah. Pembahasan ini akan dibahas pada sub bab tersendiri.¹²⁸

Berdasarkan pemaparan mengenai peninggalan-peninggalan dari Teungku Chik di Pasi yang telah disebut di atas dapat dipahami bahwa Teungku Chik di Pasi mempunyai peran penting dalam kemajuan pertanian dan perkebunan yang ada di Kabupaten Pidie, khususnya bagi masyarakat Gampong Waido, Kecamatan Peukan Baro. Selain itu, berbagai peninggalannya juga masih terbukti adanya secara fisik dengan adanya pelestarian dan pemeliharaan yang dilakukan oleh masyarakat serta karismatik dari seorang tokoh itu juga masih dirasakan oleh masyarakat dengan bukti walaupun tokoh tersebut sudah tidak ada, akan tetapi tetap dikenang dan ragam ritual dilakukan dengan mengaitkannya dengan tokoh yang dianggap keramat tersebut.

d. Karya-karya dan Tradisi dari Teungku Chik di Pasi

Karya-karya dari Teungku Chik di Pasi yang hingga saat ini masih dilestarikan, dipelihara hingga saat ini adalah *Seureumbek* dan *Muqaddam*. Kedua karya ini mempunyai hubungan dengan aktivitas pertanian, walaupun terkadang dalam hal lain juga digunakan.

¹²⁸ Wawancara langsung dengan Muyassir, selaku keturunan Teungku Chik di Pasi pada tanggal 19 November 2022, pukul 16.13 WIB.

Seureumbek adalah sebuah karya fenomenal dari Teungku Chik di Pasi yang mana bisa dikatakan sebuah salinan mushaf Al-Qur`an tulis tangan dari awal QS. Al-Fatihah hingga QS. Al-Naas. Salinan mushaf *Seureumbek* ini biasanya digunakan saat seseorang melakukan sumpah, bisa untuk masyarakat biasa atau bahkan pernah digunakan ketika sumpah terhadap *uleebalang* (hulubalang/pejabat masa kerajaan Aceh). Ketika bersumpah, orang yang melakukan sumpah diharuskan berdiri di atas sebuah batu yang disebut dengan *baté siprok* (batu bopeng). Batu ini letaknya di dalam sebuah ruangan kecil yang ada di dalam pekarangan *Meunasah* Teungku Chik di Pasi. Selain untuk bersumpah, *Seureumbek* ini juga dipakai ketika tradisi *khanduri blang* yang diadakan per-tahun berlangsung di Gampong Waido.

Sedangkan *Muqaddam* adalah juga merupakan Salinan mushaf Al-Qur`an tulis tangan oleh Teungku Chik di Pasi, yang mana ditulis dari QS. Al-Fatihah sampai dengan QS. Al-Naas. Namun, yang membedakannya dengan *Seureumbek* adalah, bahwa *Muqaddam* bukan dalam satu mushaf secara utuh melainkan dipisah-pisah dalam julid per-juz. Adapun mushaf *Muqaddam* ini digunakan ketika *khanduri blang Muqaddam* dan juga saat *khanduri bintang*.

Kemudian tradisi yang diwariskan juga ada dua yaitu tradisi *khanduri bintang* dan tradisi *khanduri blang Muqaddam*. Hal utama yang membedakan dua tradisi ini adalah waktu pelaksanaannya. Tradisi *khanduri bintang* dilaksanakan per-tahun dengan tiga tempat utama secara bergiliran, yaitu di Keumala (daerah pegunungan), kemudian tahun selanjutnya di Gampong Waido, dan setahun kemudian dilaksanakan di pesisir yaitu di kecamatan Simpang Tiga. Sedangkan pelaksanaan tradisi *khanduri blang* yang kemudian dikenal sebagai tradisi *Muqaddam* dilaksanakan tiap masa pertanian (bisa setahun dua kali), dengan dilaksanakan di tempat mana para petani menyelenggarakan tradisi dan mengundang keturunan Teungku Chik di Pasi.

1) *Khanduri Bintang*

Khanduri bintang, yang di dalam ritual ini juga terdapat pembacaan *Muqaddam* merupakan salah satu ritual *khanduri blang* warisan oleh Teungku Chik di Pasi. Ritual ini juga disebut dengan *khanduri kebeu bintang* (kenduri kerbau bintang) dilaksanakan pada musim bertani dalam kurun waktu per tahun dengan tempat pelaksanaan yang berbeda tiap tahunnya. Maksud dari kata “bintang” di sini merujuk pada syarat seekor kerbau sembelihan yang memiliki tanda berwarna putih di dahinya. Selain itu kata “bintang” dalam masyarakat Gampong Waido juga diartikan sebagai sejarah Teungku Chik di Pasi yang pada saat itu ketika melakukan pertapaan dan pada

saat menarik tongkatnya dari Keumala ke Waido, Teungku Chik di Pasi melihat ke langit dan memandangi satu bintang. Ada juga yang mengatakan bahwa melihat bintang juga menjadi sebuah tanda untuk menetapkan kapan waktu yang tepat bagi petani akan turun ke sawah untuk menanam padi, seperti yang sering dilakukan oleh Teungku Chik di Pasi.¹²⁹ Sudut pandang cerita lain juga ada yang mengatakan bahwa bintang merupakan petunjuk yang tidak akan bertukar, jika bulan dan matahari bergerak, maka bintang tetaplah pada tempatnya, sehingga ketika Teungku Chik di Pasi berjalan melewati hutan belantara saat menggariskan aliran air dari sungai Keumala, beliau menjadikan bintang sebagai patokan petunjuk Arah.¹³⁰

Pelaksanaan *khanduri bintang* pada dasarnya menjadi kewajiban dari keluarga inti (keturunan Teungku Chik di Pasi), namun atensi masyarakat dalam menggaungkan tradisi ini juga sangat besar. Masyarakat memiliki tingkat antusias yang tinggi karena di satu sisi ini merupakan salah satu momen mereka mengharapkan keberkahan dalam hal pertanian, dan di sisi lain juga sebagai bentuk penghormatan dan fanatisme terhadap sosok Teungku Chik di Pasi yang sudah mereka anggap sebagai sosok leluhur dan juga ulama (*waliyullah*). Andil masyarakat dalam hal ini bukan hanya dalam keikutsertaan dan meramaikan momen tradisi, tetapi juga banyak dari mereka yang mengorbankan dan menyedekahkan sebagian dari harta mereka untuk menyukseskan tradisi.

Pelaksanaan *khanduri bintang* yang dilaksanakan di Gampong Waido terjadi tiga tahun sekali. Sebab pelaksanaan di Waido per-tiga tahun sekali karena adanya penentuan dari zaman dahulu oleh Teungku Chik di Pasi sendiri yang mewajibkan pelaksanaan di tempat berbeda, yaitu di daerah perbukitan (Kec. Keumala) yang menjadi titik awal proses menggaris tanah yang kemudian menjadi aliran irigasi untuk pertanian, kemudian di Gampong Waido tempat Teungku Chik di Pasi berdomisili, dan di Kec. Simpang Tiga (daerah pesisir) yang menjadi titik akhir aliran irigasi untuk pertanian. Berikut urutan pelaksanaan *khanduri bintang*:

- a) *Khanduri Cot Bintang (lueng bintang)* dilaksanakan oleh masyarakat di Gampong Waido, kecamatan Peukan Baro. Lokasi *khanduri* harus dilakukan di *meunasah* peninggalan oleh Teungku Chik di Pasi, yang dikelilingi oleh "*blang khanduri bintang*" (sawah kenduri bintang). Dalam *khanduri bintang* ini, memuat

¹²⁹ Wawancara dengan Muyassir, selaku keturunan Teungku Chik di Pasi pada tanggal 19 November 2022, pukul 16.13 WIB.

¹³⁰ Wawancara langsung dengan Ust. Faisal bin H. Ilyas, selaku keturunan Teungku Chik di Pasi, pada tanggal 20 November 2022, pukul 13.13 WIB.

syarat khusus yang berbeda dengan *khanduri* di tahun ke dua dan ke tiga, adapaun syarat khususnya seperti: Pembacaan mushaf *Seurumbek* saat malam hari, menyembelih kerbau yang memiliki kriteria tertentu, pembacaan *Muqaddam*, dan lokasi penyembelihan kerbau di tempat khusus.

- b) Kemudian pelaksanaan selanjutnya yaitu di Kec. Keumala, yang dilaksanakan oleh warga Keumala dengan mengundang keluarga keturunan Teungku Chik di Pasi sekaligus sebagai penanggung jawab dalam membawa mushaf *Muqaddam*.
- c) Kemudian pelaksanaan tahun selanjutnya dilakukan di Kec. Simpang Tiga dengan diadakan oleh warga Simpang Tiga dan turut mengundang keluarga keturunan Teungku Chik di Pasi sekaligus sebagai penanggung jawab dalam membawa mushaf *Muqaddam*.

Siklus pelaksanaan *khanduri bintang* seperti ini telah berlanjut sangat lama hingga beberapa generasi sejak Teungku Chik di Pasi sampai sekarang tanpa terputus sekalipun. Terdapat perbedaan di mana hanya ketika pelaksanaan di Gampong Waido saja yang memiliki syarat tertentu ketika melaksanakan tradisi ini, yaitu adanya Pembacaan mushaf *Seurumbek* saat malam hari, menyembelih kerbau yang memiliki kriteria tertentu, pembacaan *Muqaddam*, dan lokasi penyembelihan kerbau di tempat khusus. Sedangkan di dua tempat lainnya hanya sekedar *khanduri* (makan bersama) dan dilanjut dengan pembacaan *Muqaddam*.

Syarat khusus yang sama sekali wajib dipenuhi dan tidak bisa dilanggar atau tidak bisa terlewat sedikit pun. Beberapa syarat yang harus dipenuhi dari pra pelaksanaan tradisi adalah ketika mencari kerbau untuk sembelihan. Syarat untuk kerbau yang disembelih adalah;

- a) Membeli *keubeu*¹³¹ (kerbau) untuk disembelih yang mana kerbau tersebut harus mempunyai titik putih di dahinya (kerbau seperti ini disebut *keubeue* bintang), sering disebut juga *bintang teumboh* (tembus). Jika tanda tersebut tidak terdapat antara dahi hingga ekornya, maka juga diperbolehkan dengan kerbau dengan tanda putih yang ada di bagian pipinya baik sebelah kiri ataupun kanan. Dengan tetap mengutamakan mencari kerbau yang memiliki tanda di dahinya.
- b) Warna bulu tidak terlalu gelap, informan menyebutnya bulu jagat atau bulu cecak. Intinya, warna kerbau yang akan disembelih tidak boleh berbulu hitam.

¹³¹ *Keubeue* adalah kata dalam Bahasa Aceh yang dapat diartikan sebagai kerbau. Bukhari Daud dan Mark Durie, *Kamus Basa Acéh Kamus Bahasa Aceh Acehnese-Indonesian-English Thesaurus*, ..., hal. 139.

- c) *lungkee iseuk* (tanduknya ke belakang/ke arah pundak), *ulee* gajah (kepala yang besar – dikatakan bahwa jika tanduknya mengarah ke belakang, otomatis bentuk kepalanya juga besar).
- d) *Kebeu* satu pelana, yaitu mempunyai garis putih di leher, bentukan gumpalan kulit (pelana) pada leher kerbau.
- e) Ekor kerbau harus melewati mata kaki, minimal ekornya memiliki panjang melewati lutut belakangnya.
- f) Tapak/kuku kakinya tidak terlalu tajam (runcing).
- g) Mata *leuntek* (lentik), atau yang dimiliki kerbau harus terbuka, tidak boleh tertutup atau sayu, juga bulu mata kerbau yang lentik.

Kemudian ketika melakukan pencarian kerbau yang akan disembelih saat tradisi, juga mempunyai syarat tertentu. Mencari kerbau untuk tradisi harus menuju ke 4 penjuru, di antaranya: ke arah Selatan berbatas maksimal hingga Kecamatan Geurugok, Kabupaten Bireun; ke arah Utara batas maksimal hingga Kecamatan Seulimeum, Kabupaten Aceh Besar; ke arah Timur hingga Pasi Lhok, Kecamatan Kembang Tanjong, Kabupaten Pidie; dan arah Barat hingga Kecamatan Geumpang, Kabupaten Pidie.

Adapun jika kerbau yang telah memenuhi semua syarat itu dirasa agak kecil dan kurang mencukupi untuk dibagikan dagingnya kepada masyarakat desa, maka dibelikan satu ekor kerbau lainnya, akan tetapi tidak perlu lagi mengikuti syarat-syarat di atas. Cukup seekor kerbau yang harus memenuhi syarat itu.

Kemudian persiapan selanjutnya adalah pemasangan pancang bambu berukuran 4 meter ditanam sedalam 80-100 cm ke dalam galian tanah, bambu tersebut akan dijadikan sebagai tempat mengikat kerbau dan akan dicabut untuk dipakai sebagai penahan kepala kerbau saat disembelih nantinya. Hal ini merupakan syarat yang ada dalam ritual *khanduri bintang*.

Persiapan lainnya yaitu membuat dapur untuk memasak daging kerbau, yang mana syaratnya adalah memasang tiang-tiang (pilar) dan kemudian dipakaikan tenda sebagai dinding dapur memasak sementara. Di antara pilar yang di pasang itu, terdapat satu pilar lama yang merupakan peninggalan Teungku Chik di Pasi. Kemudian juga menyiapkan tempat untuk membaca *Seureumbek*. Tempat tersebut dibuat sementara, dengan dindingnya yang terbuat dari *bleuet*¹³² (anyaman daun kelapa). Setelah itu juga menyiapkan panji dari kain putih yang di dalamnya terdapat tulisan

¹³² *Bleuet* diartikan sebagai anyaman kelapa yang dibentuk menjadi seperti alas yang bisa dipakai untuk duduk, meletakkan sesuatu, dan juga bisa dijadikan sebagai dinding jika disusun sedemikian rupa. Bukhari Daud dan Mark Durie, *Kamus Basa Acéh Kamus Bahasa Aceh Acehnese-Indonesian-English Thesaurus*, ..., hal. 67.

basmalah, ayat Al-Baqarah: 261, simbol bulan bintang, kalimat “Allahu Akbar”, dan kalimat “Muhammad.” Panji ini akan dipajang di *Meunasah* Teungku Chik di Pasi pada saat makan malam, dan akan diletakkan di atas pohon di dekat sawah keesokan harinya setelah *khanduri blang* dan pembacaan *Muqaddam*.

Persiapan lainnya yaitu memasak *ie bu*¹³³ dan *eungkot kleuet*¹³⁴. Pihak yang bertanggung jawab memasak *ie bu* dan *eungkot kleuet* adalah kaum perempuan, yang memasak masakan ini ketika siang hari agar dapat dimakan oleh para tokoh *gampong*, masyarakat dan pelaksana tradisi *khanduri* bintang lainnya. Pada sore hari setelah masakan siap, masyarakat diperkenankan untuk meminum kuah dari *eungkot kleuet* dan *ie bu*, karena dipercaya bisa menjadi obat. Masakan ini akan dimakan bersama-sama sebagai simbol kebersamaan, dan jika ada yang kelebihan maka akan dibagikan ke rumah-rumah warga *gampong*. Bahan-bahan masakan yang tak terpakai seperti kulitangka, kulit pisang, sisik ikan, tulang ikan dan lainnya sama sekali tidak dibuang dan akan dikumpulkan untuk dicampur ke sebuah wadah dan dijadikan sebagai air obat yang akan dituang ke sawah keesokan hari setelah acara selesai.

Khanduri bintang dijalankan ketika malam hari, di mana setelah melewati waktu magrib, para tokoh *gampong* akan diundang makan malam di *Meunasah* peninggalan Teungku Chik di Pasi makan malam tersebut disediakan oleh masyarakat yang membawakan nasi, lauk seperti masakan bebek, udang, ikan tongkol, dalam rantang, dan yang paling penting adalah masakan *eungkot kleuet* yang dihidang dalam *keumalang*¹³⁶. Makan malam akan dilakukan setelah melakukan samadiyah, dan berdoa. Kemudian dilanjutkan dengan melaksanakan salat isya berjamaah di *meunasah* tersebut.

Setelah itu mendatangi tempat pelaksanaan tradisi dan membacakan mushaf *Seureumbek* yang dibacakan oleh keluarga keturunan Teungku Chik di Pasi dengan membuat posisi duduk berbentuk melingkar agar menyimbolkan kebersamaan. Dan orang pertama membacakan dari surat Al-Fatihah hingga lima ayat pertama Al-Baqarah kemudian dilanjutkan oleh pembaca lainnya yang juga merupakan keluarga keturunan Teungku Chik di Pasi. Ketika proses ini berlangsung, banyak masyarakat yang

¹³³ *Ie bu* dapat diartikan sebagai bubur nasi, Bukhari Daud dan Mark Durie, *Kamus Basa Acéh Kamus Bahasa Aceh Acehnese-Indonesian-English Thesaurus*, ..., hal. 133.

¹³⁴ *Eungkot* dapat diartikan sebagai ikan, Bukhari Daud dan Mark Durie, *Kamus Basa Acéh Kamus Bahasa Aceh Acehnese-Indonesian-English Thesaurus*, ..., hal. 128.

¹³⁵ *Kleuet* dapat diartikan sebagai liar, Bukhari Daud dan Mark Durie, *Kamus Basa Acéh Kamus Bahasa Aceh Acehnese-Indonesian-English Thesaurus*, ..., hal. 142.

¹³⁶ *Keumalang* adalah sebuah wadah berbahan pelepah pinang yang dirangkai berbentuk persegi panjang dan memiliki gagang pegangan yang dibentuk dan diikat dengan tali.

meletakkan air baik dalam botol ataupun dalam galon air secara bergiliran. Kemudian botol dan gallon-galon itu akan ditiupkan oleh yang membaca *Seureumbek* dan juga diletakkan *Seureumbek* sekilas di atasnya sebagai isyarat agar menjadi air obat yang akan dibawa pulang dan diminum oleh masyarakat.

Setelah proses tersebut selesai, maka mushaf *Seureumbek* akan diletakkan kembali dalam wadah khususnya dan kemudian dibawa kembali ke tempat penyimpanannya. *Seureumbek* ini akan dibawa keluar lagi tiga tahun ke depan ketika acara tradisi *khanduri* bintang di Gampong Waido berlangsung atau ketika ada kebutuhan untuk sumpah seseorang warga, namun sumpah ini dalam beberapa tahun ke belakang sudah sangat jarang ditemukan.¹³⁷ Dilanjutkan dengan melakukan *peusijuek* (tepung tawar), yang dilakukan oleh penanggung jawab dari keturunan Teungku Chik di Pasi. *peusijuek* dilakukan terhadap benda-benda inti dalam *khanduri blang* seperti kerbau, tungku masak, panci masak kenduri, kerbau, dan pancang bambu.

Tepat pukul 02.00 dini hari adalah proses menggembala kerbau. Kerbau ini diizinkan memakan padi yang sudah ditanam, kerbau itu diarak sejauh seratus meter, dan harus memakan padi. Baru setelahnya kerbau itu dikembalikan ke pancang untuk disembelih. Kerbau yang sudah disembelih pada waktu dini hari, selanjutnya akan dibersihkan, dan dipotong-potong serta dibagi porsinya untuk selanjutnya di masak. Proses memasak dilakukan oleh laki-laki secara keseluruhan, yang memakan waktu dari pagi hingga menjelang siang. Selanjutnya dilanjutkan pembacaan *Muqaddam*, makan bersama (kenduri), pemasangan panji di atas pohon dekat sawah, dan penyiraman air obat ke sawah.

Adapun menurut informan (subjek wawancara), mengatakan bahwa ada sebuah pantangan terhadap salinan mushaf (*Seureumbek*) tersebut yang mana sama sekali tidak boleh dipublikasi atau bahkan difoto oleh siapa pun. Namun, jika sekedar seseorang mau melihatnya, maka harus datang ketika tradisi *Seureumbek* sedang dijalankan. Kitab tersebut pada saat hanya dibawa ketika tradisi yang berlangsung di Gampong Waido saja, walaupun di dua tempat lain juga menjalankan tradisi yang sama secara bergilir per tahunnya, kitab itu sama sekali tidak dibawa ke tempat itu, sangat dikhususkan penggunaannya ketika tradisi di Waido saja.¹³⁸

¹³⁷ Wawancara langsung dengan Ust. Faisal bin H. Ilyas, selaku keturunan Teungku Chik di Pasi, pada tanggal 20 November 2022, pukul 13.13 WIB.

¹³⁸ Wawancara langsung dengan Ust. Faisal bin H. Ilyas, selaku keturunan Teungku Chik di Pasi, pada tanggal 20 November 2022, pukul 13.13 WIB.

2) Tradisi *Muqaddam* dalam Ritual *Khanduri Blang*

Adapun karya sekaligus tradisi lainnya adalah *Muqaddam*, yang mana *Muqaddam* ini juga merupakan salinan mushaf Al-Qur`an yang ditulis oleh Teungku Chik di Pasi. Berbeda dengan *Seureumbek* yang dikumpulkan lengkap dari juz 1 hingga 30 dalam satu mushaf, kitab *Muqaddam* disalin dan dijilid secara terpisah per juz yang kemudian disimpan dalam satu tempat yang terbuat dari kulit kambing yang telah dikeringkan. Selain salinan mushaf Al-Qur`an yang disimpan dalam satu wadah atau tempat, juga terdapat satu jilid kitab yang berisi doa-doa untuk dibacakan ketika ritual *khanduri blang* dan tradisi *Muqaddam* berlangsung. Kitab inilah yang hingga saat ini digunakan khususnya pada ritual *khanduri blang* dalam tradisi *Muqaddam* dan juga dimanfaatkan dalam prosesi tradisi lainnya.

Selain itu, tradisi *Muqaddam* dilaksanakan tiap kali masa bertani, bahkan bisa dalam setahun sebanyak dua kali, tergantung musim kapan para petani akan turun ke sawah. Sedangkan *khanduri bintang* yang memakai *Seureumbek* dalam pelaksanaannya terjadi dengan selang tiga tahun sekali di Gampong Waido. Tradisi *Muqaddam* dalam *khanduri blang* yang terjadi di Gampong Waido adalah sebuah tradisi yang pada pelaksanaannya diawali dengan proses membaca Al-Qur`an dan zikir bersama sebelum melaksanakan tradisi. Oleh karena itu dinamakan *Muqaddam* yang berarti “terlebih dahulu” atau “didahulukan”, karena sebagai pembuka dari segala aktivitas tradisi yang hendak dilakukan oleh masyarakat ketika *khanduri blang*. Berdasar atas definisi dan pengertian *Muqaddam*, dewasa ini penggunaannya telah merambat ke berbagai ritual dan tidak hanya terbatas pada pertanian saja. Misalnya digunakan ketika mengawali acara Maulid Nabi Muhammad SAW, yang mana pembacaan mushaf *Muqaddam* dilakukan di waktu pagi sekitar pukul 8 hingga pukul 12 (sebelum acara resmi dimulai) untuk mencapai berkah dalam melaksanakan acara. Selain itu juga digunakan ketika acara perkawinan atau ketika acara turun tanah, ketika kenduri tujuh¹³⁹, ketika mengobati seseorang yang sedang sakit parah dan berbagai ritual lainnya yang biasanya diterima sesuai dengan permintaan atau undangan dari seseorang yang menginginkan pembacaan *Muqaddam* di tempat acaranya. Intinya, pembacaan ini dilakukan di awal sebagai pembuka di saat sebelum dimulai ritual-ritual lainnya.

Secara umum, penggunaan mushaf *Muqaddam* dalam tradisi *khanduri blang* bagi para petani di Gampong Waido adalah dilatar belakangi oleh dorongan dan keinginan mereka demi memperoleh hasil

¹³⁹ Di Aceh, kenduri tujuh adalah sebuah hajatan di tempat orang yang telah meninggal, yang dilaksanakan pada hari ke tujuh meninggalnya seseorang. Selain itu terkadang juga dilaksanakan kenduri 44 dan 100.

panen yang memuaskan dan juga sebagai bentuk ekspresi syukur dari masyarakat petani karena pada periode pertanian sebelumnya juga mendapat hasil panen baik itu cukup, lebih atau bahkan kurang dari yang diinginkan, yang pada intinya tradisi tetap dilaksanakan dengan tujuan bentuk syukur dan pengharapan untuk periode pertanian selanjutnya. Selain itu, pelaksanaan tradisi juga diyakini oleh masyarakat petani bertujuan agar tanaman yang telah ditanam di persawahan dijauhkan dari segala macam jenis bala (malapetaka) dan kemalangan yang dapat menyimpannya. Kemalangan di sini dapat berbentuk seperti serangan hama atau penyakit tanaman, hama hewan seperti belalang atau tikus, kemalangan cuaca baik itu kekeringan atau banjir yang dapat menyebabkan kegagalan panen nantinya. Pelaksanaan tradisi ini juga sebagai bentuk penghormatan terhadap tokoh Teungku Chik di Pasi yang dianggap ulama sekaligus orang yang telah memajukan sektor pertanian yang ada di daerah mereka.

Bagi para petani setelah mereka melaksanakan tradisi dengan cara-cara yang telah ditentukan dan berjalan dengan baik, maka mereka tidak ada lagi perasaan waswas atau takut dalam menjalani pekerjaan mereka di sawah. Perasaan waswas akan menghantui masyarakat petani jika mereka tidak melaksanakan tradisi, karena mereka menganggap jika tradisi tidak dilaksanakan akan membuat arwah sosok Teungku Chik di Pasi akan murka, dan murkanya seorang ulama dianggap akan berhubungan dengan murkanya Sang Maha Pemberi Rezeki yakni Allah SWT. Dengan sebab murkanya Allah SWT. maka akan berefek pada hasil pertanian nantinya, dan dapat terjadi berbagai macam kemalangan yang awalnya sama sekali tidak diinginkan oleh masyarakat.¹⁴⁰

e. Peranan Teungku Chik di Pasi dan Keturunannya di Gampong Waido

Keberadaan Teungku Chik di Pasi merupakan sebuah fakta, ia merupakan keturunan Teungku Chik di Gigieng. Pertalian ulama di Pidie memiliki hubungan hingga Teungku Chik di Gigieng melaluinya. Sosok Teungku Chik di Pasi telah menjadi sumber motivasi bagi masyarakat sekitar karena inisiatif dan prakarsanya. Sebagian adat istiadat yang sekarang diikuti oleh masyarakat merupakan hasil ketentuan darinya. Semua larangan yang ditentukan olehnya, dipatuhi dan dilaksanakan oleh masyarakat sekarang sesuai dengan norma-norma yang berlaku waktu itu. Kabupaten Pidie merupakan kawasan lumbung padi, yang pada masanya masyarakat sangat bergantung pada hasil pertanian padi. Sehingga *khanduri blang* merupakan syarat awal yang menyatakan sudah siap waktunya untuk mengerjakan sawah, dan sebelum itu ada gotong royong

¹⁴⁰ Wawancara langsung dengan Ust. Faisal bin H. Ilyas, selaku keturunan Teungku Chik di Pasi, pada tanggal 20 November 2022, pukul 13.13 WIB.

seperti membersihkan persawahan dan irigasi yang ada.

Jika tidak ada yang menginisiasi pertanian seperti sosok Teungku Chik di Pasi, maka dapat dipastikan tidak akan adanya masyarakat yang termotivasi untuk bekerja sama dalam mengerjakan persawahan mereka. Maka sosok Teungku Chik di Pasi yang dianggap sebagai ulama, ahli pertanian dan guru spiritual mereka merupakan sesuatu yang *urgent* yang menggerakkan masyarakat dalam bertani. Sebuah permisalan jika terjadinya musim kemarau dan kering berkepanjangan sehingga membuat masyarakat kesusahan. Maka bagi mereka harus ada seorang ulama yang dapat menyebarkan spiritualitasnya dan memimpin dalam hal mengejakan salat meminta hujan. Sehingga masyarakat membutuhkan pengayoman dari pemimpin dan ulama yang dianggap dekat dengan Tuhan agar permohonan mereka dapat dikabulkan lewat perantara ulama.

Sejarah berperannya Teungku Chik di Pasi sebagai ulama adalah karena keilmuannya dan pendidikannya. Adapun sejarahnya berperan sebagai ahli pertanian dan *kadhi ulee balang* adalah ketika ia diangkat oleh pihak kerajaan. Pada masa kerajaan Aceh, ketika sebelum Iskandar Muda menjadi Sultan, ia pernah menuntut ilmu agama ke Gampong Waido pada Teungku Chik di Pasi. Sementara pada saat itu yang menjadi *ulee balang* di kawasan itu (termasuk Waido) adalah keluarga dari pihak ibu Iskandar Muda, yaitu Bintara Blang Ratna Wangsa (keturunan dari pihak Ibu Iskandar Muda).

Kemudian saat Iskandar Muda menjadi sultan, ia berkunjung kembali ke Gampong Waido dan membuka irigasi yang pernah diinisiasi oleh Teungku Chik di Pasi. Sultan Iskandar Muda melihat potensi besar dari lahan pertanian di Gampong Waido dengan adanya aliran irigasi yang diinisiasi oleh Teungku Chik di Pasi, hingga kemudian memerintahkan *ulee balang* di kawasan tersebut yakni Bintara Blang Ratna Wangsa agar menjaga dan melestarikan sektor pertanian di kawasan tersebut. Sehingga pada saat itu juga Bintara Blang Ratna Wangsa mengangkat Teungku Chik di Pasi menjadi *kadhi ulee balang* karena telah berperan menginisiasi sektor pertanian di kawasan itu sekaligus sebagai *ahli meugoe* (ahli pertanian) di sana.

Pada masa kerajaan Aceh, *ulee balang* menguasai seluruh kekayaan apa pun yang dimiliki masyarakat termasuk lahan pertanian. Maka jika tidak diberikan izin untuk menggarap lahan pertanian, maka masyarakat tidak bisa semena-mena menggunakan lahan milik mereka. Pada dasarnya, semua lahan yang ada di teritorial kerajaan adalah milik kerajaan. Masyarakat bisa memiliki lahan jika diberi oleh pihak kerajaan, namun juga kapan saja bisa diambil kembali. Masyarakat bisa memiliki lahan jika telah diberikan lahan pertanian, kebun, dan lain sebagainya oleh pihak kerajaan. Namun, izin pengerjaan atas lahan mereka serta-merta dikuasai

atau diatur oleh pihak kerajaan dengan izin melalui *ulee balang*. Hal ini menunjukkan bahwa kewenangan dari *ulee balang* atas masyarakat merupakan sesuatu yang mutlak.

Kemudian dalam hal perizinan menggarap sawah, pihak *ulee balang* biasanya beratannya kepada ulama atau ahli pertanian atau kepada yang ahli melihat bintang untuk menentukan kapan waktu yang tepat memulai mengerjakan lahan pertanian. Di kawasan Pidie sendiri, yang menjadi ulama dan ahli bidang pertanian adalah Teungku Chik di Pasi. Maka, yang pada masa itu *Ulee Balang* Ratna Wangsa yang menjabat mempunyai otoritas atas semua lahan yang ada di kawasan itu memberikan hak penentuan waktu mengerjakan lahan pertanian pada Teungku Chik di Pasi yang pada saat itu juga menjabat sebagai *kadhi ulee balang*. Sehingga hingga saat ini, jika dilihat secara adat mengenai otoritas penentuan waktu bekerja di sawah telah diwariskan kepada keturunan Teungku Chik di Pasi.

Selain dalam bidang adat dan agama, ia juga dijadikan sosok yang berperan menata kondisi sosial yang ada di desa. Misalnya, dalam hal mendisiplinkan anak-anak di desa, masyarakat Waido dan sekitarnya mempunyai pantangan yang melarang anak-anak mereka berkeliaran di jalan-jalan atau di luar rumah menjelang malam hari saat waktu magrib. Segala hal yang berkaitan tentang anjuran, larangan atau pantangan yang telah ditetapkan oleh Teungku Chik di Pasi diwariskan oleh keturunannya hingga terekam dalam benak masyarakat sampai saat ini. Posisi keturunan Teungku Chik di Pasi pada saat ini adalah sebagai penerus misi yang dicetus olehnya, seperti tetap melaksanakan segala adat, ritual dan tradisi yang awalnya pernah dilaksanakan dengan tetap menaruh peran Al-Qur`an dalam semua adat, ritual dan tradisi yang dijalankan hingga saat ini.

Walaupun sedikit berbeda dengan peran Teungku Chik di Pasi yang telah menjadi sosok inspiratif bagi masyarakat yang dianggap ulama, ahli pertanian, hingga seorang *kadhi ulee balang*. Keturunannya pada masa sekarang hanya mewariskan misi yang harus tetap terlaksana dan berposisi sebagai pemangku adat dalam melaksanakan ritual dan tradisi, juga menjadi *Imum* (imam) di masjid yang telah dibangun oleh Teungku Chik di Pasi. Kewajiban yang telah diperankan dan dijalankan olehnya pada masa dahulu, kini telah dilanjutkan oleh keturunannya. Walaupun sedikit berbeda dengan peran Teungku Chik di Pasi yang telah menjadi sosok inspiratif bagi masyarakat yang dianggap ulama, ahli pertanian, hingga seorang *kadhi ulee balang*.

Pada masa sekarang kepemilikan tanah sudah bukan milik kerajaan dan telah sepenuhnya dimiliki oleh masyarakat yang memiliki sertifikat atas lahannya. Namun, penentuan mengenai kapan waktu untuk mengerjakan lahan pertanian masih ditentukan oleh keturunan Teungku Chik di Pasi dengan bukan keputusan dari sepihak, melainkan

bermusyawarah dengan masyarakat sekitar. Selain itu, keturunan Teungku Chik di Pasi pada masa ini juga mewariskan misi yang harus tetap terlaksana dalam melaksanakan ritual dan tradisi, juga menjadi *Imum* (imam) di masjid dan *meunasah* yang telah dibangun oleh Teungku Chik di Pasi, meneruskan misi-misi agama dan sosial yang terkandung dalam ritual dan tradisi yang terus dijalankan. Kemudian juga, sebagai sosok yang bisa diandalkan dalam hal agama karena merupakan keturunan dari sosok ulama. Sehingga dapat dikatakan bahwa keturunannya saat ini berposisi sebagai imam, *teungku* dan sebagai kepala atau pemangku adat.¹⁴¹

¹⁴¹ Wawancara via Telfon dengan Pak Junaidi Ahmad, selaku pengamat dan peminat sejarah dan budaya di Kabupaten Pidie, Aceh. Pada tanggal 9 April 2023, pukul 11:13.

BAB IV

PRAKTIK PENGGUNAAN AYAT AL-QUR`AN DALAM TRADISI *MUQADDAM*

Pembahasan dalam bab ini akan mengulas data dengan melakukan analisis data yang terdiri dari serangkaian kegiatan berupa penelaahan terhadap jawaban kualitatif dari objek penelitian dalam penelitian ini. Proses analisis melibatkan serangkaian langkah, seperti penelaahan terhadap tanggapan kualitatif dari subjek penelitian. Data yang diperoleh dari partisipan penelitian akan dievaluasi dengan merujuk pada teori yang relevan, sehingga dapat mengukur tingkat pengetahuan dan mengambil kesimpulan dari data yang terhimpun. Data-data tersebut akan diatur secara sistematis, diinterpretasikan, dan kemudian ditarik kesimpulan. Hal ini bertujuan untuk memberikan nilai sosial, akademis, dan ilmiah pada informasi yang telah dikumpulkan sebelumnya.¹ Menurut Spradley, analisis data dalam setiap jenis penelitian dapat dianggap sebagai suatu bentuk pemikiran. Ini melibatkan menguji elemen-elemen khusus dan menghubungkannya dengan melihat semua keterkaitan di antara mereka. Dalam esensinya, analisis adalah usaha untuk mengidentifikasi pola-pola yang ada.²

¹ Ahmad 'Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur`an-Hadis: Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi*, Ciputat: Maktabah Darus-Sunnah, 2019, hal.296.

² Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D*, Bandung: Alfabeta, 2014, hal. 244.

Penelitian ini menggunakan model analisis data interaktif Miles dan Huberman. Pilihan ini dipertimbangkan karena penelitian ini berfokus pada metode kualitatif di lapangan, dan kerangka kerja yang telah disusun dianggap paling sesuai dengan model interaktif tersebut. Model interaktif memungkinkan perkembangan selama proses penelitian, sehingga pertanyaan dan alat wawancara yang telah disiapkan dapat disesuaikan dengan kondisi di lapangan. Miles dan Huberman menjelaskan bahwa analisis data kualitatif dilakukan secara interaktif dan berkelanjutan hingga selesai, sehingga data dapat dijelaskan secara lengkap. Kegiatan yang dilakukan selama analisis data mencakup reduksi data, penyajian data, dan tahap penarikan kesimpulan.³

Peneliti akan mengkaji data dan mereduksi volume data tersebut agar sesuai dengan pertanyaan yang telah dirumuskan dalam pernyataan masalah. Oleh karena itu, hasil dari wawancara dan tinjauan teks akan dikelompokkan sesuai dengan pernyataan masalah yang telah dihasilkan sebelumnya. Analisis data adalah langkah dalam mengatur data, mengorganisirnya menjadi pola, kategori, dan deskripsi dasar.⁴ Proses reduksi data dalam penelitian ini melibatkan pemisahan atau penghilangan data yang tidak relevan, diikuti dengan pengelompokan data secara terstruktur dalam penyajian data. Data tersebut dianalisis sebagai tanggapan terhadap pertanyaan penelitian, dan langkah terakhir adalah pengambilan kesimpulan tentang bagaimana informan memahami pelaksanaan tradisi yang sedang berlangsung.

Setelah data terkumpul, langkah berikutnya adalah proses penyaringan data. Data yang mengalami reduksi adalah data yang dianggap tidak relevan dengan tujuan pengumpulan data. Setelah reduksi, data yang relevan yang telah dipilih akan disajikan dalam bentuk narasi yang memberikan penjelasan rinci tentang temuan yang baru dan memiliki kredibilitas, baik itu sesuai atau tidak sesuai dengan hipotesis, teori, dan pertanyaan penelitian. Selanjutnya, berdasarkan hasil penyajian data tersebut, kesimpulan yang tepat dan sah (terverifikasi) dapat diambil. Penelitian ini mendokumentasikan proses rangkaian tradisi, perilaku, pandangan, persepsi, dan pengetahuan informan yang berperan sebagai aktor sosial dalam tradisi tersebut. Data yang diperoleh dari wawancara akan dianalisis dengan menggunakan kerangka teori yang telah ada.

A. Motivasi Pelaksanaan Tradisi *Muqaddam* di Gampong Waido

Penggunaan ayat Al-Qur`an dalam tradisi *Muqaddam* sudah terjadi sejak awal tradisi ini dijalankan. Pada kasus penelitian tradisi *Muqaddam*

³ Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D, ...*, hal. 246.

⁴ Lexy J. Moloeng, *Metode Penelitian Kualitatif*, cet. 36, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2017, hal. 10.

khususnya saat ritual *khanduri blang* yang akan dibahas ini, salah satu yang menjadi motivasi penggunaan ayat Al-Qur`an dalam ritual yang dijalankan, seperti yang telah dibahas pada bab awal adalah karena masyarakat petani yang menginginkan kesuburan dan kelimpahan hasil panen yang nantinya akan dinikmati. Selain itu juga sebagai bentuk rasa syukur mereka kepada Tuhan karena telah diberi hasil yang mencukupi dan memuaskan pada periode pertanian sebelumnya. Hal ini tentu terjadi di masyarakat petani modern yang mana telah menggunakan perangkat dan peralatan pertanian modern dalam bertani. Mereka telah meninggalkan hal-hal tradisional dalam kategori peralatan untuk kemudahan bekerja di persawahan. Namun, sama sekali belum meninggalkan sesuatu yang bersifat tradisional keagamaan dalam bentuk ritual yang tidak dapat dibuktikan secara ilmiah berkaitan dengan sebab akibat ritual tradisional keagamaan itu dengan keberhasilan hasil pertanian yang akan didapatkan oleh mereka sendiri.

Perubahan zaman menuju era yang lebih modern tentunya memaksa masyarakat beradaptasi dan membentuk perubahan sosial yang baru. Sebuah perubahan sosial disebabkan oleh perubahan arus globalisasi yang mewajibkan manusia beradaptasi dengan keadaan zaman untuk dapat bertahan dalam kehidupan yang dinamis. Perubahan-perubahan itu berdampak pada cara pandang masyarakat terhadap keyakinan dan *mindset* mereka. Kemampuan manusia dalam memahami dan merespons realitas sosial dan lingkungan sekitarnya memiliki dampak yang signifikan pada perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Sebagai akibatnya, penggunaan ilmu pengetahuan dan teknologi menjadi lebih maju dan berpengaruh besar terhadap cara masyarakat beradaptasi dengan lingkungan fisik serta pandangan mereka terhadap hubungan antar manusia.⁵ William F. Ogburn mengemukakan bahwa “Ruang lingkup perubahan-perubahan sosial meliputi unsur-unsur kebudayaan baik yang *material* maupun yang *immaterial*, yang ditekankan adalah pengaruh besar unsur-unsur kebudayaan *material* terhadap unsur-unsur *immaterial*.”⁶

Terdapat sebuah teori menyatakan bahwa terjadinya perkembangan sosial di era globalisasi akan berpengaruh kepada dinamika agama sehingga berdampak melemahkan gerak agama di era tersebut. Respon terhadap masalah kemanusiaan yang muncul dalam masyarakat era industri modern didasarkan pada pemikiran yang lebih bersifat rasional dan berlandaskan penalaran. Oleh karena itu, dengan semakin kuatnya pengaruh lingkungan sekuler yang sedang berkembang, tekanan terhadap

⁵ Zakaria Husin Lubis, “Agama dan Perubahan Sosial,” dalam *Academia*, 2016, hal. 2, https://www.academia.edu/19785610/agama_dan_Perubahan_sosial

⁶ Toby E. Huff, “Theoretical Innovation in Science: The Case of William F. Ogburn,” dalam *Online Journal of Sociology* Vol 79 No. 2, September 1973, hal. 261.

lingkungan keagamaan yang bersifat sakral semakin meningkat. Hal ini dapat menyempitkan ruang dan mengakibatkan pengecilan dan pelemahan dinamika agama.⁷

Namun, realitas yang terjadi pada masyarakat petani di Gampong Waido, Kecamatan Peukan Baro, Kabupaten Pidie, Aceh bisa dikatakan kontradiktif dengan teori yang tersebut di atas. Karena pada era modern ini masyarakat petani di tempat tersebut memang telah mengikuti perkembangan zaman dan memanfaatkan teknologi dalam mengerjakan persawahan mereka. Tetapi, tidak sama sekali berpengaruh terhadap tradisi keagamaan berkaitan dengan Al-Qur`an yang dianggap sakral, dan sama sekali belum ditinggalkan hanya karena terjadi perubahan zaman dan adanya beberapa perubahan sosial lainnya. Hal ini diklaim bahwa tradisi ini merupakan hal wajib yang tetap harus dilestarikan secara turun-temurun tanpa peduli sejauh mana pesatnya berkembang suatu era, karena ini selain keagamaan juga merupakan tradisi leluhur yang harus selalu dikenalkan kepada tiap-tiap generasi yang akan datang. Karena hal yang paling mendasar dari sebuah tradisi adalah informasi yang diwariskan atau kebiasaan yang dilakukan antar generasi baik secara tersirat ataupun tersurat, sebab tanpa adanya terusan pertalian kebiasaan tersebut maka segala sesuatu menjadi hilang atau punah.⁸

Berdasarkan data dari observasi dan juga wawancara, secara umum didapatkan bahwa masyarakat petani dalam menjalankan tradisi ini dimotivasi oleh keinginan agar mendapat keberkahan, diberikan panen melimpah dan dijauhkan dari segala bentuk bala yang dapat menyebabkan gagal panen. Tradisi ini telah dijalankan secara turun temurun oleh masyarakat di Gampong Waido, dan beberapa hal lain yang menjadi motivasi menjalankan tradisi ini adalah sebagai berikut:

1. Agama

Tindakan yang berlandaskan pada keyakinan agama dianggap memiliki unsur suci dan ketaatan, sehingga agama memiliki peran penting sebagai motivasi bagi individu dalam menjalankan aktivitas mereka. Agama juga berperan sebagai panduan etika karena tindakan seseorang terikat pada prinsip-prinsip yang diperbolehkan atau dilarang sesuai dengan ajaran agama yang dianutnya. Selain itu, agama memberikan harapan kepada pelakunya, seperti harapan akan pengampunan atau kasih sayang dari yang gaib. Motivasi ini mendorong individu untuk melakukan tindakan baik dan pengorbanan. Di sisi lain, nilai-nilai etika agama mendorong individu untuk bersikap jujur, memenuhi amanat, memenuhi

⁷ Elizabeth K. Nottingham, *Agama dan Masyarakat: Suatu Pengantar Sosiologi Agama*, Jakarta: CV. Rajawali, 1985), hal. 60.

⁸ Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2014, hal. 820.

janji, dan sebagainya. Harapan juga mendorong individu untuk bersikap tulus, menerima ujian, dan berdoa, dan perasaan ini akan lebih mendalam jika berasal dari keyakinan dalam agama.⁹

Agama juga memiliki peran sebagai sistem nilai yang mengandung norma-norma khusus. Norma-norma ini pada umumnya menjadi pedoman bagi individu untuk berperilaku sesuai dengan keyakinan agama yang mereka anut. Sebagai sistem nilai, agama memiliki makna yang sangat penting dalam kehidupan individu dan dijaga sebagai ciri khasnya.¹⁰ Jalaluddin menjelaskan pandangan Mc. Guire tentang peran agama sebagai sistem nilai dalam membentuk kerangka acuan individu untuk bertindak dan berperilaku sesuai dengan keyakinan agamanya. Simbol-simbol agama, elemen-elemen magis, mukjizat, dan upacara ritual juga memiliki peran yang signifikan dalam membentuk sistem nilai dalam diri seseorang. Setelah terbentuk, sistem nilai ini digunakan untuk menerima, mengevaluasi, dan menginterpretasikan situasi serta pengalaman. Sistem nilai yang berbasis pada agama memberikan kerangka nilai yang sah dan benar dalam mengatur sikap individu dan masyarakat. Nilai-nilai ini memengaruhi pola perilaku, pola pikir, dan sikap dalam kehidupan individu karena mereka merupakan prinsip-prinsip yang menjadi pedoman dalam kehidupan sehari-hari.¹¹

Perbedaan yang nyata tampak jelas antara individu yang menjalani hidupnya dengan motivasi agama dan individu yang acuh tak acuh atau tanpa agama. Orang yang memegang teguh prinsip-prinsip agamanya dalam kehidupan sehari-hari cenderung menunjukkan ketenangan dan kedamaian. Mereka jarang mengalami kegelisahan atau kecemasan, dan perilaku mereka tidak mengganggu orang lain. Di sisi lain, individu yang tidak memiliki agama sebagai panduan motivasi cenderung mudah teralih dan emosinya berubah-ubah, sehingga tidak stabil. Mereka sering kali fokus pada diri sendiri dan mencari kepuasan dalam hal-hal duniawi untuk memenuhi nafsu mereka. Kepuasan pribadi menjadi pusat perhatian mereka dalam bertindak, dan hal ini memengaruhi perilaku dan tata krama mereka yang mungkin kurang diterima oleh masyarakat.

Ketika segalanya berjalan lancar dan menguntungkan bagi mereka, individu tanpa motivasi agama mungkin terlihat bahagia dan puas, bahkan seringkali melupakan tanggung jawab yang harus mereka jalani. Namun, ketika dihadapkan pada situasi berbahaya atau menghadapi banyak masalah, kehidupan mereka menjadi sulit, yang pada akhirnya bisa

⁹ Mulyadi, "Agama dan Pengaruhnya dalam Kehidupan" dalam *Jurnal Tarbiyah Al-Awlad* Vol. 4 Edisi 02, 2016, hal. 558.

¹⁰ Bambang Syamsul Arifin, *Psikologi Agama*, Bandung: CV. Pustaka Setia, 2008, hal. 143.

¹¹ Jalaludin, *Psikologi Agama*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2005, hal. 255.

menyebabkan kepanikan dan kebingungan. Ini berpotensi mengakibatkan gangguan kesehatan mental yang serius atau bahkan tindakan yang berbahaya baik untuk diri mereka sendiri maupun orang lain.¹²

Peranan agama dalam membentuk perilaku manusia merupakan sesuatu yang penting, karena agama sebagai motivasi dapat membentuk nilai-nilai dan menjadi fondasi utama seseorang dalam melakukan tindakan-tindakan yang sesuai dengan norma-norma keagamaannya. Selain itu seperti yang telah tersebut di atas bahwa simbol keagamaan, magis, mukjizat, dan upacara ritual juga memiliki peran penting dalam pembentukan sistem nilai dalam diri seseorang. maka tradisi *Muqaddam* dalam ritual *khanduri blang* yang terjadi di Gampong Waido ini semata-mata tidak hanya dimotivasi oleh keinginan personal masyarakat yang bersifat kepuasan dalam hal kelimpahan rezeki semata. Akan tetapi juga dikarenakan adanya motivasi beragama sehingga masyarakat mengikuti dan melaksanakan tradisi dan ritual yang ada. Masyarakat tidak hanya semata menginginkan kelimpahan rezeki dan hasil panen, mereka juga mengorbankan sesuatu yang dianggap sebagai bentuk persembahan atau sedekah dengan diberikan secara suka rela untuk kesuksesan pelaksanaan tradisi dan ritual yang dijalankan.

2. *Heritage* (Warisan)

Tradisi *Muqaddam* dalam ritual *khanduri blang* adalah sebuah tradisi yang awalnya dicetus oleh Teungku Chik di Pasi dan kemudian diwariskan kepada keturunannya dan juga masyarakat Gampong Waido serta seluruh masyarakat di kawasan yang lahan pertaniannya dilewati aliran irigasi yang awalnya dibuat oleh Teungku Chik di Pasi. Maka dapat dikatakan bahwa tradisi ini merupakan sesuatu yang kemudian menjadi budaya dan diwariskan serta dijalankan hingga sampai saat ini.

Warisan budaya (*cultural heritage*) merupakan manifestasi fisik dan nilai-nilai spiritual yang berasal dari tradisi yang beragam dan pencapaian spiritual dalam bentuk nilai dari masa lalu yang menjadi bagian esensial dalam identitas suatu kelompok atau bangsa. Oleh karena itu, warisan budaya mencakup elemen-elemen fisik yang dapat dilihat dan diraba (*tangible*) serta nilai-nilai budaya yang tidak dapat dilihat atau disentuh (*intangible*) yang berasal dari masa lalu.¹³ Aspek nilai budaya yang tidak berwujud (*intangible heritage*) ini berasal dari beragam budaya lokal yang mencakup *folklore* seperti tradisi, cerita rakyat, legenda, pepatah, musik, takhayul, bahasa asli, sejarah lisan, kreativitas dalam seni pertunjukan

¹² Zakiah Darajat, *Peranan Agama Dalam Kesehatan Mental*, Jakarta: PT Toko Agung, 1996, hal. 56.

¹³ Davidson, *et.al.*, *A Heritage Handbook*, St. Leonard, New South Wales: Allen & Unwin, 1991, hal. 2.

seperti tari, lagu, drama, kemampuan beradaptasi, dan kekhasan masyarakat setempat.¹⁴

Sebagai sebuah warisan dari pendahulu (nenek moyang), dalam tradisi dan ritual ini tak jarang terdapat adanya bentuk-bentuk persembahan yang diekspresikan sebagai sebuah bentuk penghormatan, sehingga mendekati apa yang terdapat dalam perilaku masyarakat animisme. Sedangkan bentuk pengkultusan objek-objek tertentu yang dianggap memiliki aura dan kekuatan mistis yang harus dihormati dan terkadang terdapat ritual tertentu harus dilakukan untuk menjaga “tuah/kesaktian” dari kekuatan yang terkandung dalam objek tersebut. Adapun perilaku ini merupakan sesuatu yang mendekat praktik masyarakat dinamisme.¹⁵

Adapun pelaksanaan tradisi *Muqaddam* dalam ritual *khanduri blang* yang dilakukan oleh masyarakat Gampong Waido dapat dipahami sebagai warisan budaya dari masa lalu (*intangible*) dan masih eksis dijalankan sampai sekarang. Di dalamnya juga terdapat sebuah motivasi bagi masyarakat untuk selalu melaksanakan prosesi ini karena merupakan sebuah bentuk penghormatan bagi Teungku Chik di Pasi yang dianggap seorang leluhur yang telah berperan dalam bidang agama dan pertanian di tempat tersebut. Sehingga dari bentuk motivasi ini juga membuat masyarakat memandang tradisi ini sebagai sesuatu yang tidak boleh diabaikan atau dilewati pelaksanaannya ketika hendak musim bertani.

3. Solidaritas Sosial

Solidaritas merupakan karakteristik yang menunjukkan persatuan, kesetiaan, dan perasaan satu dalam sebuah kelompok.¹⁶ Paul Johnson menggambarkan solidaritas sosial sebagai hubungan antarindividu atau kelompok yang dibangun atas dasar nilai moral dan kepercayaan bersama, yang diperkuat oleh pengalaman emosional bersama. Ketika solidaritas sosial terbentuk di dalam kelompok, hal ini akan menciptakan lingkungan yang mendukung pencapaian tujuan kelompok tersebut.¹⁷ Terdapat berbagai faktor yang mempengaruhi terbentuknya solidaritas sosial dalam masyarakat, seperti ikatan keluarga yang kuat, asal-usul yang sama, minat dan kepentingan bersama, keterlibatan dalam institusi tertentu, dan sebagainya.¹⁸

¹⁴ Galla Amareswar, *Guidebook for the Participation of Young People in Heritage Conservation*, Brisbane: Hall and Jones Advertising, 2001, hal. 12.

¹⁵ Abu Ahmadi, *Perbandingan Agama*, Jakarta: Rineka Cipta, 1991, hal. 35.

¹⁶ <https://kbbi.web.id/solidaritas>, diakses pada 04 Mei 2023.

¹⁷ Paul Johnson, *Teori Sosiologi: Klasik dan Modern*, Jilid I dan II, terj. Robert M.Z. Lawang, Jakarta: Gramedia, 1994, hal. 181.

¹⁸ M. Rahmat Budi Nuryanto, “Studi Tentang Solidaritas Sosial di Desa Modang Kecamatan Kuaro Kabupaten Paser (Kasus Kelompok Buruh Bongkar Muatan)” dalam *eJournal Ilmu Sosiatri* Vol. 2 No. 3, 2014, hal. 11.

Solidaritas sosial, dalam istilah lain, dapat diartikan sebagai hubungan erat yang terbentuk di antara individu atau kelompok berdasarkan saling menghormati, kepercayaan, dan sikap positif lainnya. Hubungan ini dapat terbentuk melalui beragam faktor, seperti kesamaan latar belakang, minat, hobi, agama, dan lain sebagainya. Solidaritas yang terjalin dalam sosial kemasyarakatan Gampong Waido menjadi sebuah motivasi yang mendorong masyarakat selalu mewujudkan kerukunan dan gotong royong saat melaksanakan tradisi *Muqaddam* dalam ritual *khanduri blang*. Selain itu juga bukan antar masyarakat lingkup satu desa saja, melainkan dengan desa dan kecamatan lainnya. Hal ini dibuktikan dengan adanya pelaksanaan tradisi di desa lain yang mana lahan pertanian mereka sama-sama merasakan aliran irigasi yang dibuat oleh Teungku Chik di Pasi.

Kuatnya solidaritas sosial secara keseluruhan yang terwujud di antara masyarakat dalam Gampong Waido dengan masyarakat atas (pegunungan) hingga masyarakat kuala (pesisir) tak terlepas dari efek penghormatan mereka kepada Teungku Chik di Pasi. Kiprahnya di bidang agama, spiritual bahkan pertanian dengan mengadakan ritual *khanduri blang* dan tradisi pembacaan ayat Al-Qur`an di dalamnya (tradisi *Muqaddam*) berhasil menyatukan masyarakat baik masyarakat yang dengan sumber penghasilan dari pertanian dan perkebunan hingga masyarakat pesisir dengan sumber penghasilan dari berlaut. Seluruh lapisan masyarakat berhasil dipersatukan dengan bentuk gotong royong dalam melaksanakan ritual dan tradisi yang diwariskan.

4. Pemberdayaan Ekonomi Masyarakat

Salah satu kunci sukses dalam proses pembangunan adalah memprioritaskan pemberdayaan masyarakat. Pemberdayaan masyarakat memiliki peran yang sangat penting dan beragam dalam konteks ini. Peran tersebut mencakup aspek fisik, sumber daya material, ekonomi, kelembagaan (seperti pertumbuhan individu dalam bentuk kelompok atau organisasi), kerja sama, kecerdasan, dan komitmen bersama untuk mengikuti prinsip-prinsip pemberdayaan. Hal ini bertujuan untuk menciptakan kemandirian sehingga masyarakat memiliki kemampuan untuk berperan aktif, memahami, dan mengimplementasikan konsep-konsep pemberdayaan dalam berbagai aspek pembangunan.¹⁹

Meningkatkan kapasitas ekonomi masyarakat diharapkan dapat mengurangi tingkat angka kemiskinan dan mengakselerasi pertumbuhan ekonomi suatu wilayah atau negara secara keseluruhan. Pemberdayaan ekonomi juga berpengaruh positif terhadap peningkatan kualitas hidup

¹⁹ Sunyoto Usman, *Pembangunan dan Pemberdayaan Masyarakat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, hal. 39.

masyarakat, memungkinkan mereka untuk memenuhi kebutuhan hidupnya secara mandiri dan meningkatkan taraf hidup mereka. Namun, mencapai pemberdayaan ekonomi bukanlah tugas yang mudah, mengharuskan kerja keras dan kolaborasi antara pemerintah, lembaga, dan masyarakat dalam mengatasi tantangan ekonomi yang dihadapi. Oleh karena itu, pemberdayaan ekonomi harus menjadi prioritas dalam proses pembangunan di berbagai tingkatan, mulai dari tingkat desa hingga tingkat nasional.

Selain memberikan dampak positif pada aspek ekonomi masyarakat, pemberdayaan ekonomi juga memiliki implikasi yang menguntungkan dalam ranah sosial dan lingkungan. Melalui pemberdayaan ekonomi yang efektif, kesenjangan sosial antara kelompok masyarakat yang berada dalam situasi ekonomi yang berbeda dapat dikurangi. Selain itu, pemberdayaan ekonomi yang berkelanjutan harus memperhatikan dampak terhadap lingkungan, agar tidak merusak ekosistem alam dan dapat memberikan manfaat jangka panjang bagi masyarakat serta lingkungan sekitarnya. Oleh karena itu, penting bagi pemerintah dan lembaga terkait untuk menjaga keseimbangan antara aspek pembangunan ekonomi, sosial, dan lingkungan dalam upaya pemberdayaan ekonomi. Dengan demikian, pemberdayaan ekonomi dapat berlangsung secara berkelanjutan dan memberikan dampak positif yang merata bagi masyarakat. Tujuan pemberdayaan adalah membangkitkan potensi masyarakat, mendorong motivasi, dan meningkatkan kesadaran akan potensi mereka untuk kemajuan yang lebih baik.²⁰

Ekonomi merupakan proses pengelolaan sumber daya guna memenuhi kebutuhan hidup melalui tiga aktivitas utama, yakni produksi, distribusi, dan konsumsi. Kepuasan kebutuhan hidup terkait erat dengan keterbatasan sumber daya yang ada, oleh karena itu, langkah-langkah untuk meningkatkan kemakmuran dan kesejahteraan menjadi sangat penting.²¹ Potensi ekonomi yang signifikan dapat ditemukan di tingkat *gampong* atau desa, dan ini dapat dikelola dan dipasarkan oleh pemerintah dan warga setempat. Saat ini, pemerintah desa memiliki kewenangan khusus untuk mengatur urusan lokal dan memanfaatkan potensi tersebut dengan melibatkan partisipasi aktif masyarakat dalam upaya pemberdayaan ekonomi desa.

Adapun di Gampong Waido, yang menjadi sumber utama mata pencaharian masyarakat adalah dengan bertani. Karena potensi pertanian yang ada di Gampong Waido merupakan suatu hal yang dapat membantu

²⁰ Ginandjar Kartasmita, *Pembangunan Untuk Rakyat: Memadukan Pertumbuhan dan Pemerataan*, Jakarta: PT. Pustaka Cidesindo, 1996, hal. 145.

²¹ Gunawan Sumodiningrat, *Membangun Perekonomian Rakyat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998, hl. 24.

memberdayakan perekonomian masyarakat. Menimbang bahwa bertani adalah pekerjaan yang telah dilakukan masyarakat Gampong Waido secara turun temurun hingga sekarang dan lahan pertanian yang tersedia pun sangat luas sekaligus mempunyai tanah yang subur. Di Gampong Waido, pemerintah *gampong* memanfaatkan sumber daya alam lahan pertanian dan perkebunan. Tidak hanya tanaman padi, tanaman seperti bawang, jagung, tomat hingga cabai dan lainnya menjadi variasi tanaman yang dapat dimanfaatkan oleh masyarakat dan dijadikan sebagai lahan mencari nafkah untuk memberdayakan ekonomi mereka. Tradisi *Muqaddam* dalam ritual *khanduri blang* juga menjadi pendukung primer yang selalu dilaksanakan demi memaksimalkan tujuan pemberdayaan ekonomi masyarakat di desa.

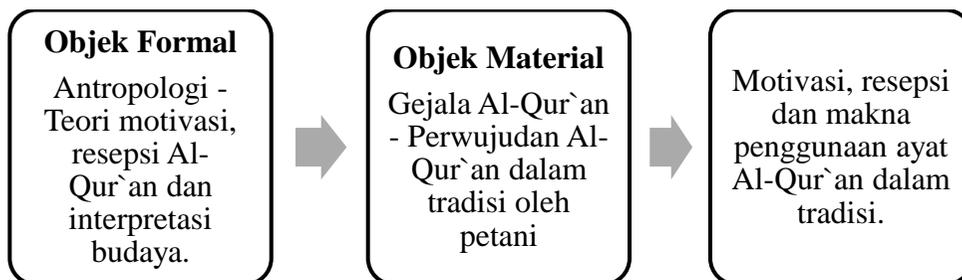
Berbagai motivasi di atas telah mendorong para masyarakat petani dalam melaksanakan tradisi dan ritual tersebut. Eksistensi Al-Qur`an yang terdapat dalam tradisi tersebutlah yang dalam hal ini dikatakan sebagai *living Qur`an*. Keterkaitan antara Al-Qur`an dengan sosial di era kontemporer ini memiliki kecenderungan terhadap model struktural-tradisional yang menghidupkan model mazhab. Dengan kata lain, *living Qur`an* pada era ini sangat berkaitan erat dan bersinggungan secara dengan permasalahan-permasalahan sosial. Model strukturalis memiliki corak *living Qur`an* yang tradisional, yang mana corak ini dipilih dengan tujuan untuk mempertahankan keaslian (orisinal) dan otoritas masa lalu, serta mencegah hal-hal baru yang dikhawatirkan dapat merusak tataran sosial keagamaan yang telah mapan.²²

Ruang lingkup kajian *living Qur`an* sebagaimana telah dibahas pada bab sebelumnya terbagi kepada tiga kategori, yaitu kebendaan, kemanusiaan dan kemasyarakatan. Adapun dalam penelitian ini yang mengkaji mengenai penggunaan ayat Al-Qur`an dalam tradisi, maka dapat dikatakan bahwa ruang lingkup kajian *living Qur`an* di sini termasuk ke dalam kategori kemasyarakatan karena membahas dari segi aspek sosial kemasyarakatan yang mengkaji makna budaya dan nilai-nilai budaya dari sebuah tradisi yang diinspirasi oleh Al-Qur`an itu sendiri.

Selain itu, penting juga menentukan objek kajian yang dalam penelitian ini berkaitan dengan *living Qur`an* dalam tradisi terbagi pada dua objek, yaitu objek formal dan objek material sebagai berikut;

²² Ahmad 'Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Qur`an-Hadis: Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi*, ..., hal. 105-106.

Diagram IV. 1. Objek Kajian *Living Qur`an*



Dalam lingkup studi antropologi, upacara ritual atau tradisi sering disebut sebagai ritus. Ritus ini dilakukan dengan tujuan untuk melambangkan pendekatan seseorang kepada Tuhan Sang Pencipta. Selain itu, mereka juga bertujuan untuk memohon keberkahan dan rezeki yang berlimpah dalam profesi yang dijalankan. Contohnya, petani sering mengadakan upacara sakral sebelum pergi ke sawah. Ini dilakukan untuk menghindari berbagai bahaya yang mungkin terjadi. Selain itu, ada juga ritus yang dimaksudkan untuk meminta perlindungan dan pengampunan dosa. Selain itu, ada juga ritus yang ditujukan untuk menyembuhkan penyakit, yang disebut sebagai ritus penyembuhan (*rites of healing*). Ada juga ritus yang terkait dengan perubahan siklus kehidupan manusia (*rites of passage cyclic rites*), seperti pernikahan, awal kehamilan, dan kelahiran, yang juga disebut sebagai ritus perubahan siklus kehidupan. Selain itu, ada upacara yang berlawanan dengan kebiasaan sehari-hari (*rites of reversal*), seperti puasa selama bulan Ramadhan atau pada hari-hari tertentu. Ini merupakan ritus perubahan kebiasaan makan dan minum dari hari-hari biasa. Selain itu, ada juga upacara di mana seseorang mengenakan pakaian tidak berjahit saat berihram haji atau umrah, yang merupakan kebalikan dari situasi ketika mereka tidak berihram.²³

Adapun tradisi *Muqaddam* adalah tradisi pembacaan Al-Qur`an dan penggunaan ayat Al-Qur`an dalam beberapa bentuk ketika ritual pertanian *kenduri blang* dilaksanakan oleh masyarakat petani yang umumnya bertujuan untuk mencapai keberkahan dan rezeki juga sebagai wujud rasa syukur atas panen sebelumnya kepada Allah SWT. Sang Pencipta dan Sang Maha Pemberi Rezeki. Kemudian juga untuk media tolak bala dari segala bencana yang diprediksi dapat menimpa kondisi pertanian para petani. Tradisi *Muqaddam* seperti yang telah dibahas sebelumnya juga telah merambat ke arah ritual lainnya seperti acara perkawinan atau pernikahan, rukiah orang sakit, upacara kenduri kematian (meninggal), tradisi maulid

²³ Bustanul Agus, *Agama Dalam Kehidupan Manusia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006, hal. 96-97.

Nabi SAW, dan masih banyak lainnya. Dengan tidak melupakan konsep bahwa tradisi *Muqaddam* dilaksanakan di awal pelaksanaan berbagai macam upacara lainnya seperti yang tersebut di atas.

B. Resepsi Ayat-ayat Al-Qur`an dalam Tradisi *Muqaddam*

Neal Robinson menyatakan mengenai penerimaan Al-Qur`an yang terjadi dalam komunitas Muslim, bahwa pada fenomena tertentu dalam sosial masyarakat Islam, Al-Qur`an tidak hanya diterima sebagai sebuah “salinan” pada mushaf, melainkan terwujud dalam ragam bentuk.²⁴ Penerimaan dan perwujudan inilah yang dikatakan sebagai resepsi masyarakat Muslim terhadap Al-Qur`an.

Resepsi dalam KBBI berarti pertemuan resmi yang diadakan untuk menerima tamu pada sebuah pesta atau perjamuan.²⁵ Adapun resepsi ayat Al-Qur`an adalah sebuah tindakan penerimaan suatu ayat, atau lebih spesifiknya adalah penekanan terhadap peran pembaca Al-Qur`an dalam membentuk makna dalam pembacaan teks, karena sesungguhnya sebuah teks mendapatkan makna dan pengaruhnya yakni ketika ia diresepsikan oleh pembaca.

Konsep resepsi, makna dan fungsi ayat Al-Qur`an dalam *living Qur`an* merupakan suatu hal yang saling terhubung satu sama lain. Di mana masyarakat selalu menerima suatu ayat yang kemudian olehnya dimaknai di luar makna tekstual dari ayat tersebut dan kemudian ayat itu dijadikan sesuatu yang difungsikan baik itu bersifat kebendaan atau dalam wujud konsep sebuah ide. Hans Gunther menjelaskan bahwa estetika resepsi dapat diwujudkan dengan melakukan konkretisasi, yaitu dengan membuat perbedaan antara fungsi yang dimaksudkan oleh pengarang dan fungsi yang dipahami oleh pembaca.

Fungsi yang pertama harus ditentukan terlebih dahulu untuk menemukan maksud pengarang yang sesungguhnya, sedangkan fungsi ke dua untuk menemukan maksud dari pembaca. Proses resepsi adalah proses transformasi dari pemikiran intelektual yang timbul dari refleksi, interaksi, serta proses menerjemahkan dan memahami oleh pembaca. Penting untuk dicatat bahwa aktivitas resepsi tidak hanya fokus pada teks itu sendiri, tetapi juga pada bagaimana makna dari teks tersebut terwujud. Jurij M. Lotman dalam Mahayana menjelaskan bahwa karya sastra, sebagai realitas budaya dan sejarah, tidak terbatas pada teks itu sendiri, melainkan juga melibatkan hubungan dengan konteks di luar teks.²⁶ Ringkasnya, resepsi

²⁴ Neal Robinson, *Discovering the Qur`an: A Contemporary Approach to a Veiled Text...*, hal. 21.

²⁵ <https://kbbi.web.id/resepsi>, diakses pada 2 April 2023.

²⁶ Maman S. Mahayana, *Kitab Kritik Sastra*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2015, hal. 144.

yang dimaksud dalam hal ini adalah bagaimana Al-Qur`an yang berperan sebagai teks yang diterima, serta bagaimana masyarakat memberikan reaksi terhadap penggunaan Al-Qur`an dalam tradisi.²⁷

Al-Qur`an sebagai objek penerimaan tidak sepenuhnya sama dengan teks sastra, tetapi kadang-kadang juga memiliki susunan seperti karya sastra. Jika kita melupakan pembahasan tentang Al-Qur`an sebagai Firman Tuhan, yang merupakan pembahasan berdasarkan keyakinan dalam sudut pandang sosial, maka Al-Qur`an sebagai kitab suci mengundang tanggapan tidak hanya terhadap struktur komposisinya, tetapi juga upaya untuk meyakinkannya sebagai kitab suci. Dari sudut pandang teologis, pembaca Al-Qur`an yang dimaksud adalah semua manusia, yang dari sudut pandang sosial juga diharapkan menjadi pembaca tersiratnya.

Karena itu, pembaca tidak dapat benar-benar melepaskan diri dari struktur Al-Qur`an untuk memberikan makna padanya. Pada saat yang sama, pembaca mungkin memiliki perspektifnya sendiri tentang makna Al-Qur`an, yang dalam beberapa hal juga dipengaruhi oleh struktur Al-Qur`an. Selain itu, Al-Qur`an sebagai kitab suci bukan hanya sebuah teks tertulis, tetapi juga sebuah teks yang dibaca yang dapat membentuk "struktur" selain dari yang tertulis. Akibatnya, ini juga dapat menghasilkan berbagai perspektif makna dalam strukturnya atau dalam pikiran pembacanya. Dalam kerangka konsep ini, penerimaan Al-Qur`an dapat beragam mulai dari fokus pada struktur teks tertulis hingga struktur teks yang lebih longgar.²⁸

Dalam konteks resepsi, teori resepsi dapat dijelaskan sebagai suatu penelitian yang mencerminkan tanggapan pembaca terhadap ayat-ayat. Tanggapan dan respons ini dapat berfokus pada beberapa aspek, yaitu: 1) Bagaimana masyarakat Muslim menginterpretasikan ayat-ayat tersebut; 2) Bagaimana mereka menerapkan nilai-nilai dan ajaran yang terkandung di dalamnya, dan; 3) Bagaimana cara mereka berinteraksi dengan ayat-ayat tersebut, seperti membacanya, mengucapkannya, dan lain sebagainya.²⁹ Perwujudan terhadap ayat Al-Qur`an yang terjadi dalam konteks tradisi kemasyarakatan oleh petani di Gampong Waido baik oleh keturunan Tgk. Chik di Pasi atau oleh masyarakat petani di desa sangat beragam, dan perlakuan terhadap ayat Al-Qur`an tidak hanya terjadi sebatas bacaan atau lantunan saja. Akan tetapi terwujud ke dalam banyak bentuk, penafsiran

²⁷ Ahmad Rafiq, *The Reception of the Qur`an in Indonesia: a Case of Study of the Place of the Qur`an in a Non-Arabic Speaking Community, ...*, hal. 144.

²⁸ Ahmad Rafiq, *The Reception of the Qur`an in Indonesia: a Case of Study of the Place of the Qur`an in a Non-Arabic Speaking Community, ...*, hal. 146-147.

²⁹ Nur Huda, *et.al.*, "Living Quran: Resepsi Al-Qur`an Di Pondok Pesantren Al-Husna Desa Sidorejo Pamotan Rembang," dalam *Jurnal Al-Munqidz: Jurnal Kajian Keislaman* Vol 8 No. 3, Desember 2020: 358-376, hal. 361.

dan implementasi.

Berpijak pada teori resepsi yang telah tersebut di atas bahwa ada tiga bentuk resepsi yaitu eksegesis, fungsionalis dan estetis. Maka resepsi terhadap Al-Qur`an yang terjadi di masyarakat Gampong Waido adalah sebagai berikut:

1. Resepsi Eksegesis

Resepsi eksegesis bisa disebut juga sebagai resepsi hermeneutik, di mana merupakan sebuah tindakan menerima Al-Qur`an kemudian ditafsirkan oleh si pembaca karena gagasan utama mengenai eksegesis adalah aksi penafsiran. Eksegesis sendiri secara etimologi merupakan term yang berasal dari Bahasa Yunani yang berarti “*explain/explanation* (penjelasan), *out-leading* (terkemuka/mengemukakan), dan *ex-position* di mana *ex* ini bermakna *expand* (di luar), maka *ex-position* dapat diartikan sebagai penafsiran di luar posisi teks asli, menunjukkan interpretasi atau penjelasan dari teks atau bagian dari teks.³⁰

Berdasarkan pengertian resepsi eksegesis di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa merupakan sebuah metode independen penerimaan Al-Qur`an oleh pembaca, karena eksegesis adalah tindakan pembaca dengan menerima Al-Qur`an sebagai buku yang ditafsirkan oleh prinsip-prinsip tertentu. Hal ini sinkron dengan pengertian *living Qur`an* bahwa Al-Qur`an hidup dalam keseharian umat Islam yang dibaca dan kemudian dipahami sebagaimana adanya, bukan dipahami dengan menggunakan kaidah-kaidah tafsir tertentu dalam memahami sebuah ayat.

Beberapa resepsi eksegesis terhadap ayat Al-Qur`an yang terjadi pada masyarakat Gampong Waido diklasifikasikan sebagai berikut:

a. Ayat Pertanian

Salah satu penafsiran (aksi eksegesis) terhadap ayat Al-Qur`an oleh masyarakat Gampong Waido adalah memaknai QS. Al-Baqarah: 261 sebagai “ayat pertanian.” Walaupun terdapat ayat lainnya yang membahas mengenai tumbuhan atau pertanian seperti QS. Al-An’am: 99, Qs. Yasin: 33, QS. Ra’d: 4 dan beberapa ayat lainnya, satu-satunya ayat yang digunakan dan dipahami sebagai ayat pertanian oleh masyarakat Gampong Waido adalah QS. Al-Baqarah: 261,

مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةٌ
حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضْعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

³⁰ Christoph Auffarth, *The Brill Dictionary of Religion*, ed. Kocku von Stuckrad et al., vol. 2, Leiden: Brill Academic, 2006, hal. 692-93.

“Perumpamaan orang yang menginfakkan hartanya di jalan Allah seperti sebutir biji yang menumbuhkan tujuh tangkai, pada setiap tangkai ada seratus biji. Allah melipatgandakan bagi siapa yang Dia kehendaki, dan Allah Maha Luas, Maha Mengetahui.” QS. Al-Baqarah: 261.

Narasumber mengungkapkan mengenai ayat ini bahwa *Matsalulladzi*³¹ adalah doa (ayat pertanian) karena di dalamnya membahas mengenai biji-bijian di dalamnya.³² Selain karena membahas mengenai biji-bijian, penggunaan ayat ini juga dilatarbelakangi karena pada awalnya ketika tradisi *Muqaddam* pertama kali dilaksanakan, tokoh pertama yaitu Teungku Chik di Pasi juga menggunakan ayat ini. Oleh karena itu juga menjadi sebuah pelestarian tradisi dengan tetap meneruskan ayat yang sama, dan sebagai bentuk patuh serta penghormatan terhadap tokoh yang telah dianggap berperan penting terhadap pertanian, agama dan spiritual bagi masyarakat Gampong Waido. Sehingga ayat lainnya yang juga membahas tentang biji-bijian dan pertanian kemudian dikecualikan dalam tradisi ini.

Selain itu tertanam prinsip dan motivasi dengan kalimat “*saboh ta bie, siploh geu balah*” yang bermakna “satu kita berikan, akan dibalas (oleh Allah SWT.) sepuluh”, kalimat ini populer di masyarakat Gampong Waido, dan dianggap bentuk spirit dari Al-Qur`an (QS. Al-Baqarah: 261) yang dituliskan di panji. Semangat masyarakat dalam bersedekah didorong oleh spirit Al-Quran yang tersebar dan menyeruak dalam relung persepsi masyarakat, sehingga meskipun jika ditanya apa yang ditulis di panji, kebanyakan masyarakat tidak sadar bahwa itu adalah ayat Al-Quran dengan pesan tertentu. Namun, pesan tersebut diamalkan dan termanifestasi dalam semangat masyarakat untuk bahu membahu melaksanakan *khanduri blang*, sebagai rasa syukur dan semangat sedekah agar sama rasa, dengan harapan supaya Allah SWT. memberikan keberkahan yang berlipat dari apa yang mereka keluarkan.

Penggunaan QS. Al-Baqarah: 261 yang terjadi dalam tradisi *Muqaddam* dalam ritual *khanduri blang* ini berwujud dalam bentuk panji. Di mana sebuah kain warna putih dijadikan media yang kemudian dituliskan ayat tersebut di atasnya. Selain itu juga diwujudkan menjadi jimat dan digunakan oleh petani. Perwujudan seperti ini sebenarnya juga merupakan bentuk resepsi estetis, namun latar belakang penafsiran dan pemaknaan ayat secara harfiah oleh masyarakat termasuk dalam kategori resepsi eksegesis seperti telah dijelaskan sebelumnya.

Panji merupakan kain putih yang bertuliskan ayat Al-Quran serta

³¹ Maksudnya di sini adalah QS. Al-Baqarah ayat 261, karena ayat tersebut dimulai dengan kalimat *matsalulladzi*.

³² Wawancara langsung dengan Ust. Faisal bin H. Ilyas, selaku keturunan Teungku Chik di Pasi, pada tanggal 20 November 2022, pukul 13.13 WIB.

simbol-simbol dan penggalan kalimat dari ayat Al-Quran. Panji ini sudah dicontohkan sejak masa Teungku Chik di Pasi. Masyarakat yang akan melaksanakan *khanduri blang* mempersiapkan panji yang nanti akan digunakan dan dinaikkan ke atas pucuk pohon yang tinggi (jika di tempat itu terdapat pohon tinggi). Makna filosofis yang dapat dipahami dari menaikkan panji ke pucuk tertinggi adalah, menghubungkan antara bumi dan langit dengan tulisan wahyu. Wahyu memiliki kedudukan tertinggi di atas segala-galanya, sehingga apa pun yang diikhtiarkan, dipercayakan kembali sesuai dengan tuntunan yang disampaikan oleh Allah SWT. dalam wahyu.

b. Ayat Pemimpin Ritual dan Tradisi

Penggunaan Al-Qur`an saat dilaksanakannya tradisi *Muqaddam*, khususnya saat pelaksanaan *khanduri blang* Al-Qur`an diposisikan sebagai sesuatu yang penting dan diutamakan untuk mengawali segala bentuk ritual yang akan dijalankan. Seperti yang telah dijelaskan di atas bahwa ketika proses pengambilan dan pengantaran mushaf *Muqaddam* ke lokasi *khanduri blang*, orang yang bertanggung jawab membawa mushaf *Muqaddam* berjalan di paling depan antara para rombongan, dan ketika sampai di lokasi juga merupakan yang pertama kali memasuki tempat pelaksanaan *khanduri blang*.

Ketika proses pengantaran mushaf *Muqaddam* ke lokasi ritual *khanduri blang* seperti telah disebutkan di atas bahwa orang yang membawa mushaf tersebut berada di depan antara semua rombongan dan bergerak ke lokasi acara *khanduri blang*. Hal ini menunjukkan bahwa Al-Qur`an diposisikan sebagai pemimpin yang merupakan petunjuk bagi semua masyarakat. Dan ketika dibawa (diantar) mushaf tersebut harus dipayungi, dalam hal ini bukan artian harus menggunakan payung untuk menaungi mushaf, akan tetapi orang yang mengantar mushaf memakai caping³³/tudung (topi petani) untuk menaungi mushaf dari terik matahari.

³³ Caping adalah tudung kepala yang dibuat dari anyaman bambu, bentuknya lancip ke atas dan melebar kelilingnya. <https://kbbi.web.id/caping-2>. Diakses pada 19 April 2023.



Gambar IV.1. Petugas Pembawa Mushaf *Muqaddam* (Abah Jailani) ke Lokasi *Khanduri Blang*³⁴

Narasumber mengatakan bahwa Al-Qur`an diposisikan sebagai pemimpin yang dengannya tiap ritual dilaksanakan. Adapun dengan mengutip sebuah hadis dan ayat Al-Qur`an, narasumber berkata bahwa tiap-tiap perbuatan yang baik apalagi bersangkutan dengan agama dan bertujuan mencapai keberkahan dari Allah SWT. maka kita harus memulai tiap kegiatan kita dengan “*bismillah*”. Kalimat “*bismillah*” adalah kalimat yang pertama kali tercantum di dalam kitab suci Al-Qur`an, maka dengan membaca “*bismillah*” (dalam konteks ini Al-Qur`an) maka segala sesuatu yang kita kerjakan akan lebih berkah dan lebih cepat dikabulkan apa yang kita inginkan.

“Al-Qur`an itu adalah Imam (imam) kita, yang berarti merupakan sesuatu yang harus diutamakan dan diposisikan di depan atau di awal daripada segala hal yang kita akan lakukan. Seperti ketika kita selalu membaca kalimat basmalah saat akan melakukan sesuatu, begitu juga Al-Qur`an yang di dalamnya terdapat berbagai petunjuk yang membimbing kita di dalamnya dan kalimat pertama dalam Al-Qur`an sendiri ayat pertamanya dari QS. Al-Fatihah adalah kalimat basmalah. Nah, ada juga di Al-Qur`an disebut memulai sesuatu dengan basmalah seperti ketika Nabi Sulaiman menulis surat kepada Ratu Bilqis (Ratu Saba`), dan seperti hadis Nabi Muhammad SAW. yang juga menyebut agar memulai sesuatu perbuatan dengan mengucapkan basmalah di awalnya.”³⁵

Ungkapan Al-Qur`an yang paling banyak terdengar di bibir umat Islam umum adalah *basmalah*. Rasulullah Saw juga ketika menuliskan surat yang akan dikirimkan kepada raja-raja untuk mengajak para raja tersebut masuk Islam, mengawali isi surat dengan kalimat *basmalah*. Seperti surat yang dikirimkan kepada Raja Heraklius. Selain menjadi kalimat yang pertama dalam ayat QS. Al-Fatihah, *basmalah* juga terletak di awal semua

³⁴ Foto oleh Candra Saymima, <https://sinarpidie.co/news/makadam/index.html>, Diakses pada 16 April 2023.

³⁵ Wawancara langsung dengan Ust. Faisal bin H. Ilyas, selaku keturunan Teungku Chik di Pasi, pada tanggal 20 November 2022, pukul 13.13 WIB.

surat lainnya kecuali satu (Al-Taubah), dan kalimat *basmalah* dikatakan juga telah digunakan oleh Nabi Sulaiman dalam sebuah surat kepada Ratu Saba` (Balqis), juga mengawali tulisan surat dengan kalimat *basmalah*, seperti yang tercantum dalam QS. Al-Naml: 30,³⁶

إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

“*Sesungguhnya surat itu, dari Sulaiman dan sesungguhnya (isi)nya: “Dengan menyebut nama Allah Yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang.”*”

Selanjutnya QS. Al-‘Alaq yang merupakan ayat pertama yang diturunkan kepada Rasulullah Saw pun memuat perintah menyebut nama Allah SWT, yakni “*bismi Rabbika*” yang ayatnya,

أَفْرَأَ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ

Selain itu, dalam hadis juga dijelaskan mengenai pentingnya mengucapkan “*bismillah*” sebelum memulai melakukan sesuatu yang berbentuk ibadah,

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ سَلَامَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَا وُضُوءَ لِمَنْ لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ تَعَالَى عَلَيْهِ ۳۷

“...Rasulullah Saw bersabda, tidak sah shalat orang yang tidak berwudu, dan tidak sah wudu orang yang tidak menyebut nama Allah (membaca *basmalah*).” (HR. Abu Dawud).

Penyebutan nama Allah SWT. atau pengucapan *basmalah* sendiri dapat berfungsi sebagai perlindungan dari bahaya, baik bahaya yang tampak maupun yang gaib. Selain itu, memulai sebuah aktivitas dengan membaca *basmalah* juga memberikan manfaat tertentu bagi seseorang berupa aura positif dan kesehatan jiwa.³⁸ Tak terkecuali pada tradisi *Muqaddam* yang terjadi di Gampong Waido menerapkan pembacaan Al-Qur`an sebelum menjalankan ritual *khanduri blang*.

Dapat disimpulkan bahwa resepsi terhadap Al-Qur`an yang dilakukan di sini sesuai dengan yang tersebut dalam QS. Al-Naml: 30.

³⁶ Neal Robinson, *Discovering the Qur`an: A Contemporary Approach to a Veiled Text...*, hal. 18.

³⁷ Abi Dawud Sulaiman bin Al-Asy`at Al-Sijistani, *Sunan Abi Dawud*, Beirut: DAR al-KOTOB al-ILMIYAH, t.th, jilid. 1, hadis no. 101, hal. 65.

³⁸ Syaikh Muhammad Ghazali, *Tafsir Tematik dalam Al-Qur`an*, terj. Qodirun Nur dan Ahmad Musyafiq, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2005, hal 1-4.

Bahwa Al-Qur`an dijadikan sebagai pemimpin dan wajib digunakan dalam berbagai prosesi ritual lainnya. Tentunya Al-Qur`an sebagai pemimpin yang mengawali tiap upacara bukan hanya terjadi dalam ritual *khanduri blang* saja. Seperti dibacakan ketika acara maulid Nabi Muhammad SAW, ketika pagi sebelum acara resmi dilaksanakan, kemudian dibacakan saat adanya acara pesta (resepsi) perkawinan ketika waktu pagi sebelum tamu pesta datang, dan lainnya.

2. Resepsi Estetis

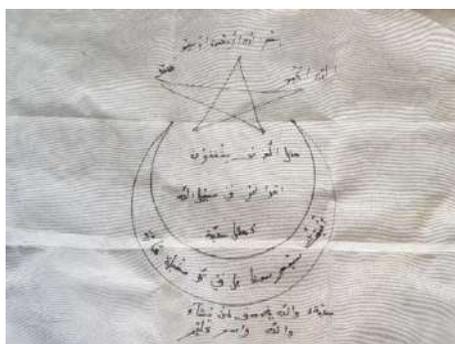
Resepsi estetis sebagaimana yang dimaksud, melibatkan proses menerima dan menghasilkan ayat dalam bentuk yang memiliki nilai keindahan, baik dalam tampilan visual maupun dalam aspek suara. Praktik serupa ini telah berlangsung sejak zaman dahulu, ketika Al-Qur`an dibacakan dan dinyanyikan dengan irama yang memikat. Resepsi estetis Al-Qur`an tidak sekadar berkaitan dengan apresiasi estetika terhadap Al-Qur`an, melainkan juga mencakup pengalaman spiritual melalui unsur-unsur estesisnya. Dengan pendekatan ini, penerimaan estetika dapat membawa seseorang pada penghormatan terhadap objek material, yakni Al-Qur`an. Contohnya adalah Kiswah, yang merupakan penutup Kabah. Selain berfungsi sebagai hiasan dengan kaligrafi Al-Qur`an yang cantik, Kiswah juga memiliki nilai artistik yang luar biasa, dan juga berperan dalam melindungi dan menyelamatkan Kabah.

Resepsi estetis terhadap ayat yang terjadi di Gampong Waido pada kajian tradisi *Muqaddam* dalam ritual *khanduri blang* juga terwujud dalam beberapa bentuk baik itu secara tulisan, benda dan suara. Bentuk pertama yakni tulisan dapat dilihat bahwa telah terwujud sejak awal lahirnya tradisi ini, di mana Teungku Chik di Pasi menuliskan ayat Al-Qur`an dalam dua kitab, yaitu *Seureumbek* dan *Muqaddam*. Yang mana perbedaan antara dua kitab atau mushaf ini telah disebutkan pada bab sebelumnya. Tulisan di dua mushaf tersebut murni hasil karya tangan beliau dan ditulis dengan jenis khat tertentu. Selain itu juga, menurut pengakuan narasumber bahwa bacaan tulisan (qiraat) yang terdapat dalam mushaf tersebut berbeda dengan qiraat yang lazimnya yang ada di nusantara. Hal ini bisa saja terpengaruhi oleh latar belakang Teungku Chik di Pasi yang pernah menimba ilmu di Tanah Suci, yang kemungkinan menggunakan jenis qiraat yang berbeda. Namun penulis tidak berfokus mengkaji lebih dalam mengenai jenis khat dan qiraat yang tertuang di dalamnya karena penelitian ini bukan mengkaji mengenai manuskrip.



Gambar IV. 2. Tulisan tangan Teungku Chik di Pasi pada mushaf *Muqaddam*

Selain mushaf tersebut, bentuk estetis berwujud tulisan dapat dilihat dari perwujudan dalam bentuk panji yang kemudian juga dijadikan jimat oleh petani. Penulisan dalam panji ini awalnya ditulis oleh Teungku Chik di Pasi pada tiap pelaksanaan ritual dan tradisi, yang kemudian diwariskan kewajibannya pada penerus-penerus selanjutnya. Sedangkan dalam kasus penelitian ini, yang bertanggung jawab menulisnya pada saat ini adalah Teungku Faisal H. Ilyas.



Gambar IV. 3. Panji bertuliskan QS. Al-Baqarah: 261, kalimat *basmalah* dan simbol bulan bintang

Panji mengandung kombinasi antara simbol dan ayat Al-Quran, dapat dibaca sebagai sesuatu yang bermaksud dan bermakna jika dikaji secara semiotika. Paling atas di bagian lembaran kain panji ditulis (diawali) dengan lafadz *bismillahirrahmanirrahim*, yang dapat dipahami bahwa

“*pang ulee mandum buet, na keuh bismillah*” (penghulu segala perbuatan adalah dengan nama Allah). Ikhtiar menanam padi, diajarkan agar memulainya bahkan sebelum memulai, diniatkan dengan menyebut nama Allah SWT, yang tidak terpisah dari segala perbuatan, melainkan memulai serta kebersamai. Selanjutnya, tepat di bawah lafaz *basmalah*, terdapat simbol bintang 5 segi, ujung segi sayap kanan bintang, ditulis kalimat “Allahu Akbar”, dan sebelah kiri ditulis nama “Muhammad”.

Tepat di bawah bintang, terdapat tulisan ayat Al-Quran sebagai berikut:

مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ

“*Perumpamaan orang yang menginfakkan hartanya di jalan Allah seperti sebutir biji..*”

Tulisan tersebut ditulis dalam tiga baris, yang dilingkari oleh simbol bulan sabit, dalam simbol bulan sabit terdapat sambungan dari ayat tersebut yang berbunyi:

أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٍ

“*..yang menumbuhkan tujuh tangkai, pada setiap tangkai ada seratus biji...*”

Dan selanjutnya di bawah bulan sabit tersebut disambung dengan:

وَاللَّهُ يُضْعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَسِعَ عَلِيمٌ

“*...Allah melipatgandakan bagi siapa yang Dia kehendaki, dan Allah Maha Luas, Maha Mengetahui.*”

Simbol bintang yang memberi gambaran jelas garis vertikal dan diagonal antara *basmallah*, takbir, dan nama Rasul serta tulisan ayat Al-Qur`an, mengisyaratkan bahwa sesuatu itu dimulai dengan nama Allah SWT, dan meminta keberkahan pada Allah SWT, serta beriman kepada-Nya, dengan sekalian kepada utusan Allah SWT. Untuk menyuburkan perbuatan, maka tentu juga menjunjung tinggi wahyu Allah SWT, serta implementasi dalam kegiatan, dengan mengimani ayat tentang “pertanian” dan atau “sedekah”.

Ayat tersebut dikatakan sebagai ayat pertanian, karena dengan jelas menggambarkan secara tematis bagaimana pertanian/penanaman bibit bekerja, dan Al-Quran menyampaikan konsekuensi dari berinfak di jalan Allah SWT. dengan *amtsal* (permisalan) pertanian, di mana petani menanam bibit (padi), kemudian bibit tumbuh dan menghasilkan banyak hasil, dan terus berlipat ganda.

Penggunaan panji ini terbagi menjadi dua cara, *pertama* panji ini akan digantung jika di tempat pelaksanaan ritual dan tradisi terdapat tempat untuk menggantungkan panji. Seperti pohon di tengah sawah, pohon tinggi di pinggir sawah, atau jika terdapat kuburan yang dikeramatkan di sawah

atau di desa tempat pelaksanaan ritual dan tradisi. Penggunaan seperti ini merupakan opsional dan tidak wajib ada, hanya dipakai jika terdapat tempat untuk menggantungkannya saja.

Kedua, panji akan dipotong-potong menjadi potongan kecil, kemudian potongan kain panji itu akan dibagikan kepada para petani atau pemilik tanah sawah yang ada di desa tersebut. Petani kemudian akan mengambil potongan kain itu dan mewujudkannya menjadi jimat, seperti menggulung kain itu dan mengikat di lidi atau ranting kecil untuk ditancapkan di pinggir pematang sawah. Ada juga beberapa orang yang membawa pulang kain tersebut ke rumah untuk diletakkan di tempat tertentu dan disimpan hingga masa panen atau hingga pelaksanaan ritual dan tradisi selanjutnya.

Dari hasil wawancara yang didapatkan, kebanyakan petani bahkan sama sekali tidak mengetahui mengenai ayat yang terdapat yang ada di dalam panji yang dijadikan jimat ini. Mereka tidak tahu ayat yang digunakan itu terdapat dalam surah apa dan pada ayat berapa. Hanya pihak keluarga keturunan yang bertugas melanjutkan tradisi yang mengetahui dengan baik mengenai ayat tersebut dan mengapa ayat tersebut digunakan dalam ritual pertanian. Namun pesan dari ayat tersebut diamalkan dan termanifestasi dalam semangat masyarakat untuk bahu membahu melaksanakan *khanduri blang*, sebagai rasa syukur dan semangat sedekah agar sama rasa, dengan harapan agar Allah SWT. memberikan keberkahan yang berlipat dari apa yang mereka keluarkan.



Gambar IV. 4. Panji bertuliskan ayat Al-Baqarah: 261 dalam bentuk potongan kecil yang dijadikan jimat oleh petani

Kemudian resepsi estetis yang terwujud secara bacaan terjadi pada saat prosesi baca Al-Qur`an bersama secara serentak. Prosesi ini dipimpin oleh Teungku Faisal dan dilanjutkan secara serentak bersama semua peserta yang ada di tempat pelaksanaan tradisi. Masing-masing peserta mendapat satu mushaf per-juz yang kemudian dibaca sebanyak empat halaman atau dua lembar secara serentak tanpa menunggu salah satu dari mereka selesai. Prosesi membaca ini selain sebagai ketentuan dari tradisi,

juga bertujuan untuk menggaungkan Al-Qur`an oleh petani kepada petani, dan juga kepada alam dan tumbuhan untuk diperdengarkan ayat-ayat dengan tujuan yang sama seperti tujuan awal yaitu untuk kebaikan dan keberkahan hasil pertanian yang akan diperoleh. Meskipun membaca bukan dengan lantunan irama yang indah, akan tetapi hal ini dianggap bermanfaat untuk tumbuhan juga masyarakat. Karena dengan adanya prosesi seperti ini juga masyarakat akan lebih sering melantunkan ayat dan sebagai pembelajaran agar Al-Qur`an merupakan kitab yang harus sering dibaca khususnya oleh masyarakat Islam.³⁹



Gambar IV. 5. Prosesi baca Al-Qur`an bersama secara serentak

3. Resepsi Fungsional

Berdasarkan beberapa penjelasan tentang penggunaan ayat Al-Qur`an di atas, dapat dipahami bahwa Al-Qur`an dalam kajian resepsi pada masyarakat Waido termasuk dalam fungsi performatif.⁴⁰ Fungsi performatif dalam tipologi resepsi Al-Quran sebagaimana yang diperlakukan oleh masyarakat Waido, selanjutnya terdapat resepsi yang bersifat fungsional terhadap Al-Qur`an, yang menghasilkan fenomena budaya dan sosial di dalam masyarakat. Ini berarti bahwa Al-Qur`an dibaca, diucapkan, didengarkan, ditulis, digunakan, dan ditempatkan pada lokasi-lokasi tertentu. Pelaksanaannya bisa dilakukan oleh individu atau dalam kelompok, bisa berlangsung secara teratur atau hanya sesekali, dan sering kali mungkin berdampak pada pembentukan sistem-sistem sosial, budaya, hukum, dan politik.

³⁹ Wawancara dengan Muhammad Zaini selaku petani, pada tanggal 28 April 2023.

⁴⁰ Ahmad Rafiq, "Pembacaan Yang Atomistik Terhadap Al-Qur'an; Antara Penyimpangan dan Fungsi," dalam *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 5 No. 1, 2004, hal. 3.

Bentuk resepsi fungsional, mengarahkan manusia mempraktikkan sesuatu sebagai bentuk pengejawantahan (*hunaistic hermeneutics*), hal tersebut terlihat dalam bentuk panji, yang dimaksudkan sebagai bagian dari tradisi *Muqaddam* dalam ritual *khanduri blang*, serta terdapat penggalan makna yang terenungkan dalam persepsi masyarakat terkait ayat tersebut yang dimaknai sebagai ayat pertanian dan dapat membantu berbagai hal positif dalam upaya mencapai hasil pertanian yang baik.

Selain itu Al-Qur`an juga difungsikan sebagai obat baik dalam pertanian maupun di luar pertanian seperti ketika membacakan *Muqaddam* pada orang yang dirukiah, dan membaca pada orang yang sakit. Sedangkan dalam pertanian, penggunaan mushaf *Muqaddam* dipercaya dapat menyembuhkan tanaman dari serangan hama, seperti ketika sebelum penyiraman air obat yang telah disiapkan. Pada prosesi ini, mushaf *Muqaddam* akan diletakkan di atas tutup wadah ember yang berisi air obat tersebut selama beberapa detik sebagai simbolik dan dipercaya dengan berkah dari Al-Qur`an ini dapat lebih efektif dan manjur efek yang diberikan oleh air obat tersebut kepada tanaman yang ada di sawah.

Selain itu juga seperti yang telah tersebut di atas sesuai dengan apa yang dinyatakan oleh petani (Muhammad Zaini) bahwa kadang kala penggunaan atau pelaksanaan *Muqaddam* tidak hanya terjadi ketika masa awal penanaman tanaman padi saja. Akan tetapi juga dilaksanakan jika ada saat secara tiba-tiba tanaman diserang oleh hama baik itu ulat, wereng, tikus dan sebagainya, tak terkecuali jika terjadi perubahan cuaca yang berpotensi dapat menggagalkan atau mengurangi hasil pertanian yang telah ditanam petani. Saat terjadinya hama atau cuaca buruk inilah diperlukan bantuan dari *Muqaddam* dan penyiraman air obat yang biasa digunakan saat pelaksanaan *Muqaddam*, meskipun pencegahan secara modern telah dilakukan, seperti penyemprotan cairan anti hama dan lainnya. Membuktikan bahwa masyarakat Gampong Waido tetap mengikuti perkembangan zaman dalam hal pertanian akan tetapi tetap melestarikan dan tidak meninggalkan tradisi keagamaan yang telah dijalankan sejak dahulu.

Kasus seperti di atas yang menimpa tanaman petani oleh hama juga membuktikan bahwa tidak selalu dengan pendekatan tradisi keagamaan dengan ritual tertentu dapat selalu efektif dalam melakukan pekerjaan yang bersifat duniawi. Oleh karena itu, Agama Islam sama sekali tidak menolak adanya pendekatan ilmiah empiris dalam hal duniawi. Maka dalam bertani, juga diperlukan adanya pendekatan dengan ilmu-ilmu pertanian yang mumpuni.

Kasus serupa juga terjadi pada masa Nabi Muhammad SAW, ketika beliau menyarankan sebuah metode untuk mengawinkan pohon kurma kepada petani kurma:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى عَنْ إِسْرَائِيلَ عَنْ سِمَاكِ أَنَّهُ سَمِعَ مُوسَى بْنَ طَلْحَةَ بْنَ عُبَيْدِ اللَّهِ يُحَدِّثُ عَنْ أَبِيهِ قَالَ مَرَرْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي نَخْلٍ فَرَأَى قَوْمًا يَلْقَحُونَ النَّخْلَ فَقَالَ مَا يَصْنَعُ هَؤُلَاءِ قَالُوا يَا خُدُونَ مِنَ الذَّكْرِ فَيَجْعَلُونَهُ فِي الْأُنْتَى قَالَ مَا أَظُنُّ ذَلِكَ يُعْنِي شَيْئًا فَبَلَعَهُمْ فَتَرَكُوهُ فَتَزَلُّوا عَنْهَا فَبَلَغَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ إِنَّمَا هُوَ الظَّنُّ إِنْ كَانَ يُعْنِي شَيْئًا فَاصْنَعُوهُ فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَإِنَّ الظَّنَّ يُخْطِئُ وَيُصِيبُ وَلَكِنْ مَا قُلْتُ لَكُمْ قَالَ اللَّهُ فَلَنْ أَكْذِبَ عَلَى اللَّهِ

“Telah menceritakan kepada kami Ali bin Muhammad (yang berkata), telah menceritakan kepada kami Ubaidullah bin Musa dari Isra’il dari Simak bahwasanya ia mendengar Musa bin Thalhah bin Ubaidullah menceritakan dari Bapakny (yang) ia berkata. Aku bersama Rasulullah shallallahu ‘alaihi wasallam melewati kebun kurma, beliau melihat orang-orang mengawinkan kurma. Lalu beliau bersabda: “Apa yang mereka lakukan?” Para sahabat menjawab, “Mereka mengambil yang jantan untuk digabungkan dengan yang betina.” Beliau bersabda: “Aku melihat bahwa perbuatan mereka tidak ada gunanya.” Perkataan beliau itu sampai ke telinga mereka (pekebun kurma) hingga mereka meninggalkannya (tidak mengawinkan kurma) sehingga hasil panen mereka pun gagal. Kejadian tersebut akhirnya juga sampai kepada Nabi shallallahu ‘alaihi wasallam, beliau lalu bersabda: “Ucapan itu hanya perkiraan, jika memang pengawinan itu bermanfaat hendaklah mereka melakukannya. Aku hanyalah manusia biasa sebagaimana kalian, perkiraan itu bisa benar dan bisa salah. Tetapi jika yang aku katakan kepada kalian adalah firman Allah, maka sekali-kali aku tidak akan berdusta kepada Allah.”⁴¹

Hadis tersebut mengisahkan bagaimana Nabi Muhammad SAW. memberikan pendapatnya sebagai seorang manusia biasa. Sebagai manusia biasa, Nabi sudah lama dikenal cerdas. Namun dalam hal mengawinkan pohon kurma, pengetahuan Nabi tidak sedalam pengalaman para pekebun kurma. Sama halnya dengan apa yang terjadi di Gampong Waido bahwa dalam hal berkaitan dengan pertanian tidak hanya mesti mengandalkan ritual dan tradisi yang berbentuk keagamaan, akan tetapi juga diperlukan adanya perlakuan secara modern yang lebih ilmiah dan berdampak lebih besar terhadap tanaman.

Namun tidak dapat dipungkiri juga bahwa tradisi dan ritual keagamaan dalam hal pertanian yang terjadi di Gampong Waido ini juga terlaksana karena motivasi untuk tetap meneruskan tradisi peninggalan leluhur dengan tidak mengabaikan metode-metode modern. Selain itu juga tokoh Teungu Chik di Pasi pada masanya tidak hanya dianggap

⁴¹ Abu Abdillah Muhamad ibn Yazid al-Qazwin (Ibn Majah), *Sunan Ibn Majah*, Riyadh: Maktabah Al-Ma’arif li an-Nasyr wa al-Tawzi’, t.th., hal. 421, no. hadis 2470.

sebagai ahli agama semata, tetapi juga sebagai ahli dalam bidang pertanian. Maka masyarakat tetap meneruskan tradisi ini dalam bidang pertanian dan didukung dengan metode-metode terbaru.

C. Makna Penggunaan Ayat-ayat Al-Qur`an dalam Tradisi *Muqaddam*

Clifford Geertz menganggap bahwa kebudayaan adalah sebuah pola makna atau ide-ide yang diungkapkan melalui simbol-simbol, yang di dalamnya masyarakat dapat mengekspresikan dan mengartikan pengetahuan mereka tentang kehidupan dan realitas mereka. Sebagai seorang antropolog, tugas utama adalah menemukan dan memahami makna di balik simbol-simbol yang digunakan oleh masyarakat, serta mencoba untuk melihat dari sudut pandang mereka sendiri, yaitu "*from the native point of view*". Konsep ini menjadi dasar dalam antropologi interpretatif yang mencoba memahami budaya dari perspektif pelaku budaya.

Menurut Clifford Geertz, kebudayaan masyarakat selalu berkaitan dengan agama karena agama menjadi pengaruh besar dalam simbol, ide, dan adat-istiadat kehidupan masyarakat. Ia memandang agama sebagai sebuah sistem kebudayaan, yang terdiri atas (1) simbol-simbol yang bertujuan untuk (2) membangkitkan perasaan dan motivasi yang kuat, mudah menyebar, dan bertahan lama pada individu, (3) dengan membentuk konsepsi tentang tatanan eksistensi umum, dan (4) memberikan kesan bahwa konsepsi tersebut benar-benar nyata, sehingga (5) perasaan dan motivasi yang ditimbulkan akan terlihat sangat realistis dan unik. Geertz menemukan bahwa agama memainkan peran penting dalam membentuk tatanan makna-makna dan nilai-nilai kebudayaan masyarakat, sehingga kajian tentang kebudayaan harus melibatkan pemahaman tentang agama yang ada di dalamnya.

Tradisi *Muqaddam* yang dilaksanakan oleh masyarakat Gampong Waido merupakan sebuah sistem simbol sebagaimana yang telah dikemukakan oleh Geertz. Dalam ritual dan tradisi tersebut terdapat simbol-simbol yang dapat menciptakan perasaan dan motivasi yang unik dalam diri seseorang. Geertz menekankan bahwa agama adalah sebuah sistem simbol yang bertujuan untuk menciptakan perasaan dan motivasi yang kuat dalam diri seseorang dengan membentuk konsepsi tentang tatanan umum eksistensi dan membungkusnya dengan aura faktualitas, sehingga mendorong perasaan dan motivasi tersebut menjadi unik dan terlihat realistis. Dalam konteks ini, konsep tersebut dapat disimbolkan dan disampaikan kepada masyarakat, sehingga mereka terdorong untuk melaksanakannya dan muncul perasaan yang unik dalam diri mereka ketika melakukannya. Berikut beberapa makna tradisi *Muqaddam* dalam ritual *khanduri blang* yang dilaksanakan oleh masyarakat Gampong Waido, khususnya petani:

1. Bentuk *Tafa'ul* (Optimisme)

Penggunaan ayat Al-Qur`an yang terwujud ke berbagai bentuk dalam tradisi *Muqaddam* pada ritual *khanduri blang* merupakan bentuk *tafa'ul* atau sikap optimisme masyarakat demi mencapai keinginan mereka terhadap hasil tanaman. *Tafa'ul* adalah mengambil berkat (sempena) atau lawan kata *tasyaum* (menganggap sial).⁴² *tafa'ul* dapat dikatakan juga bentuk pengharapan yang baik terhadap surat-surat yang digunakan dan dianggap memiliki keistimewaan. Imam Mawardi dalam Syahrul Rahman, mengatakan bahwa *tafa'ul* merupakan penguat terhadap niat, pendorong untuk mengerjakan kebajikan, dan penolong supaya memperoleh kemenangan. *Tafa'ul* juga sebagai suatu bentuk lapang dada seorang mukmin, *husnuzan* kepada Tuhannya, dan berusaha untuk menempatkan diri dalam kebaikan.⁴³ Hal ini sesuai dengan apa yang diutarakan narasumber bahwa:

“Penggunaan Al-Qur`an dalam tradisi ini baik dalam bentuk membaca ataupun penulisan dan penggunaan ayat seperti dalam panji merupakan sebuah wujud *tafa'ul*, penggunaan panji, jimat dan membaca Al-Qur`an sebagai bentuk sikap optimis dan agar apa yang kita lakukan semua di sini mendapatkan berkah yang lebih, dan apa yang diharapkan semoga lebih gampang terkabulkan”⁴⁴

Penggunaan ayat sebagai bentuk *tafa'ul* di sini kemudian juga terjadi di luar ritual *khanduri blang* (pertanian), karena dianggap bukan bentuk *tafa'ul* dalam hal pertanian saja. Namun, selain dalam ritual pertanian sama sekali tidak menggunakan panji dan jimat yang terdapat ayat Al-Baqarah: 261. Seperti yang dikatakan narasumber:

*Matsalulladzi*⁴⁵ adalah doa (ayat pertanian) karena di dalamnya membahas mengenai biji-bijian di dalamnya. Maka pada hakikatnya *Muqaddam* adalah untuk pertanian. Akan tetapi masa sekarang, dikarenakan tradisi *Muqaddam* merupakan bentuk *tafa'ul*, maka kemudian banyak masyarakat menginginkan untuk digunakan dalam kegiatan dan tradisi lainnya, agar mendapat sebuah keberkahan dari adanya pelaksanaan *Muqaddam* yang di dalamnya ada penggunaan ayat-ayat Al-Qur`an. Namun, dalam tradisi selain pertanian, sama sekali tidak menggunakan ayat Al-Baqarah 261, hanya ada pembacaan Al-Qur`an secara serentak dan membawa kumpulan mushaf *Muqaddam* ke tempat itu untuk mengawali/memulai segala bentuk acara. Dan hal ini juga sesuai dengan penamaan *Muqaddam*

⁴² Maimun Abdullah Amin, “*Peusijek* dalam Perspektif Hukum Islam (Kajian Teori Tafa-ul),” dalam *Jurnal Kalam* Vol. 7 No. 1, 2019, hal. 57.

⁴³ Syahrul Rahman, *et.al.*, “Mitoni: Antara Budaya dan Agama (Studi Kasus Desa Air Panas Kec. Pandalian IV Koto)” dalam *Jurnal Al Fawatih: Jurnal Kajian Al-Qur`an dan Hadis* Vol. 1 No. 2, 2020, hal. 32.

⁴⁴ Wawancara langsung dengan Ust. Faisal bin H. Ilyas, selaku keturunan Teungku Chik di Pasi, pada tanggal 20 November 2022, pukul 13.13 WIB.

⁴⁵ Maksudnya di sini adalah QS. Al-Baqarah ayat 261, karena ayat tersebut dimulai dengan kalimat *matsalulladzi*.

(awal/mengawali) setiap acara dengan membaca melaksanakan *Muqaddam*.⁴⁶

2. Doa kepada Leluhur

Tradisi *Muqaddam* yang dilaksanakan dalam ritual *khanduri blang* sebagaimana tercantum di atas bahwa tidak akan ada pada masa sekarang ini jika tidak dicetus/dilaksanakan pertama kali oleh Teungku Chik di Pasi sebagai ahli pertanian pada masanya, sekaligus seorang ulama yang dianggap keramat oleh masyarakat hingga saat ini. Karena kiprah besarnya dalam bidang tersebutlah ia berhasil menyumbangkan keberhasilan pertanian di kawasan tersebut sehingga melahirkan prosesi tradisi tersebut dan menjadikan masyarakat Gampong Waido merawat dan tetap melaksanakan tradisi hingga saat ini.

Cara masyarakat mengingat tokoh yang dianggap berjasa dalam bidang agama, spiritual sekaligus dalam bidang pertanian bukan hanya dalam bentuk melestarikan tradisi peninggalan ataupun dalam bentuk menjaga situs-situs yang berkaitan dengan tokoh terkait saja. Akan tetapi, masyarakat pada tiap-tiap pelaksanaan tradisi turut selalu mendoakan Teungku Chik di Pasi sebagai tokoh yang berjasa bagi mereka.

Pada tiap pelaksanaan tradisi, di sesi akhir pelaksanaan ditutup dengan prosesi membaca doa. Pada prosesi membaca doa, terdapat kalimat yang bermaksud mendoakan Teungku Chik di Pasi yang telah berjasa terhadap masyarakat Gampong Waido. Seperti yang dikatakan oleh narasumber bahwa:

“Saat tradisi di jalankan pasti ada sesi berdoa, dalam berdoa itu kita buka dengan kalimat pujian kepada Allah SWT, kemudian selawat kepada Rasulullah Saw, dan seterusnya memohon ampunan kepada Ahli bait, Teungku Chik, keturunan Teungku Chik, seluruh warga, dan seluruh umat yang beriman (mukmin). Jika prosesi doa dilakukan pada tempat orang meninggal, maka dengan khusus menambahkan nama orang tersebut. Atau jika pelaksanaan tradisi dilakukan di kuburan keramat yang ada di sebuah tempat, juga akan menyebut nama orang yang dimaksud tersebut”⁴⁷

3. Keberkahan

Ayat-ayat Al-Qur`an sebagai petunjuk bagi umat Muslim menjadi sebuah sumber utama yang diyakini dan dapat dijadikan media mencari sebuah keberkahan yang terdapat di dalamnya. Seperti tersebut dalam ayat yang menjelaskan mengenai keberkahan Al-Qur`an:

كُتِبَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبْرَكًا لِيَذَّبَ بَرًّا ءِآئِيهِ ؕ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ

⁴⁶ Wawancara langsung dengan Ust. Faisal bin H. Ilyas, selaku keturunan Teungku Chik di Pasi, pada tanggal 20 November 2022, pukul 13.13 WIB.

⁴⁷ Wawancara langsung dengan Ust. Faisal bin H. Ilyas, selaku keturunan Teungku Chik di Pasi, pada tanggal 20 November 2022, pukul 13.13 WIB.

“Ini adalah sebuah kitab yang Kami turunkan kepadamu penuh dengan berkah supaya mereka memperhatikan ayat-ayatnya dan supaya mendapat pelajaran orang-orang yang mempunyai pikiran.” (QS. Shad: 29).

Al-Qur`an adalah kitab yang penuh berkah, karena yang menurunkannya adalah Allah SWT., yang merupakan sumber segala kebajikan. Yang menerimanya adalah Nabi Muhammad SAW. yang mencerminkan dalam hidupnya segala macam kebajikan. Berkah kitab itu juga terdapat dalam kandungannya, kendati kalimat-kalimatnya sangat terbatas. Berkah dalam membacanya sehingga dengan mudah dapat dibaca bahkan dihafal oleh siapa pun walau mereka yang tidak mengerti artinya. Berkah dalam makna-makna yang dikandungnya, karena Al-Qur`an adalah sumber yang tidak kering, “yang tidak lekang oleh panas, tidak pula lapuk oleh hujan”, sehingga betapa pun ditafsirkan selalu saja ada makna baru yang belum terungkap sebelumnya. Berkah juga ia dalam pengaruh positifnya terhadap manusia serta dalam sukses dan keberhasilan yang diraih oleh yang mengamalkannya. Berkah juga dalam bukti-bukti kebenarannya, karena bukti-bukti itu terdapat dalam dirinya, melalui kalimat-kalimatnya, serta langgeng bersamanya.⁴⁸

Melihat kasus penggunaan ayat Al-Qur`an yang terjadi pada tradisi *Muqaddam* dalam ritual *khanduri blang*, bahwa Al-Qur`an juga dimaknai sebagai sebuah media untuk memperoleh keberkahan dari Allah SWT, atas apa yang dilaksanakan dan untuk mencapai apa yang dikehendaki oleh masyarakat. Seperti yang disebut oleh narasumber bahwa:

“Kebanyakan doa dalam *Muqaddam* menyebut “*fii barakatil Qur`an*” di dalamnya. Hal ini karena kita mengharapkan berkah pada Allah dan melalui kitab suci Al-Qur`an yang bukan hanya untuk orang yang melaksanakan pada hari pelaksanaan tradisi akan tetapi juga untuk keberlangsungan tanaman ke depannya. Dalam kitab *Muqaddam* itu, kalau saya perhatikan isinya 50% doa untuk pertanian, 30% untuk doa kepada pelaksana tradisi (mulai dari Teungku Chik hingga keturunannya), kepada petani dan mukmin lainnya, dan 20% doa yang lebih umum.”

Berdasarkan pernyataan narasumber di atas dapat dikatakan bahwa pemaknaan ayat Al-Qur`an adalah sebagai sebuah media mengharapkan keberkahan dari Allah SWT. Ekspresi pengharapan melalui penggunaan ayat dan doa di sini menjelaskan bahwa ada relasi atau hubungan antara *hudan* (petunjuk) dari Al-Qur`an dengan keberkahannya. Maksudnya, dengan disifatkannya Al-Qur`an sebagai kitab *hudan*, maka secara tidak langsung di dalamnya mencakup banyak kebaikan. Ketika masyarakat mengambil nilai kebaikan dalam Al-Qur`an, maka pada dasarnya mereka telah mengambil berkah dari ayat Al-Qur`an.

⁴⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur`an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, Volume 12, hal. 138.

4. Rasa Syukur

Ritual *khanduri blang* pada umumnya yang terjadi di Aceh adalah sebagai wujud rasa syukur masyarakat petani kepada Allah SWT. atas segala rezeki dan semua hasil panen yang telah dihasilkan pada musim sebelumnya. Begitu juga halnya yang terjadi di Gampong Waido, di mana *khanduri blang* yang dilaksanakan juga merupakan acara tasyakuran dalam mengekspresikan rasa syukur para petani. Namun dalam realitas di Gampong Waido, masyarakat petani di sini mengekspresikan rasa syukur dengan lebih dalam karena ada tradisi pembacaan ayat Al-Qur`an (*Muqaddam*) dan beberapa bentuk perwujudan ayat Al-Qur`an lainnya.

Ekspresi rasa syukur dalam bentuk ritual *khanduri blang* ini sekaligus menjadi wadah para petani untuk bersedekah. Wujud sedekah paling kecil dari petani yaitu menyedekahkan hasil panen sebelumnya untuk acara *khanduri blang* yang akan dilaksanakan, yang mana hasil panen tersebut akan menjadi menu makanan dalam ritual *khanduri blang*. Bentuk sedekah lainnya yaitu seperti menyedekahkan beras, uang atau dalam bentuk lainnya ketika ada salah satu warga yang terkena musibah meninggal dunia.

Dalam kehidupan sosial bermasyarakat di Aceh, khususnya di Gampong Waido, jika ada salah seorang warga yang meninggal dunia, maka masyarakat sekitar akan datang membantu tenaga maupun menyedekahkan apa saja yang mereka sanggupi seperti uang, beras, gula, rempah, kue dan lainnya. Hal ini merupakan salah satu bentuk kepedulian masyarakat kepada sesama dengan bergotong royong dalam upaya memberdayakan masyarakat,⁴⁹ karena bisa menjadi modal sosial untuk membentuk kekuatan kelembagaan di tingkat komunitas, masyarakat negara serta masyarakat lintas bangsa dan negara Indonesia dalam mewujudkan kesejahteraan. Hal tersebut juga dikarenakan di dalam gotong royong terkandung makna *collective action to struggle, self governing, common goal, and sovereignty* (tindakan kolektif untuk berjuang, penguasaan diri, tujuan bersama, dan kedaulatan).

Konsep sedekah yang dilakukan oleh masyarakat Gampong Waido juga sesuai dengan yang tercantum dalam QS. Al-Taubah: 103;

حُدِّ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةٌ تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلَّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

“Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan menyucikan mereka dan mendoalah untuk mereka.

⁴⁹ Tri Pranadji, “Penguatan Kelembagaan Gotong Royong dalam Perspektif Sosio Budaya Bangsa” dalam *Jurnal Forum Penelitian Agro Ekonomi IPB* Vol. 27 No. 1, 2009, hal. 62.

Sesungguhnya doa kamu itu (menjadi) ketenteraman jiwa bagi mereka. Dan Allah Maha mendengar lagi Maha mengetahui.”

Hasil panen yang didapatkan oleh petani juga menjadi sesuatu yang akan dizakatkan, seperti digunakan untuk membayar zakat fitrah. Sesuai dengan apa yang terdapat dalam penggalan QS. Al-Baqarah: 261 yang tertulis pada panji dan kain jimat, “*Perumpamaan orang yang menginfakkan hartanya di jalan Allah...*” maka tentu saja dari hasil panen ini juga akan dibayar zakat atau disedekahkan oleh para petani.⁵⁰

Selain itu, wujud rasa syukur para petani juga dapat dilihat ketika diadakannya acara *khanduri bintang*, yaitu dalam bentuk berkorban (menyembelih kerbau). Seperti yang telah di jelaskan di atas bahwa acara ini hanya diadakan per-tahun, sedangkan hanya di Gampong Waido yang terdapat prosesi penyembelihan kerbau. Ekspresi rasa syukur ini dapat dikatakan sebagai wujud pengorbanan (*sacrifices*), karena masyarakat sadar bahwa untuk bersyukur tidak boleh tanggung-tanggung sebab apa yang diberikan oleh Allah SWT. kepada mereka melebihi apa yang mereka inginkan.

5. Tolak Bala

Pelaksanaan *Muqaddam* yang menggunakan ayat Al-Qur`an baik dalam bentuk bacaan, tulisan dan jimat mempunyai arti tersendiri dalam upaya ikhtiar oleh masyarakat petani di Gampong Waido. Seperti yang telah tersebut di atas bahwa berbagai upaya pengorbanan harta, menyembelih hewan, bersedekah, mengharap keberkahan, berdoa dan lain sebagainya merupakan bentuk rasa syukur sehingga menumbuhkan sikap optimisme masyarakat. Semua ini tak lain adalah untuk memohon kepada Allah SWT. agar masyarakat dijauhkan dari segala bentuk mara bahaya, baik dalam sektor pertanian maupun dalam sosial kemasyarakatan.

“Jika secara tiba-tiba tanaman diserang hama, baik itu ulat, wereng, tikus dan sebagainya, tak terkecuali jika terjadi perubahan cuaca yang berpotensi dapat menggagalkan atau mengurangi hasil pertanian yang telah ditanam petani. Saat terjadinya hama atau cuaca buruk inilah diperlukan bantuan dari *Muqaddam* dan penyiraman air obat yang biasa digunakan saat pelaksanaan *Muqaddam*, tidak hanya dengan pencegahan dengan cara modern saja seperti yang telah banyak dilakukan petani di masa sekarang ini.”⁵¹

Tolak bala di sini bukan hanya berarti untuk menghindari gangguan dari hal-hal yang gaib, seperti gangguan jin atau setan yang dipercaya dapat mengganggu tanaman. Akan tetapi juga dalam bentuk agar dijauhkan dari segala bentuk gangguan bagi tanaman seperti cuaca buruk, hama tikus, hama wereng dan lainnya yang dapat menyebabkan gagal panen bagi

⁵⁰ Wawancara langsung dengan Ust. Faisal bin H. Ilyas, selaku keturunan Teungku Chik di Pasi, pada tanggal 20 November 2022, pukul 13.13 WIB.

⁵¹ Wawancara dengan Muhammad Zaini selaku petani, pada tanggal 28 April 2023.

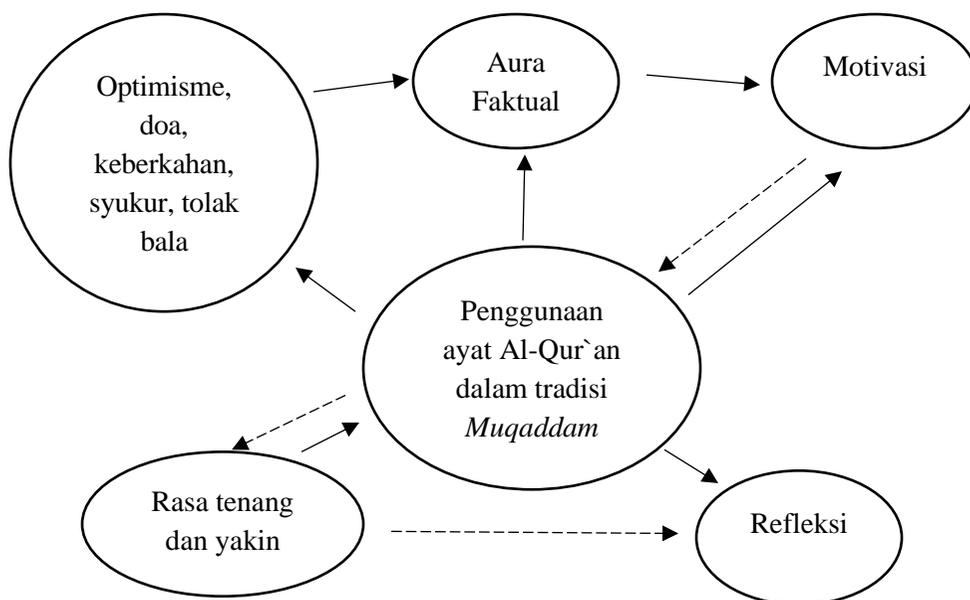
masyarakat. Dengan terbebasnya masyarakat dari situasi gagal panen, maka akan berpengaruh pada kondisi ekonomi masyarakat, sehingga sektor pemberdayaan ekonomi masyarakat akan menjadi lebih baik dan membuat masyarakat hidup lebih sejahtera.⁵²

Melihat pernyataan informan dapat diambil kesimpulan bahwa penggunaan ayat Al-Qur`an di sini adalah murni bentuk tabaruk, dengan mengharapkan keberkahan pada Allah SWT. melalui adanya penggunaan ayat-ayat Al-Qur`an dalam ritual dan tradisi yang dijalankan. Tabaruk bertujuan agar menghindarkan masyarakat dari hal-hal yang tidak diinginkan baik dalam segi sosial maupun dalam segi pertanian. Sehingga dengan begitu masyarakat dapat menumbuhkan ekonomi mereka dan terwujudnya kesejahteraan sosial dalam lingkup desa. Dan dengan melaksanakan tradisi *Muqaddam*, membuat masyarakat lebih tenang dan yakin terhadap keberlangsungan tanaman dan hasil panen mereka.

Menganalisis makna penggunaan ayat Al-Qur`an pada tradisi *Muqaddam* dalam ritual *khanduri blang* dengan menggunakan pandangan Clifford Geertz yang menyatakan bahwa perasaan dan motivasi kuat masyarakat yang dihasilkan dari sistem simbol agama tidak muncul secara spontan, melainkan dibentuk melalui pembentukan konsepsi tentang sebuah tatanan umum eksistensi. Di sini, agama memainkan peran penting dalam membentuk konsep-konsep tentang tatanan keseluruhan eksistensi. Kemudian perasaan atau motivasi yang diciptakan oleh sistem simbol agama akan terlihat realistik secara unik. Hal ini dapat diilustrasikan dalam diagram berikut:

⁵² Wawancara langsung dengan Zulkita Hanafiadi, selaku *Keuchik Gampong Waido*, pada tanggal 30 November 2022, pukul 13.58.

Diagram IV. 2. Aplikasi Teori Interpretasi Kebudayaan Clifford Geertz pada Tradisi *Muqadaam* dalam Ritual *Khanduri Blang*



D. Transmisi Tradisi *Muqaddam* dalam Ritual *Khanduri Blang* dari Masa ke Masa

Teungku Chik di Pasi dalam memadukan antara pertanian sebagai sumber kehidupan dan kesejahteraan masyarakat dengan perilaku spiritual masyarakat, serta kebersatuan masyarakat, mengadakan *khanduri blang* sebagai bentuk manifestasi dari rasa syukur dan harapan yang dipanjatkan kepada Allah SWT. Hal ini dapat dilihat dari beberapa *peuneuduek* (ketentuan) yang ditetapkan oleh Teungku Chik di Pasi dalam prosesi *khanduri blang* yang sarat dengan makna dan juga sarat dengan nilai-nilai keagamaan. Kiprah besar terhadap pertanian yang disumbangkan oleh Teungku Chik di Pasi serta melihat keberhasilan pertanian pada masa Teungku Chik di Pasi, menjadikan prosesi *khanduri blang* tersebut mempengaruhi masyarakat Gampong Waido untuk merawat dan tetap melaksanakan acara tersebut sampai saat ini. Di sisi lain pelaksanaan itu juga dikarenakan kemuliaan yang dimiliki oleh Teungku Chik di Pasi sebagai ulama besar yang dihormati masyarakat.

Teungku Chik di Pasi mengadakan *khanduri blang* dan juga tradisi *Muqaddam* agar masyarakat memiliki persatuan secara keseluruhan, baik itu organ masyarakat yang ada di Gampong Waido dengan sumber hasil pertanian, sampai ke Tungue dan Kuala Gigieng di daerah pesisir yang mayoritas masyarakatnya petani sekaligus nelayan. Masyarakat disatukan dalam wadah *khanduri blang* dengan bentuk gotong royong, dan

mengisinya dengan melibatkan Al-Qur`an yang terwujud dalam bentuk bacaan, tulisan dan jimat. Serta mengharapkan kasih sayang Allah SWT. terhadap kehidupan masyarakat dan keberkahan bagi apa yang sedang diupayakan oleh mereka.

Penjelasan historis terkait hubungan antara petani dan nelayan di pesisir menerangkan bagaimana keterhubungan antara semangat petani yang didukung oleh masyarakat nelayan. Proses tersebut tidak bisa dilihat sebagai barter, melainkan semangat kesatuan yang bersifat komplementer, yang ditanamkan oleh Teungku Chik di Pasi dalam ritual dan tradisi tersebut. Hal demikian dapat dimaknai bahwa, antara hasil bercocok tanam memerlukan kepada hasil dari air seperti ikan, hubungan erat yang dimulai dengan memberi lalu mendapatkan, kemudian diolah dan dinikmati bersama, yang bertujuan untuk mengharapkan perlindungan Allah SWT. dan kemurahan Allah SWT. terhadap masyarakat yang bahu membahu bersama untuk memujanya, berikhtiar demi kehidupan yang layak, serta melibatkan semua lini masyarakat.

Hal ini dijelaskan secara teoritis oleh C.A. Gregory dalam *Companion Encyclopedia Of Anthropology*, memilah beberapa klasifikasi pada “*exchange and reciprocity*” (pertukaran dan timbal balik) dari aspek antropologi, bahwa pertukaran antar kelompok kerabat difasilitasi oleh simetri melekat dalam prinsip dualitas yang mendasari banyak masyarakat suku. Sub divisi suku bertransformasi menjadi *moitas* (bagian), kemitraan antar desa yang berbeda relung ekologi, serta aliansi individu dari komunitas yang berbeda, dan ekspresi lain dari prinsip dualitas cocok untuk penciptaan pertukaran kemitraan yang mempersonalisasi hubungan timbal balik dan membuat pertukaran jangka panjang.⁵³

Pelaksanaan tradisi *Muqaddam* dalam ritual *khanduri blang* telah terlaksana selama empat abad yang lampau sejak masa kehidupan Teungku Chik di Pasi. Narasumber mengklaim bahwa dalam tiap-tiap pelaksanaan *khanduri blang* yang terjadi di sepanjang jalur perairan *ie lueng* bintang yang dibuat oleh Teungku Chik di Pasi dapat dikatakan hampir tidak pernah terlewatkan atau tidak terlaksana sama sekali dan pelaksanaan itu tetap terlaksanakan hingga sekarang.

Hal tersebut dapat dibuktikan dengan adanya penelitian mengenai tokoh Teungku Chik di Pasi dan tradisi *Muqaddam*, salah satunya oleh Muh. Saleh Buchari pada tahun 1980 yang menyebutkan mengenai pelaksanaan tradisi *Muqaddam* dalam ritual *khanduri blang* masih tetap terlaksana mulai sejak masa Teungku Chik di Pasi masih hidup hingga pada masa tersebut. Dalam kajian lainnya juga disebutkan mengenai tokoh

⁵³ Tim Ingold (ed), *Companion Encyclopedia Of Anthropology*, London: Routledge, 1994, hal. 921.

dan peran sosok Teungku Chik di Pasi yang masih melekat dan diingat oleh masyarakat kabupaten Pidie khususnya di Gampong Waido yang dilakukan oleh Usman pada tahun 2019.

Melihat dari motivasi, latar belakang masyarakat yang beragama Islam dan mayoritas berprofesi sebagai petani. Maka dapat dikatakan bahwa tradisi dan ritual ini yang berlangsung hingga sekarang akan terus berlanjut hingga masa yang akan datang walaupun akan menghadapi era yang lebih modern dengan segala sistem pertanian yang akan lebih canggih ke depannya. Bahkan, untuk penentuan siapa yang akan menjadi penerus dari keturunan Teungku Chik di Pasi ke depannya sudah memiliki satu nama yang menjadi nominasi penerus sebagai penanggung jawab atau pemangku adat selanjutnya, yaitu Muyassir yang merupakan anak dari Alm. Teungku Abdussalam (pemangku adat sebelum Ust. Faisal H. Ilyas). Namun, nama penerus ini bisa sewaktu-waktu berubah atau diganti dengan orang lain yang juga keturunan dari Teungku Chik di Pasi.⁵⁴

Pelaksanaan tradisi *Muqaddam* dalam ritual *khanduri blang* saat pertama kali dilakukan oleh Teungku Chik di Pasi adalah sebagai sarana menunjukkan proses dakwah yang mengislamkan tradisi yang telah dijalankan sebelum Islam.⁵⁵ Selain itu juga sebagai penggalangan olehnya untuk persatuan antar pemerintah kerajaan, ulama (*teungku-teungku*), pengusaha dan rakyat petani. Ia hendak menyamaratakan dalam hal kebijakan dan keadilan antar kelompok pada masa itu dengan cara mengumpulkan semua kalangan dalam sebuah acara yang dilaksanakan dengan sederhana yang makanannya disuguhkan di atas alas daun pisang dengan lauk seadanya, seperti *eungkot kleut* (ikan yang bernilai rendah).⁵⁶

Eungkot kleut adalah ikan yang bernilai rendah jika dibandingkan dengan ikan lainnya, bahkan masyarakat sering melupakan ikan tersebut, padahal rasanya enak. Teungku Chik di Pasi menggambarkan ikan tersebut sebagai rakyat jelata dan miskin yang tidak sejajar kehidupannya dengan bangsawan dan cerdik pandai. Beliau menghendaki supaya pemimpin saat itu supaya tidak semena-mena dalam pengambilan kebijaksanaan. Masyarakat harus sama rata dan sama merasakan keadilan dan kebenaran dalam negeri.”⁵⁷

Hal tersebut menjelaskan makna filosofis dalam kehidupan masyarakat yang di-*setting* oleh Teungku Chik di Pasi, agar terdapat kesejajaran bagi semua lapisan masyarakat. Gap antar lapisan masyarakat

⁵⁴ Wawancara langsung dengan Ust. Faisal bin H. Ilyas, selaku keturunan Teungku Chik di Pasi, pada tanggal 20 November 2022, pukul 13.13 WIB.

⁵⁵ Wawancara via Telfon dengan Pak Junaidi Ahmad, selaku pengamat dan peminat sejarah dan budaya di Kabupaten Pidie, Aceh. Pada tanggal 9 April 2023, pukul 11:13.

⁵⁶ Muh. Saleh Buchari BM, *Teungku Chik di Pasi di Waido: Agri-Culture Hero*, Banda Aceh: Pusat Latihan Penelitian Ilmu-ilmu Sosial Aceh, Laporan hasil Penelitian, 1980/1981, hal. 4.

⁵⁷ Wawancara langsung dengan Ust. Faisal bin H. Ilyas, selaku keturunan Teungku Chik di Pasi, pada tanggal 20 November 2022, pukul 13.13 WIB.

memang sangat kentara terjadi pada masa dahulu, di mana masih dalam bentuk kesultanan, tentu memiliki dinding pembatas antara lapisan masyarakat. Namun dengan adanya penetapan yang ditetapkan oleh tokoh yang dikeramatkan pada saat itu, menjadi ajang peleburan, yang menciptakan suasana *saban banja saban saree* (sama rata), dalam momen itu ikan yang tidak pernah menjadi hidangan bagi kalangan atas sebelumnya, disajikan pada malam hari untuk persiapan acara, dengan demikian tercipta strata egaliter dalam aktualisasi pesta rakyat (ritual) tersebut.

Dilihat pada masa ini, pelaksanaan *khanduri blang* yang terjadi juga menentukan keberlangsungan sistem sosial yang ada. Namun bukan dalam hal kesetaraan/ sederajat (egaliter) antara kalangan elit dengan para rakyat kecil. Akan tetapi demi kerukunan antara seluruh masyarakat dalam desa, juga dengan masyarakat kecamatan lainnya yang ikut merasakan aliran irigasi *lueng bintang* untuk pertanian mereka. Narasumber mengklaim bahwa jika tidak dilaksanakan, maka akan terjadi *clash* antar masyarakat yang menganggap hal ini sebagai sesuatu yang harus dilaksanakan. Apalagi jika sewaktu-waktu terjadi gagal panen atau serangan hama, maka kebanyakan masyarakat akan menganggap hal itu akibat dari tidak dilaksanakannya tradisi, dan kemudian timbul pertikaian dan perbedaan dalam kehidupan bermasyarakat. Hal ini bahkan akan lebih parah jika ada pihak-pihak yang mencoba mengklaim secara hukum agama bahwa yang dilakukan mereka merupakan bentuk perbuatan *bid'ah* yang dilarang dalam agama.

Adapun dalam hal penggunaan ayat (tradisi *Muqaddam*), ayat-ayat yang digunakan dan cara penggunaan ayat sama sekali murni seperti bagaimana sejak awal dilaksanakan oleh Teungku Chik di Pasi. Di mana selalu membawa mushaf tulis tangan karyanya, menuliskan QS. Al-Baqarah: 261 di kain putih untuk dijadikan jumat dan dijadikan panji, hingga membaca Al-Qur'an bersama saat sebelum prosesi makan bersama. Membuktikan bahwa transmisi penggunaan ayat oleh Teungku Chik di Pasi merupakan suatu bentuk *living Qur'an* yang nyata terjadi secara komunal (kelompok) dan sukses dijalankan dari masa lampau, masa sekarang dan hingga masa yang akan datang. Bahkan, pada masa ini, masyarakat juga dipengaruhi dengan konsep-konsep ayat lainnya yang melekat di benak mereka sehingga pelaksanaan tradisi *Muqaddam* dalam ritual *khanduri blang* ini tetap terlaksana dari dulu hingga masa kini.

Menganalisis dari berbagai pemaparan di atas dapat dibuktikan bahwa dinamika agama akan terus berkembang seiring jalannya waktu baik itu dari era sebelumnya, era sekarang maupun pada masa yang akan datang. Agama, terutama dalam bentuk tradisi maupun ritual akan selalu melekat di kehidupan pemeluknya tanpa peduli sejauh mana era modern telah

berkembang. Dinamika agama dalam konteks tulisan ini adalah terdapatnya tradisi penggunaan ayat Al-Qur`an (tradisi *Muqaddam*) dalam ritual tradisional yaitu *khanduri blang* yang terjadi di tengah-tengah masyarakat modern yang mengetahui mengenai teknologi-teknologi dalam pertanian sekaligus menggunakan peralatan-peralatan pertanian modern. Namun, agama tetap diberi peran dalam kehidupan masyarakat dan dalam tiap sistem sosial kemasyarakatan yang dijalankan pada masa modern ini.

E. Persamaan dan Perbedaan Pandang Hasil Penelitian dengan Para Tokoh

Hasil temuan penelitian di lokasi penelitian Gampong Waido, Kecamatan Peukan Baro, Kabupaten Pidie, Aceh membuktikan bahwa tradisi penggunaan ayat Al-Qur`an atau tradisi *Muqaddam* dalam ritual *khanduri blang* merupakan bentuk *living qur`an* yang terjadi dalam kelompok atau komunitas petani modern, sekaligus sebagai bukti bahwa gerak agama senantiasa berkembang mengikuti perubahan zaman dan sama sekali tidak statis. Tradisi ini mempunyai banyak peran demi kemakmuran para petani di tempat tersebut yang mana secara umum dapat membantu memperkuat ikatan antar petani baik di desa maupun dengan petani di kecamatan lain. Selain itu juga memperkuat kondisi spiritual masyarakat petani dengan selalu berdoa mengharapkan keberkahan dari Allah SWT, juga untuk menghormati leluhur yang telah berjasa dalam bidang pertanian di lokasi tersebut. Meskipun demikian, perlu juga melihat pandangan para tokoh untuk dapat memahami persamaan dan perbedaan antara temuan penelitian ini dengan pandangan beberapa tokoh.

1. Persamaan Pandang

Beberapa pendapat tokoh yang mempunyai kesamaan pandangan dengan hasil penelitian ini adalah:

a. Clifford Geertz (1926-2006)

Seorang antropolog sosial terkemuka asal Amerika Serikat, Geertz terkenal karena sumbangannya dalam pemahaman dan pengembangan teori interpretatif dalam bidang antropologi. Ia sering menekankan pentingnya memahami simbol dan makna dalam budaya manusia sambil memberikan perhatian khusus pada konteks sosial dan sejarah dalam memahami suatu fenomena budaya. Salah satu karya terkenalnya adalah buku berjudul "*The Interpretation of Cultures*" (1973), dalam buku ini Geertz berpendapat bahwa tradisi dan ritual adalah lambang dan citra yang memberikan makna dalam kehidupan masyarakat, dan erat kaitannya dengan pemahaman masyarakat tentang diri mereka sendiri, agama, serta hubungan mereka dengan alam. Oleh karena itu, tradisi dan ritual tidak dapat dipisahkan dari latar belakang sosial, budaya, dan sejarah yang

membentuknya.⁵⁸ Pandangannya memiliki kesamaan dengan penelitian ini, bahwa tradisi *Muqaddam* yang merupakan tradisi keagamaan merupakan sebuah simbol memiliki makna tertentu bagi masyarakat yang kemudian mempengaruhi motivasi mereka demi mewujudkan kestabilan sosial dan mencapai kemakmuran dalam bidang pertanian.

b. Fazlur Rahman (1919-1988)

Cendekiawan dan ahli sejarah terkemuka asal Bangladesh, Fazlur Rahman terkenal karena kontribusinya dalam bidang studi Islam. Ia menempuh pendidikan di Universitas Oxford dan menjadi pengajar di beberapa universitas di Amerika Serikat. Ia juga terkenal sebagai seorang reformis yang berusaha memperbaiki pemahaman Islam dengan pendekatan yang moderat dan rasional. Salah satu karya terkenalnya adalah buku berjudul "Islam," yang memperkenalkan gagasan tentang pemikiran Islam yang progresif dan kritis. Rahman juga menyampaikan pandangannya bahwa nilai-nilai Al-Qur'an yang terkandung dalam ritual dan tradisi umat Muslim memiliki peran yang sangat penting dalam kehidupan Muslim, terutama dalam membentuk karakter, moralitas, dan etika yang baik.⁵⁹ Pandangannya memiliki persamaan dengan hasil penelitian mengenai karakter yang terbentuk dalam keseharian masyarakat Gampong Waido bahwa dengan melaksanakan tradisi *Muqaddam* mereka akan senantiasa bersyukur, bersedekah (berinfak) dan menjalin kerukunan antar sesama dalam lingkup desa maupun antar desa dan kecamatan lainnya.

c. Farid Essack (L.1958)

Seorang profesor studi agama di Universitas Johannesburg, Afrika Selatan. Essack dikenal sebagai seorang penulis, pembicara, dan aktivis sosial yang memiliki keahlian dalam studi Islam dan dialog antaragama. Dalam bukunya yang berjudul *On Being a Muslim: Finding a Religious Path in the World Today*. Argumen Essack menekankan bahwa praktik-praktik tradisional Islam yang terkait dengan pernikahan, kematian, dan perayaan keagamaan bukanlah semata-mata ritus tanpa makna, melainkan juga mencerminkan nilai-nilai Islam yang fundamental seperti solidaritas, persaudaraan, kesederhanaan, dan keadilan sosial.⁶⁰ Hal inilah yang menyamakan pandangannya dengan hasil penelitian yang dilakukan. Selain itu, Essack menekankan pentingnya interpretasi Al-Qur'an yang mempertimbangkan konteks serta mengikuti prinsip-prinsip metodologi yang benar, termasuk menghormati pandangan para ulama terdahulu serta

⁵⁸ Clifford Geertz, *The Interpretation Of Culture*, USA: Basic Books, 1973, hal. 15.

⁵⁹ Fazlur Rahman, *Islam*, Chicago: University Of Chicago, 1979, hal. 37.

⁶⁰ Farid Essack, *On Being a Muslim: Finding a Religious Path in the World Today*, London: Oneworld Publication, 2002, hal. 92.

melihat ayat-ayat dalam Al-Qur`an secara holistik dan tidak sepotong-sepotong.

d. Neal Robinson (1953-2014)

Neal Robinson adalah seorang cendekiawan asal Inggris yang dilahirkan pada tahun 1953. Ia mengejar pendidikan di Universitas Oxford dan berhasil meraih gelar doktor dalam studi Islam pada tahun 1981. Setelah itu, Robinson menjadi pengajar di Universitas Salford di Manchester, Inggris, dan juga di Universitas Leeds sebelum beliau meninggal pada tahun 2014. Beliau dikenal sebagai ahli dalam studi Al-Qur'an dan penelitian Islam kontemporer. Beberapa buku yang ditulis oleh Robinson, diantaranya; *Islam: A Concise Introduction* (1999), *The Quran: A Beginner's Guide* (2001), dan *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text* (2003). Dalam karyanya yang berjudul *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text* (2003), ia berargumen bahwa masyarakat dalam komunitas Islam cenderung memanfaatkan teks Al-Qur`an di luar konteks yang terdapat dalam Al-Qur`an itu sendiri. Selain itu ia juga menyebutkan bahwa Al-Qur`an bukanlah sebuah teks kuno yang statis, melainkan merupakan bentuk *living qur`an* yang dinamis atau terus berkembang dalam konteks budaya masyarakat Muslim. Pemahaman ini menunjukkan bahwa nilai-nilai Al-Qur`an bersifat dinamis dan relevan dalam kehidupan sehari-hari, sehingga harus diterapkan secara kontekstual dalam masyarakat Muslim.⁶¹

e. Nashr Hamid Abu Zayd (1943-2010)

Nashr Hamid Abu Zayd, seorang intelektual Muslim Mesir yang lahir pada tanggal 10 Juli 1943 dan meninggal pada tanggal 5 Juli 2010 di Belanda. Dia dikenal sebagai seorang pemikir kritis yang menantang pandangan tradisional tentang agama Islam dan Al-Qur`an. Abu Zayd mengajar di berbagai universitas di Mesir dan pernah menjadi profesor studi Islam di Universitas Leiden, Belanda. Dia menghasilkan banyak tulisan dan karya penting dalam bidang studi Islam, termasuk karya tentang Al-Qur`an, ijtihad, dan pembaruan pemikiran Islam. Pandangannya yang kontroversial tentang Al-Qur`an membuatnya diusir dari Mesir pada tahun 1995 dan dia mendapatkan perlindungan sebagai pengungsi politik di Belanda. Salah satu tulisannya yang terkenal adalah *Mafhum Al-Nass: Dirasah fi Manhaj Al-Tafsir*, yang membahas pandangannya tentang hubungan antara teks dan konteks dalam pemahaman Al-Qur`an. Pandangan Nashr Hamid Abu Zayd tentang pentingnya memahami Al-Qur`an dalam konteks budaya dan sosial masyarakat Muslim yang

⁶¹ Neal Robinson, *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*, London: SCM Press, 2003, hal. 177.

membacanya memiliki kesamaan pandangan dengan temuan penelitian ini, yaitu bahwa Al-Qur`an sebagai teks budaya dalam tradisi *Muqaddam* dalam ritual *khanduri blang* di Gampong Waido dipahami dalam konteks budaya dan sosial masyarakat setempat. Nilai-nilai moral, etika, dan sosial yang terkandung dalam tradisi ini, serta praktik membacanya, dipahami dalam konteks sejarah dan budaya dari mana tradisi tersebut berasal.

2. Perbedaan Pandang

Beberapa pendapat tokoh yang mempunyai kesamaan pandangan dengan hasil penelitian ini adalah:

a. Maximilian Webber (1864-1920)

Maximilian Weber adalah seorang sosiolog dan filsuf terkemuka asal Jerman yang dikenal karena sumbangsuhnya dalam bidang sosiologi agama. Dalam tulisannya yang berjudul *The Religion Of China: Confucianism and Taoism*, Weber menyatakan bahwa tradisi dan agama memiliki potensi untuk menjaga nilai-nilai yang bersifat konservatif dan menghambat perubahan.⁶² Hal ini tentu berbeda dengan hasil temuan yang didapat, bahwa tradisi keagamaan yang terjadi di Gampong Waido, Kecamatan Peukan Baro, Kabupaten Pidie, Aceh sama sekali tidak menghambat masyarakat petani dalam hal perkembangan atau perubahan menuju era modern. Bahkan mereka memadukan antara tradisi keagamaan dengan penggunaan peralatan modern dalam bidang pertanian, sehingga agama bukan menjadi sebuah hambatan bagi seluruh masyarakat yang ingin terus berkembang dalam era modern sekarang ini maupun era yang akan datang. Agama akan selalu bersifat dinamis mengikuti perkembangan zaman.

b. Daniel Lerner (1917-1980)

Daniel Lerner adalah seorang sosiolog dan penulis asal Amerika Serikat yang terkenal karena penelitiannya tentang modernisasi dan perubahan sosial di negara-negara berkembang. Ia mengajar di Universitas Michigan dan juga pernah menjadi penasihat dalam kebijakan luar negeri Amerika Serikat. Dalam bukunya yang berjudul *The Passing of Traditional Society* yang diterbitkan pada tahun 1958, Lerner mengungkapkan bahwa tradisi dan agama dapat menciptakan hambatan psikologis dan sosial yang menghalangi perkembangan sosial dan modernisasi.⁶³ Pandangannya berbeda dengan temuan penelitian yang terjadi pada masyarakat petani di Gampong Waido, bahwa petani tersebut sama sekali tidak menganggap agama sebagai sesuatu yang menghambat kondisi psikologis dan sosial

⁶² Maximilian Weber, *The Religion Of China: Confucianism and Taoism*, New York: The Free Press, 1968, hal. 226.

⁶³ Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society*, New York: The Free Press, 1958, hal. 39.

mereka. Bahkan mereka menjadikan tradisi agama sebagai bentuk *optimism (tafa'ul)* demi mencapai apa yang mereka inginkan melalui tradisi tersebut. Selain itu, dalam mewujudkan kondisi sosial yang baik dan makmur, mereka mengandalkan tradisi yang dijalankan agar dapat terus berkontribusi berkolaborasi antar sesama demi mencapai solidaritas sosial yang baik dan matang menuju perkembangan ke era yang lebih modern.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan mengenai studi *living Qur`an* pada tradisi *Muqaddam* dalam ritual *khanduri blang* yang terjadi di *Gampong Waido*, Kecamatan Peukan Baro, Kabupaten Pidie, Aceh, dapat ditarik kesimpulan bahwa:

1. *Living Qur`an* sebagaimana kasus yang terjadi di lokasi penelitian dapat dikatakan sudah terjadi beberapa dekade yang lalu dan dicetus oleh Teungku Chik di Pasi sebagai tokoh ulama, ahli pertanian dan pemangku adat pada masanya, dan diteruskan hingga masa sekarang. Membuktikan bahwa sosok Teungku Chik di Pasi berhasil mentransmisikan tradisi ini kepada masyarakat petani melalui keturunannya. Kajian *living qur`an* di sini termasuk dalam ruang lingkup kemasyarakatan (komunal) terjadi dalam lingkup komunitas masyarakat yang kajiannya tentang makna budaya dan nilai-nilai budaya dari sebuah tradisi yang diinspirasi oleh Al-Qur`an. Namun realitasnya, beberapa masyarakat juga tak jarang termotivasi dan bertindak atas penafsiran terhadap ayat secara personal. Secara umum, pelaksanaan tradisi ini termotivasi karena keinginan masyarakat petani yang berharap keberhasilan hasil panen yang melimpah. Beberapa motivasi lain penggunaan ayat lingkup komunal berupa motivasi agama, warisan (*heritage*) budaya, solidaritas sosial, dan pemberdayaan ekonomi masyarakat. Dari ragam motivasi tersebut

- mendorong masyarakat untuk melaksanakan ritual yang di dalamnya menghidupkan ayat-ayat Al-Qur`an.
2. Penerimaan (resepsi) masyarakat terhadap ayat Al-Qur`an yang terwujud dari pelaksanaan tradisi ini juga beragam. Mulai dari resepsi eksegesis, yang mana ayat dimaknai dan dipersepsikan secara harfiah membahas mengenai biji-bijian dan kemudian dikategorikan sebagai ayat pertanian. Kemudian juga diresepsi secara estetis, di mana ayat diwujudkan dalam bentuk kebendaan teks tulisan menjadi panji yang di dalamnya terdapat ayat, dan gambar simbol bulan bintang. Ayat juga disuarakan ketika pelaksanaan tradisi dengan membacanya secara serentak. Resepsi secara fungsional juga terwujud dalam hal ini, ketika ayat-ayat Al-Qur`an digunakan dan dimanfaatkan demi tujuan tertentu, seperti dijadikan jimat, dan dijadikan sebagai obat. Di mana mushaf ditaruh di atas wadah ember berisi air yang kemudian air tersebut dituang ke dalam sawah dan diyakini sebagai obat yang dapat menangkal hama bagi tanaman.
 3. Penggunaan ayat dalam ritual dan tradisi juga dimaknai secara beragam. Penggunaan ayat dimaknai sebagai sebuah bentuk *tafa'ul* (wujud sikap optimisme) bagi masyarakat bahwa setelah melaksanakan tradisi akan semakin yakin terhadap keberlangsungan tanaman. Ayat juga dimaknai sebagai wujud doa kepada leluhur dan kepada seluruh masyarakat. Dimaknai sebagai media untuk mencapai keberkahan, sebagai wujud rasa syukur atas hasil panen sebelumnya dan juga sebagai media untuk tolak bala atas segala hal yang dapat menimpa lahan mata pencaharian masyarakat. Tradisi dianggap ini perlu dilestarikan karena berdampak pada nilai-nilai kemasyarakatan di mana dapat selalu menumbuhkan keharmonisan melalui silaturahmi dan gotong royong, nilai-nilai sejarah yang bertujuan untuk selalu berterima kasih atas jasa leluhur dan juga nilai agama agar dapat selalu bersyukur, berdoa dan meminta keberkahan kepada Allah SWT dengan melibatkan ayat-ayat Al-Qur`an pada tiap aspek pelaksanaan kegiatan yang ada dalam kemasyarakatan.

B. Saran

Menanggapi pembahasan di atas dari awal hingga akhir mengenai kajian *living Qur`an* yang terjadi pada tradisi *Muqaddam* dalam ritual *khanduri blang* di *Gampong Waido*, Kecamatan. Peukan Baro, Kabupaten. Pidie, Aceh, penulis berekspektasi agar:

- a. Lewat penelitian mengenai *living Qur`an* dengan pendekatan sosial budaya, dapat membantu menanggapi perkembangan era modern dengan cara yang lebih kritis dan bijaksana serta mampu mengembangkan pemahaman masyarakat terhadap budaya Al-Qur`an

- yang hidup ditengah-tengah masyarakat. Kemudian lewat penelitian yang sungguh-sungguh serta penggunaan produk budaya selaku suatu produk alternatif yang berkesan, dapat memanfaatkan kelebihan budaya Al-Qur`an yang ada di suatu tempat, sehingga akan mengangkat ke peringkat khazanah budaya nasional dalam meningkatkan ekonomi dan pemberdayaan masyarakat setempat.
- b. Penelitian ini bisa menjadi wadah untuk rujukan bagi peneliti selanjutnya. Baik penelitian mengenai *living Qur`an* atau kajian Al-Qur`an lainnya untuk dijadikan sebagai bahan perbandingan bagaimana sebuah budaya dalam masyarakat yang berhubungan dengan ritual keagamaan mempengaruhi berbagai elemen yang tercakup dalam sebuah sistem sosial ekonomi dan lainnya dalam masyarakat. Selain itu juga menjadi tambahan referensi mengenai bagaimana dinamika antara agama dan perubahan sosial peradaban saling berpengaruh, bahwa agama menjadi sesuatu yang statis atau dinamis dalam menghadapi perkembangan peradaban ke arah yang lebih modern. Kemudian juga menjadi rujukan bagi peneliti bidang hukum keagamaan dalam memvonis bagaimana seharusnya keterkaitan antara agama dan budaya, dan bagaimana seharusnya agama dan budaya saling menanggapi di dalam sebuah kehidupan bermasyarakat.
 - c. Diharapkan kepada masyarakat dan peminat budaya khususnya yang ada di Kabupaten Pidie, untuk lebih mengenal dan menggaungkan kepada khalayak agar lebih mengenal sosok tokoh yang berjasa dalam bidang pertanian, agama dan spiritual pada masa lampau bagi masyarakat Pidie. Dan mengenalkan tradisi ini ke luar daerah agar lebih dikenal juga untuk menambah khazanah bagi peneliti budaya yang ada di dalam dan di luar daerah setempat. Selain itu, dukungan pemerintah setempat juga dibutuhkan bukan semata untuk kemajuan dan promosi dalam hal pariwisata religi untuk pendapatan perekonomian desa dan daerah. Namun juga agar lebih mengenalkan tokoh-tokoh yang telah berpengaruh kepada masyarakat, baik itu Teungku Chik di Pasi maupun tokoh lainnya yang jarang diketahui oleh masyarakat agar beberapa peran mereka terhadap masyarakat lebih dikenal dan menjadi titik temu dalam sebuah kajian bersejarah.

DAFTAR PUSTAKA

BUKU

- Abas, Erjati. *Magnet Kepemimpinan Kepala Madrasah Terhadap Kinerja Guru*. Jakarta: Elex Media Komputindo, 2017.
- Abdurrohman, Duding. *Pengantar Metode Penelitian*. Yogyakarta: Kurnia Kalan Semesta, 2003.
- Agus, Bustanul. *Agama Dalam Kehidupan Manusia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006.
- Ahmadi, Abu. *Perbandingan Agama*. Jakarta: Rineka Cipta, 1991.
- Aini, Adrika Fithrotul. *Pengantar Kajian Living Al-Qur`an*. Lamongan: CV. Pustaka Djati, 2021.
- Amrullah, Haji Abdulmalik Abdulkarim (Hamka). *Tafsir Al-Azhar*. t.tp.: Pustaka Nasional PTE LTD SINGAPURA, t.th.
- Arifin, Bambang Syamsul. *Psikologi Agama*. Bandung: CV. Pustaka Setia, 2008.
- Ariyono., *et.al. Kamus Antropologi*. Jakarta: Akademika Pressindo, 1985.
- Auffarth, Christoph. *The Brill Dictionary of Religion*. ed. Kocku von Stuckrad *et. al.* Vol. 2. Leiden: Brill Academic, 2006.
- Baihaqi, Ahmad bin Al Husain. *Al Sunan Al Kubra*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2003.
- Baran, Stanley J. *Pengantar Komunikasi Masa Melek Media dan Budaya*. Terj. S. Rouli Manalu, Jakarta: Erlangga, 2012.

- Bergen, Febr L. *Langit Suci, Agama Sebagai Realitas Sosial*. Jakarta: LP. 3ES, 1991.
- BM, Muh. Saleh Buchari. *Teungku Chik di Pasi di Waido: Agri-Culture Hero*. Banda Aceh: Pusat Latihan Penelitian Ilmu-ilmu Sosial Aceh, Laporan Hasil Penelitian, 1980/1981.
- Bungin, Burhan. *Metode Penelitian Kualitatif*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2011.
- . *Penelitian Kualitatif; Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik, dan Ilmu Sosial Lainnya*. Jakarta: Kencana, 2008.
- Darajat, Zakiah. *Peranan Agama Dalam Kesehatan Mental*. Jakarta: PT Toko Agung, 1996.
- Daud, Bukhari. *et.al. Kamus Basa Acéh Kamus Bahasa Aceh Acehnese-Indonesian-English Thesaurus*. Canberra: Pacific Linguistics, 1999.
- Davidson., *et.al. A Heritage Handbook*. St. Leonard, New South Wales: Allen & Unwin, 1991.
- Denny, Frederick M., *et.al.* (ed), *The Holy Book in Comparative Perspective*, Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1993.
- Essack, Farid. *On Being a Muslim: Finding a Religious Path in the World Today*. London: Oneworld Publication, 2002.
- Fashri, Fauzi. *Piere Bourdieu: Menyingkap Kuasa Simbol*, Yogyakarta: Jalasutra, 2014.
- Galla, Amareswar. *Guidebook for the Participation of Young People in Heritage Conservation*. Brisbane: Hall and Jones Advertising, 2001.
- Geertz, Clifford. *Kebudayaan dan Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- , Clifford. *Tafsir Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- , Clifford. *The Interpretation Of Culture*. USA: Basic Books, 1973.
- Ghazali, Syaikh Muhammad. *Tafsir Tematik dalam Al-Qur`an*. Terj. Qodirun Nur dan Ahmad Musyafiq. Jakarta: Gaya Media Pratama, 2005.
- Hanbal, Ahmad ibn. *Musnad Imam Ahmad bin Hanbal*, Beirut: Muassasah Risalah, 1999.
- Handoko, T. Hani. *Manajemen*, Yogyakarta: BPFE, 2009.
- Hidayah, Aida. *Al-Qur`an dan Obat Fisik di Kota Wali: Studi Kasus di Desa Bintoro Kecamatan Demak Kabupaten Demak*, dalam *Living Qur`an: Teks, Praktik, dan Idealitas dalam Performasi Al-Qur`an*, Ahmad Rafiq (ed), Yogyakarta: Ladang Kata, 2020, hal. 123.
- Idrianto, Nur., *et.al. Metode Penelitian Bisnis*. Yogyakarta: BPFE, 2002.
- Imron, Ali. *Dimensi Sosial Keagamaan Dalam Fiksi Indonesia Modern*. Surakarta: Smart Media, 2005.
- Ingold, Tim (ed). *Companion Encyclopedia Of Anthropology*. London: Routledge, 1994.
- Jabiri, Muhammad Abed. *Post-tradisionalisme Islam*. Terj. Ahmad Baso, Yogyakarta: Lkis, 2000.

- Jalaludin. *Psikologi Agama*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2005.
- Johnson, Paul. *Teori Sosiologi: Klasik dan Modern*. Terjemahan Robert M.Z. Lawang. Jakarta: Gramedia, 1994.
- Kahmad, Dadang. *Sosiologi Agama*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000.
- Kartasasmita, Ginandjar. *Pembangunan Untuk Rakyat: Memadukan Pertumbuhan dan Pemerataan*. Jakarta: PT. Pustaka Cidesindo, 1996.
- Koentjaraningrat. *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan di Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992.
- . *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta, 1996.
- Lerner, Daniel. *The Passing of Traditional Society*. New York: The Free Press, 1958.
- Mahayana, Maman S. *Kitab Kritik Sastra*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2015.
- Mansyur, M. et. al. *Metodologi Penelitian Living Qur`an dan Hadis*. Yogyakarta: TH Press, 2007.
- Margono, S. *Metode Penelitian Pendidikan*. Jakarta: Rineka Cipta, 1997.
- Marzali, Amri. *Antropologi dan Pembangunan Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2009.
- Moloeng, Lexy J. *Metode Penelitian Kualitatif*. Cet. 36. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2017.
- Muhajir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996.
- . *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 2002.
- Muhammad, Abu Abdillah al-Hakim. *Al-Mustadrak 'ala al-Shohihain*. Beirut: Dar Kutub Ilmiah, 1411 H.
- Mulyana, Deddy. et.al. *Komunikasi antar Budaya; Panduan Berkomunikasi dengan Orang Berbeda Budaya*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2014.
- Nasution, Khoiruddin. *Pengantar Studi Islam*. Yogyakarta: Academia Tazaffa, 2009.
- Notowidagdo, Rohiman. *Ilmu Budaya Dasar Berdasarkan al-Qur`an dan Hadis*. Jakarta: Raja Gravido Persada, 2000.
- Nottingham, Elizabeth K. *Agama dan Masyarakat: Suatu Pengantar Sosiologi Agama*. Jakarta: CV. Rajawali, 1985.
- Pals, Daniel L. *Seven Theory of Religion*, terjemahan Inyiaka Ridwan Munzir, Yogyakarta: IRCiSoD, 2012.
- Peursen, Van. *Strategi Kebudayaan*. Jakarta: Kanisus, 1976.
- Poerwadarminta, W.J.S. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: PN Balai Pustaka, 1985, hal. 1088.
- Purwanto. *Psikologi Pendidikan*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1996.
- Qazwin, Abu Abdillah Muhamad ibn Yazid (Ibn Majah). *Sunan Ibn Majah*. Riyadh: Maktabah Al-Ma'arif li an-Nasyr wa al-Tawzi', t.th.
- Rahman, Fazlur. *Islam*, Chicago: University Of Chicago, 1979.

- Rais. *Toponimi Indonesia: Sejarah Budaya yang Panjang dari Pemukiman Manusia dan Tertib Administrasi*. Jakarta: Pradnya Paramita, 2008.
- Ratna, Nyoman Kutha. *Teori, Metode dan Teknik Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Rendra. *Mempertimbangkan Tradisi*. Jakarta: Gramedia, 1983.
- Ridwan, M. Deden. *Tradisi Baru Penelitian Agama Tinjauan Antar Disiplin Ilmu*, Bandung: Nuansa, 2001.
- Robinson, Neal. *Discovering the Qur`an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*. London: SCM Press, 2003.
- Saad. *Bajo Berumah di Laut Nusantara*. Jakarta: Coremap II, 2009.
- Sardiman, A.M. *Interaksi dan Motivasi Belajar Mengajar*. Jakarta: PT Rajagrafindo, 2011.
- . *Interaksi dan Motivasi Belajar Mengajar*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2004.
- Schröter, Susanne. *et.al. Aceh: History, Politics, and Culture*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2010.
- Shadily, Hassan. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, t.th.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur`an*. Jakarta: Lentera Hati, t.th.
- Sidharta, B. Arief. *Pengantar Logika: Sebuah Langkah Pertama Pengenalan Medan Telaah*. Bandung: Refika Aditama, 2008.
- Sijistani, Abi Dawud Sulaiman bin Al-Asy`at. *Sunan Abi Dawud*. Beirut: DAR al-KOTOB al-ILMIYAH, t.th.
- Sobur, Alex. *Semiotika Komunikasi*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2014.
- Soekanto. *Kamus Sosiologi*. Jakarta: Raja Gravindo Persada, 1993.
- Spradley, James P. *The Ethnographic Interview*. United States of America: Waveland Press, 2016.
- Sudaryat, Yayat. *et.al. Toponimi Jawa Barat: Berdasarlan Cerita Rakyat*. Bandung: Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Propinsi Jawa Barat, 2009.
- Sugiri, Eddy. *Faktor dan Bentuk Pergeseran Pandangan Masyarakat Jawa dalam Proses Pemberian Nama Diri: Kajian Antropologi Linguistik. Wahana Tridarma Perguruan Tinggi*. Edisi 27- 2/Juli 2000/TH/X, Surabaya: IKIP PGRI, 2000.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*. Bandung: Alfabeta, 2013.
- . *Metode Penelitian Pendidikan (Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R & A)*. Bandung: Al-Fabeta, 2014.
- Suhra, Safira. *Nilai-nilai Pendidikan Islam dalam Ritual Maddoja Bine*. Tulungagung: Akademia Pustaka, 2021.
- Sumodiningrat, Gunawan. *Membangun Perekonomian Rakyat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Sunyoto, Danang., et.al. *Perilaku Organisasional*, Jakarta: CAPS, 2011.

- Syam, Nur. *Madzhab-madzhab Antropologi*. Yogyakarta: LKIS, 2011.
- Syamsuddin, *et. al.*, *Upacara Tradisional yang Berkaitan dengan Peristiwa Alam dan Kepercayaan Daerah Istimewa Aceh*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1985.
- ‘Ubaydi Hasbillah, Ahmad. *Ilmu Living qur`an-Hadits: Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi*. Ciputat: Maktabah Darus-Sunnah, 2019.
- Usman, Sunyoto. *Pembangunan dan Pemberdayaan Masyarakat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Weber, Maximilian. *The Religion Of China: Confucianism and Taoism*. New York: The Free Press, 1968.

JURNAL

- Abshor, M. Ulil. “Resepsi Al-Qur`an Masyarakat Gemawang Mlati Yogyakarta,” dalam *Jurnal QOF* Vol. 3 No. 1, 2019.
- Ahimsa-Putra, Heddy Shri. “The Living Al-Qur`an: Beberapa Perspektif Antropologi,” dalam *Jurnal Walisongo* Vol. 20 No. 1, 2012.
- Ali, Muhammad. “Kajian Naskah dan Kajian Living Qur`an dan Living Hadith,” dalam *Journal of Qur`an and Hadith Studies* Vol. 4 No. 2, 2015.
- Amin, Maimun Abdullah. “Peusijuek dalam Perspektif Hukum Islam (Kajian Teori Tafa-ul),” dalam *Jurnal Kalam* Vol. 7 No. 1, 2019.
- Ardin, *et. al.* “Tradisi Pohamba-hamba dalam Membuka Lahan Pertanian pada Masyarakat Kaledupa Kabupaten Wakatobi,” dalam *Jurnal Kabanti: Jurnal Sosial dan Budaya* V. 4 No. 1, 2020.
- Arifin, Muhammad. *et.al.* “Cultural Traditions of Khanduri Blang in Reubee Village Aceh, Indonesia,” dalam *Jurnal Ilmiah Peuradeun: The Indonesian Journal of the Social Sciences* Vol. 6 No. 3, September 2018; 427-446.
- Asyura., *et.al.* “Tradisi Ureh dalam Bercocok Tanam pada Masyarakat Kede Krueng Sabee Kabupaten Aceh Jaya,” dalam *Jurnal IJIHC: Indonesian Journal of Islamic History and Culture* Vol. 1 No. 2, 2020.
- Ayun, Qurotu. *et.al.* “Perkembangan Konversi Lahan Pertanian di Bagian Negara Agraris,” dalam *Jurnal VIGOR: Jurnal Ilmu Pertanian Tropika dan Subtropika* Vol. 5 No. 2, 2020.
- Budi, Setia. *et.al.* “THE ROLE OF CUSTOMARY INSTITUTIONS FOR AGRICULTURAL COMMUNITIES AND AGRICULTURAL EXTENSION,” dalam *Jurnal Tropical and Subtropical Agroecosystems* Vol. 22 No.2, 2019.
- Budiyono, Herman. “Penelitian Kualitatif Proses Pembelajaran Menulis: Pengumpulan dan Analisis Datanya,” dalam *Jurnal Pendidikan dan Bahasa Sastra* Vol. 3 No. 2, 2013.

- Dila, Ria Fara. *et. al.* "Ritual Keleman dan Metik Bagi Petani Desa Wonokasian, Kecamatan Wonoayu, Sidoarjo," dalam *Jurnal Paradigma* Vol. 5 No. 3, 2017.
- Faizin, Hamam. "Mencium dan Nyunggi Al-Qur'an Upaya Pengembangan Kajian Al-Qur'an Melalui Living Qur'an," dalam *Jurnal Shuf* Vol. 4 No.1, 2011.
- Farhan, Ahmad. "Living Al-Qur'an Sebagai Metode Alternatif dalam Studi Al-Qur'an," dalam *Jurnal El-Afkar* Vol. 6 No. 11, 2017.
- Fitriani. *et.al.* "Khanduri Meuninum Pade pada Masyarakat Cot Leupee Kecamatan Nisam Kabupaten Aceh Utara," dalam *Jurnal Sosiologi Dialektika Sosial* Vol. 8 No. 1, 2022.
- Hasan, Muh. Abdul. *et.al.* "Peran Tokoh Adat dalam Melestarikan Nilai Budaya Pekande-Kandea di Kelurahan Tolandona Kecamatan Sangia Wambulu Kabupaten Buton Tengah," dalam *Jurnal Ilmiah Society* Vol. 2 No. 1, 2022.
- Huda, Nur., *et.al.* "Living Quran: Resepsi Al-Qur'an Di Pondok Pesantren Al-Husna Desa Sidorejo Pamotan Rembang," dalam *Jurnal Al-Munqidz: Jurnal Kajian Keislaman* Vol 8 No. 3, Desember 2020.
- Huff, Toby E. "Theoretical Innovation in Science: The Case of William F. Ogburn," dalam *Online Journal of Sociology* Vol 79 No. 2, September 1973.
- Indayana, Nina., *et.al.* "Tradisi Ngumbai Sabah Ulun Lampung Saibatin Pekon Biha Kabupaten Pesisir Barat," dalam *Journal of PESAGI: Jurnal Pendidikan dan Penelitian Sejarah* Vol. 4 No. 1, 2016.
- Intani Tresnasih, Ria., *et.al.* "Fungsi Ngarot untuk Masyarakat Lelea," dalam *Jurnal Patanjala*, Vol. 8 No. 1, 2016.
- Junaedi, Didi. "Living Qur'an: Sebuah Pendekatan Baru dalam Kajian Al-Qur'an (Studi Kasus di Pondok Pesantren As-Siroj Al-Hasan Desa Kalimukti Kec. Pabedilan, Kab. Cirebon)," dalam *Journal of Qur'an and Hadits Studies* Vol. 4 No. 2, 2015.
- Kiki, Emiliana. "Makna Tradisi Naik Dango bagi Masyarakat Suku Dayak Kanayatn di Kabupaten Sambas Provinsi Kalimantan Barat", Tesis, Universitas Muhammadiyah Malang, 2019.
- Mansur, Muhammad. "Living qur'an dalam Lintasan Sejarah", dalam "Living Qur'an: Sebuah Pendekatan Baru dalam Kajian Al-Qur'an" dalam *Journal of Quran and Hadith Studies*, Nomor 2, 2015.
- Mugni, Abdul. "Ritual Khanduri Blang: Agama dan Adat," dalam *Jurnal Al Ijtima'iyah* Vol. 4 No. 1 2018.
- Mulyadi, Yadi. "Al-Qur'an dan Jimat (Studi Living Qur'an pada Masyarakat Adat Wewekongan Lebak Banten)." Tesis. Jakarta: Program Magister Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2017.

- Mulyadi. "Agama dan Pengaruhnya dalam Kehidupan" dalam *Jurnal Tarbiyah Al-Awlad* Vol. 4 Edisi 02, 2016.
- Nuryanto, M. Rahmat Budi. "Studi Tentang Solidaritas Sosial di Desa Modang Kecamatan Kuaro Kabupaten Paser (Kasus Kelompok Buruh Bongkar Muatan)". dalam *eJournal Ilmu Sosiatri* Vol. 2 No. 3, 2014.
- Pranadji, Tri. "Penguatan Kelembagaan Gotong Royong dalam Perspektif Sosio Budaya Bangsa." Dalam *Jurnal Forum Penelitian Agro Ekonomi IPB* Vol. 27 No. 1, 2009.
- Rafiq, Ahmad. "Pembacaan Yang Atomistik Terhadap Al-Qur'an; Antara Penyimpangan dan Fungsi," dalam *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 5 No. 1, 2004.
- , "The Reception of the Quran in Indonesia: a Case of Study of the Place of the Quran in a Non-Arabic Speaking Community." Disertasi. Florida: University of Temple Florida, 2014.
- Rahman, Syahrul., et.al. "Mitoni: Antara Budaya dan Agama (Studi Kasus Desa Air Panas Kec. Pendalian IV Koto)" dalam *Jurnal Al Fawatih: Jurnal Kajian Al-Qur'an dan Hadis* Vol. 1 No. 2, 2020.
- Roja Badrus Zaman, Akhmad. "Living Qur'an dalam Konteks Masyarakat Pedesaan (Studi pada Magisitas Al-Qur'an di Desa Mujur Lor, Cilacap)," dalam *Jurnal Potret Pemikiran*, Vol. 24 No. 2, 2020.
- Rosyid, M. et.al. "Karakteristik Sosial Ekonomi Masyarakat Petani Kecamatan Bandar dalam Sistem Livelihood Pedesaan," dalam *Jurnal Geoplanning* Vol. 1 No. 2, 2014.
- Rusnandar, Nandang. "Seba: Puncak Ritual Masyarakat Baduy di Kabupaten Lebak Provinsi Banten," dalam *Jurnal Patanjala* Vol. 5 No. 1, 2013: 83-100.
- Saleh, Abdurrahman., et.al. "Menjadikan Al-Qur'an Sebagai Jimat: Studi Kritik Hadis," dalam *Jurnal Al-Atsar: Jurnal Ilmu Hadis*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2023.
- Septiani. et.al. "Toponimi Desa-Desa di Kecamatan Ciawigebang, Kabupaten Kuningan," dalam *Jurnal Deiksis: Jurnal Pendidikan Bahasa Dan Sastra Indonesia* Vol. 7 No. 1, Januari 2020.
- Sodiman, "Mengkaji Islam Empirik; Model Studi Hermeneutika Antropologis Clifford Geertz," dalam *Jurnal Zawiyah; Jurnal Pemikiran Islam* Vol. 4 No. 1, 2018, hal. 28-29.
- Suganda, Delfi. "Fungsi Strategis Tuha Peut dalam Melakukan Pengawasan dan Pencegahan Korupsi Dana Gampong," dalam *Jurnal Al-Idarah: Jurnal Manajemen dan Administrasi Islam* Vol. 2 No. 1, 2018.
- Usman. et.al. "Peranan Teungku Chik di Waido Ulama Ahli Meugoe: Kajian Historis, Edukasi, Pertanian, dan Kontribusinya pada Masyarakat Pidie Kekinian," dalam *Jurnal Seuneubok Lada: Jurnal Ilmu-ilmu Sejarah, Sosial, Budaya dan Kependidikan* Vol. 6 No. 1, 2019.

- Widiarsini, Ni Putu N. *et.al.* “Bahasa-bahasa di Aceh; Sajian Awal Profil Sociolinguistik” dalam *Prosiding; Seminar Nasional Bahasa Ibu*, Denpasar, 26-27 Februari 2016.
- Wijaya, Rizky Romy. *et.al.* “Makna Ritual Methik di Kalangan Petani: Studi tentang Kearifan Lokal Petani Desa Sumbersewu Kabupaten Banyuwangi,” dalam *Jurnal E-SOSPOL* Vol. 6 No 1, 2019.
- Yani Arinda R., Ichmi. “Sedekah Bumi (Nyadran) sebagai Konvensi Tradisi Jawa dan Islam Masyarakat Sratujejo Bojonegoro,” dalam *Jurnal El-Harakah*, Vol. 16 No. 1, 2014.
- Zaini, Muyassaroh. “The Living Qur`an: Upaya Penanaman Nilai-Nilai al-Quran dalam Kehidupan Santri (Studi Kasus di Yayasan Pondok Pesantren Munirul Arifin Nahdlatul Wathan (YANMU NW) Praya Lombok Tengah NTB).” Tesis. Jakarta: Program Pascasarjana IIQ Jakarta, 2019.
- Zakiyya, Akmal. *et. al.* “Dinamika Pemerintahan Mukim di Aceh Besar Pasca Kemerdekaan Indonesia (1946-2017),” dalam *Jurnal Ilmiah Mahasiswa Jurusan Pendidikan Sejarah* Vol.4 No. 3, Agustus 2019.

SUMBER YANG TIDAK DITERBITKAN

- Badan Pusat Statistik Kabupaten Pidie. *Kecamatan Peukan Baro dalam Angka*. 2022.
- Departemen dalam Negeri Republik Indonesia. *Seminar Stabilitas Politik Direktorat Jenderal Khusus*. Tp: Departemen dalam Negeri, 1972.
- Lubis, Zakaria Husin. “Agama dan Perubahan Sosial,” dalam *Academia*, 2016, hal.2,
https://www.academia.edu/19785610/agama_dan_Perubahan_sosial

LAMPIRAN

Lampiran A: Instrumen Pengumpulan Data

Terdapat tiga instrumen pengumpulan data yang dibutuhkan dalam penelitian ini, yaitu: Observasi, Wawancara dan Dokumentasi.

A. Panduan Observasi

1. Mengikuti pelaksanaan tradisi *Muqaddam* dalam ritual *khanduri blang* di *Gampong Waido* dari awal hingga akhir
2. Mengamati pelaksanaan tradisi *Muqaddam* dalam ritual *khanduri blang*
 - a. Pelaksanaan tradisi *Muqaddam* dalam ritual *khanduri blang*
 - 1) Waktu pelaksanaan
 - 2) Tempat pelaksanaan
 - 3) Rangkaian pelaksanaan ritual dan tradisi
 - 4) Persiapan yang dibutuhkan dari pra tradisi hingga hari acara
 - b. Subjek pelaksanaan tradisi *Muqaddam* dalam ritual *khanduri blang*
 - 1) Keluarga atau keturunan Teungku Chik di Pasi. Dalam hal ini mengamati kebiasaan keseharian dan perannya terhadap lingkungan masyarakat.
 - 2) Pihak inti yang terlibat dalam tradisi *Muqaddam* selain dari pihak keluarga Teungku Chik di Pasi
 - 3) Partisipan (petani dan masyarakat yang hadir di upacara tradisi)
 - c. Perlengkapan yang dibutuhkan untuk ritual dan tradisi
 - d. Perwujudan Ayat-ayat Al-Qur`an dalam ritual
3. Mengamati kondisi sosial dan kebudayaan masyarakat desa.

B. Panduan Wawancara

1. Pertanyaan kepada pihak keluarga/keturunan Teungku Chik di Pasi

a. Biografi Teungku Chik di Pasi

- 1) Siapa nama asli Teungku Chik di Pasi
- 2) Apakah ia merupakan warga Desa Waido atau warga Pasi. Karena dilihat dari nama atau julukannya mempunyai dua versi
- 3) Siapakah pencetus tradisi ini pertama kali? Apakah ia atau memang orang tua atau sepuhnya?
- 4) Apakah ia merupakan seorang tokoh yang dianggap sebagai ulama pada masanya? Jika iya, ulama bidang apa?
- 5) Bagaimana peranannya terhadap pemerintahan masa kesultanan Aceh masa dahulu? Apakah benar pernah menjabat sebagai *ahli meugoe* (ahli pertanian) pada masa kesultanan Aceh?
- 6) Tradisi *muqaddam* apakah hanya satu-satunya tradisi yang ia wariskan?
- 7) Selain warisan berupa tradisi, adakah warisan dalam bentuk kebendaan yang diwariskan?
- 8) Kapan dan berapa lama Teungku Chik di Pasi menyelesaikan teks Al-Qur`an tulis tangan?
- 9) Dari pihak keluarga/keturunan adakah upaya pembaruan mushaf Al-Qur`an dan kitab tulis tangan karya Teungku chik di Pasi?
- 10) Jika mushaf dan kitab itu usang dan koyak karena termakan usia, bagaimana upaya yang akan dilakukan untuk keberadaan kitab tersebut?
- 11) Apa nama dari kitab dan kumpulan mushaf Al-Qur`an tersebut? Dan mengapa dinamai demikian?

b. Pengertian dan Sejarah tradisi *Muqaddam*

- 1) Apa Makna dari Tradisi *Muqaddam* dalam ritual *khanduri blang*?
- 2) Bagaimana sejarah awal pelaksanaan tradisi *Muqaddam*?
- 3) Apa tujuan utama Teungku Chik di Pasi melaksanakan ritual dan tradisi ini?
- 4) Apakah tujuan tersebut tersampaikan hingga masa sekarang?
- 5) Jika ini merupakan tradisi turun temurun, sudah berapa generasi dari keturunan Teungku Chik di Pasi yang telah menjalankan tradisi *Muqaddam*?
- 6) Apakah tradisi hanya dijalankan oleh masyarakat Gampong Waido atau juga terdapat di tempat lain?
- 7) Selain tradisi *Muqaddam*, tradisi apa lagi yang berhubungan dengan pertanian?
- 8) Apakah teks Al-Qur`an tulis tangan oleh Teungku Chik di Pasi hanya digunakan saat melaksanakan tradisi *Muqaddam* pada *khanduri blang* atau juga digunakan ketika ada ritual dan kegiatan lainnya?

- 9) Bagaimana upaya yang dilakukan dalam mempertahankan ritual dan tradisi tersebut?

c. Pelaksanaan tradisi *Muqaddam*

- 1) Kapan waktu tradisi *Muqaddam* dalam ritual *khanduri blang* dilakukan?
- 2) Dalam kurun waktu setahun, berapa kali ritual dan tradisi dijalankan?
- 3) Apakah tradisi ini hanya dilakukan untuk penanaman padi?
- 4) Mengapa tradisi *Muqaddam* perlu dilakukan, dan mengapa harus dipertahankan?
- 5) Siapa sajakah yang berperan utama dalam menjalankan tradisi dan ritual tersebut?
- 6) Adakah pengaruh pelaksanaan ritual dan tradisi tersebut bagi kehidupan?
- 7) Apakah ada kewajiban untuk ikut serta dalam tradisi bagi seluruh warga yang bertani?
- 8) Bagaimana tahapan-tahapan pelaksanaan ritual dan tradisi?
- 9) Berapa lama proses berjalannya waktu dalam sekali pelaksanaan ritual dan tradisi?
- 10) Apa saja hal-hal yang berkaitan dengan Al-Qur`an yang terjadi dalam ritual dan tradisi tersebut?
- 11) Dalam bentuk apa saja ayat-ayat Al-Qur`an diwujudkan?
- 12) Adakah pembacaan doa khusus ketika pelaksanaan ritual dan tradisi?
- 13) Adakah syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh seseorang atau masyarakat ketika menjalankan ritual dan tradisi?
- 14) Dalam kurun waktu sangat lama sejak pertama kali tradisi dijalankan hingga sekarang. Pernahkah satu atau dua kali tradisi terlewatkan? Jika ada, bagaimana efek yang dirasakan masyarakat petani terhadap hasil panen ketika tradisi terlewatkan?

e. Perlengkapan

- 1) Apa saja perlengkapan yang dibutuhkan dalam ritual dan tradisi?
- 2) Apa makna dari tiap-tiap perlengkapan tersebut?
- 3) Bagaimana jika perlengkapan tersebut tidak tersedia atau tidak terbawa?
- 4) Siapa yang bertugas untuk menyiapkan segala perlengkapan untuk ritual dan tradisi?
- 5) Adakah perlakuan khusus untuk perlengkapan berupa alat yang akan digunakan dalam tradisi? Misalnya seperti menyucikan peralatan dan sebagainya!

f. Penggunaan Ayat Al-Qur`an dalam tradisi

- 1) Apakah tiap perwujudan ayat Al-Qur`an dalam tradisi *Muqaddam* bersumber dari pencetus tradisi pertama kali?
- 2) Apa alasan pemilihan ayat QS. Al-Baqarah ayat 261 secara khusus untuk tradisi *Muqaddam*?
- 3) Apa alasan mewujudkan ayat QS. Al-Baqarah ayat 261 dalam bentuk panji?
- 4) Bagaimana keterkaitan antara ayat QS. Al-Baqarah ayat 261 dengan tradisi *Muqaddam* dalam ritual *khanduri blang*?
- 5) Selain ayat itu, apakah ada ayat-ayat lain yang digunakan secara khusus?
- 6) Faktor apa yang mendorong atau memotivasi menggunakan ayat Al-Qur`an dalam ritual *khanduri blang*?
- 7) Bagaimana keterkaitan antara membaca Al-Qur`an dengan *khanduri blang*?
- 8) Dari mana sumber rujukan yang menunjukkan perwujudan ayat sedemikian rupa, seperti yang dilakukan dalam tradisi *Muqaddam*?
- 9) Panji yang berisikan ayat QS. Al-Baqarah ayat 261 berapa lama dagantung di atas pohon? Dan kapan boleh diturunkan?
- 10) Jika secara tiba-tiba panji itu terlepas dan jatuh, adakah dianggap sebagai suatu pertanda? Dan adakah upaya yang mewajibkan untuk menaikkan kembali panji itu?
- 11) Bagaimana jika kitab atau kumpulan Al-Qur`an tulis tangan tersebut tidak terbawa pada saat pelaksanaan tradisi?

g. Makna simbolik pelaksanaan tradisi

- 1) Seberapa sakral tradisi ini?
- 2) Apa efek yang dianggap dapat terjadi jika tradisi tidak dilaksanakan?
- 3) Apa makna berwudhu ketika sebelum menuliskan ayat di atas panji putih?
- 4) Apa makna simbolik menuliskan ayat di dalam gambar bulan dan bintang di atas panji putih?
- 5) Apa makna dibalik pemotongan kain putih berisikan ayat menjadi bagian-bagian kecil yang kemudian dibagikan kepada para petani?
- 6) Apa makna potongan kain berisikan ayat yang diletakkan di sawah?
- 7) Apa makna peletakan panji di atas pohon di tengah sawah? Adakah letak panji mengikuti arah tertentu?
- 8) Siapa yang bertugas khusus membawa kumpulan ayat (dianggap kitab khusus) yang dituliskan oleh Tgk. Chik di Pasi? Dan apa makna di balik pembawaan kitab tersebut pada tiap pelaksanaan tradisi?
- 9) Apa makna membaca Al-Qur`an secara serentak ketika ritual *khanduri blang* berlangsung?
- 10) Apa makna di balik prosesi makan-makan (kenduri)?
- 11) Apa makna pembakaran kemenyan sebelum pembacaan doa saat tradisi?
- 12) Apa makna pembacaan doa khusus ketika tradisi?
- 13) Apa makna penyiraman air khusus ke sawah ketika penutupan tradisi?

2. Pertanyaan kepada pihak kepala desa/perangkat desa

a. Pertanyaan seputar sejarah dan tradisi

- 1) Sejauh mana pengetahuan anda terhadap Teungku Chik di Pasi dan peran beliau terhadap pertanian di tempat ini?
- 2) Sejauh mana pengetahuan anda terhadap sejarah tradisi?
- 3) Seberapa penting anda menganggap pelaksanaan tradisi *Muqaddam* dalam ritual *khanduri blang* terhadap keperluan pertanian di desa?
- 4) Sejauh mana pengetahuan anda terhadap ragam penggunaan ayat Al-Qur`an yang digunakan dalam ritual *khanduri blang*?

b. Pertanyaan seputar desa

- 1) Apa nama desa, mukim dan kecamatan?
- 2) Bagaimana sejarah penamaan nama desa dan mukim?
- 3) Bagaimana posisi letak geografis gampong/desa?
- 4) Apakah desa ini merupakan daerah yang tanahnya subur dan ideal untuk pertanian?
- 5) Siapa saja perangkat desa?
- 6) Seberapa berpengaruh keturunan Tgk. Chik di Pasi terhadap desa?
- 7) Berapa jumlah jiwa dalam satu desa?
- 8) Apa profesi rata-rata masyarakat desa?
- 9) Berapa persen penduduk desa yang bertani?
- 10) Berapa jumlah petak sawah yang dimiliki masyarakat desa?
- 11) Desa mana saja yang dialiri lueng (perairan irigasi) yang dibuat oleh Tgk Chik di Pasi?
- 12) Apakah masyarakat desa sekitar hanya memanfaatkan sawah untuk menanam padi? Atau ada pemanfaatan lahan untuk pertanian lainnya?
- 13) Bagaimana keadaan pendidikan masyarakat *Gampong Waido*?
- 14) Bagaimana kondisi sosial budaya masyarakat *Gampong Waido*?
- 15) Apa saja tradisi-tradisi yang dijalankan oleh masyarakat *Gampong Waido*?
- 16) Bagaimana upaya untuk mempertahankan tradisi tersebut?
- 17) Bagaimana kondisi perekonomian masyarakat *Gampong Waido*?
- 18) Bagaimana kondisi keberagaman masyarakat *Gampong Waido*?
- 19) Apa saja kegiatan keagamaan yang sering dilakukan oleh masyarakat *Gampong Waido*?

3. Pertanyaan kepada masyarakat dan petani

a. Pertanyaan seputar sejarah dan tradisi

- 1) Sejauh mana pengetahuan anda terhadap Teungku Chik di Pasi dan peran beliau terhadap pertanian di tempat ini?
- 2) Sejauh mana pengetahuan anda terhadap sejarah tradisi?
- 3) Seberapa penting anda sebagai petani menganggap pelaksanaan tradisi *Muqaddam* dalam ritual *khanduri blang* terhadap keperluan pertanian di desa?
- 4) Apa saja hal yang berkaitan dengan Al-Qur`an dalam ritual *khanduri blang*?
- 5) Sejauh mana pengetahuan anda terhadap ragam penggunaan ayat Al-Qur`an yang digunakan dalam tradisi?
- 6) Mengapa penting menggunakan ayat Al-Qur`an dalam proses tersebut?
- 7) Jika tradisi ini dianggap sangat sakral dan dapat menjauhkan petani dari gangguan terhadap tanaman, apakah anda sebagai petani pernah mengalami kerugian seperti gagal panen, walaupun telah menjalankan dan ikut serta dalam tradisi?
- 8) Jika anda pernah mengalami kerugian, apakah anda menganggap bahwa kerugian tersebut merupakan kegagalan dari tradisi? Atau bahkan anda menjadi ragu terhadap pelaksanaan tradisi?
- 9) Apakah anda pernah melewati atau tidak mengikuti tradisi yang dijalankan?

b. Pertanyaan seputar pelaksanaan tradisi

- 1) Kapan waktu tradisi *Muqaddam* dilakukan?
- 2) Dalam kurun waktu setahun, berapa kali tradisi dijalankan?
- 3) Apakah tradisi ini hanya dilakukan untuk penanaman padi?
- 4) Mengapa ritual dan tradisi perlu dilakukan?
- 5) Adakah pengaruh pelaksanaan tradisi tersebut bagi kehidupan?
- 6) Apakah ada kewajiban untuk ikut serta dalam tradisi bagi seluruh warga yang bertani?
- 7) Bagaimana tahapan-tahapan pelaksanaan tradisi?
- 8) Dalam bentuk apa saja ayat-ayat Al-Qur`an diwujudkan?
- 9) Adakah pembacaan doa khusus ketika pelaksanaan tradisi?
- 10) Adakah syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh seseorang atau masyarakat ketika menjalankan tradisi?
- 11) Potongan kain berupa jimat yang dibagikan dibawa kemana, dan diperlakukan seperti apa?
- 12) Adakah pantangan yang harus dihindari petani dalam ritual dan tradisi tersebut?
- 13) Adakah hukuman moril atau materil jika seorang petani tidak ikut serta dalam tradisi?

d. Pertanyaan kepada peminat sejarah dan budaya di Kabupaten Pidie

- a. Pertanyaan seputar ketokohan Teungku Chik di Pasi
- 1) Jelaskan mengenai biografi Teungku Chik di Pasi
 - 2) Bagaimana peran Teungku Chik di Pasi di desa hingga perannya dalam pemerintahan pada masa kerajaan Aceh?
 - 3) Hal apa yang mendasari Teungku Chik di Pasi diangkat menjadi tokoh pertanian juga sebagai *kadhi* pada masa kerajaan?
 - 4) Bagaimana pendapat anda mengenai adanya tradisi *Muqaddam* dalam ritual *khanduri blang* yang digagas oleh Teungku Chik di Pasi.
 - 5) Bagaimana Anda melihat efek dari tradisi dan ritual pertanian tersebut terhadap kehidupan sosial kemasyarakatan masyarakat di Kabupaten Pidie?

C. Panduan Dokumentasi

Dokumentasi bertujuan untuk melengkapi data yang diperoleh dari observasi dan wawancara. Data dikumpulkan dengan cara melihat dan memahami hasil rekaman dan dokumentasi pelaksanaan tradisi *Muqaddam*. Hasil rekaman tersebut berupa video dan foto yang berkaitan dengan pelaksanaan tradisi *Muqaddam* dalam ritual *khanduri blang* di *Gampong Waido*.

Lampiran B: Kisi-Kisi Pengumpulan Data Penelitian Transmisi Ayat Al-Qur`an dalam Tradisi *Muqaddam* oleh Teungku Chik di Pasi kepada Masyarakat Petani di *Gampong Waido*, Kabupaten Pidie, Aceh.

No	Aspek Penelitian	Pertanyaan Penelitian	Indikator	Teknik	Sumber Data
1	Sejarah Tradisi <i>Muqaddam</i> dalam ritual <i>khanduri blang</i>	Bagaimana sejarah awal terbentuknya tradisi <i>Muqaddam</i> dalam ritual <i>khanduri blang</i> ?	Praktik penggunaan Ayat Al-Qur`an dalam ritual	Wawancara	Keturunan Teungku Chik di Pasi
2	Biografi Teungku Chik di Pasi	Bagaimana silsilah dan kisah kehidupan Teungku Chik di Pasi?	Ketokohan dan peranan Teungku Chik di Pasi	<ul style="list-style-type: none"> • Wawancara • Telaah kepustakaan 	<ul style="list-style-type: none"> • Wawancara keturunan Teungku Chik di Pasi • Wawancara peminat sejarah dan budaya di Kabupaten Pidie • Artikel dan Jurnal untuk telaah kepustakaan
3	Proses pelaksanaan tradisi <i>Muqaddam</i> dalam ritual <i>khanduri blang</i>	Bagaimana proses pelaksanaan tradisi <i>Muqaddam</i> dalam ritual <i>khanduri blang</i> ?	Tahapan-tahapan yang dijalankan ketika ritual dan tradisi berlangsung	<ul style="list-style-type: none"> • Wawancara • Mengikuti acara 	<ul style="list-style-type: none"> • Wawancara dengan keturunan Teungku Chik di Pasi • Wawancara dengan petani • Mengikuti acara secara langsung

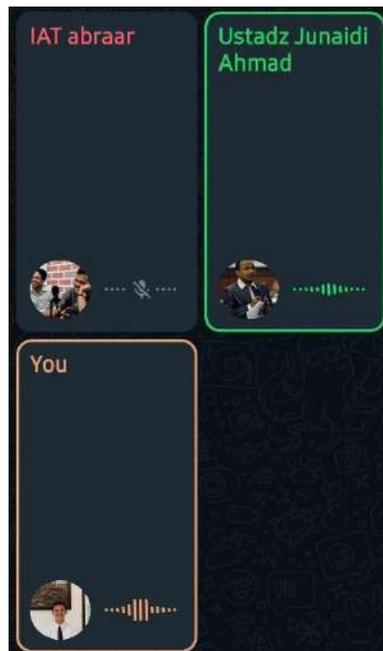
4	Motivasi atau Faktor yang mempengaruhi pelaksanaan ritual dan tradisi	Mengapa dan atas dasar apa ritual dan tradisi perlu dijalankan?	Alasan pelaksanaan tradisi, warisan, lingkungan dan persamaan visi misi	Wawancara	<ul style="list-style-type: none"> • Wawancara keturunan Teungku Chik di Pasi • Wawancara masyarakat petani
5	Resepsi ayat Al-Qur`an pada tradisi <i>Muqaddam</i> dalam ritual <i>khanduri blang</i>	Bagaimana saja ayat Al-Qur`an diwujudkan dalam ritual dan tradisi?	Bentuk-bentuk perwujudan ayat dalam ritual dan tradisi	<ul style="list-style-type: none"> • Wawancara • Mengikuti acara 	<ul style="list-style-type: none"> • Wawancara dengan keturunan Teungku Chik di Pasi • Wawancara dengan petani • Mengikuti acara secara langsung
6	Makna simbolik penggunaan ayat pada tradisi <i>Muqaddam</i> dalam ritual <i>khanduri blang</i>	Bagaimana pemaknaan secara simbolik terhadap ayat Al-Qur`an yang digunakan dalam ritual dan tradisi?	Pemaknaan secara simbolik terhadap ayat Al-Qur`an dari persepsi masyarakat	Wawancara	<ul style="list-style-type: none"> • Wawancara dengan keturunan Teungku Chik di Pasi • Wawancara dengan petani
7	Transmisi penggunaan ayat Al-Qur`an oleh Teungku Chik di Pasi kepada masyarakat masa kini	Bagaimana tranmisi penggunaan ayat Al-Qur`an dari masa dulu hingga masa kini?	Kepenerusan misi atau tujuan pelaksanaan ritual dan tradisi dari dulu hingga masa kini dilihat dari segi tujuan dan makna	Wawancara	<ul style="list-style-type: none"> • Wawancara dengan keturunan Teungku Chik di Pasi • Wawancara dengan petani

			pelaksanaan		
--	--	--	-------------	--	--

Lampiran C: Foto Dokumentasi Wawancara dan Observasi



Wawancara langsung dengan Ust. Faisal H. Ilyas selaku keturunan Teungku Chik di Pasi



Wawancara via online dengan Ust. Junaidi Ahmad selaku peminat sejarah dan budaya di Kabupaten Pidie



Foto peneliti ketika mengikuti acara secara langsung



*Tempat penyimpanan mushaf tulis tangan
(Kitab Muqaddam) karya Teungku Chik di Pasi*



Prosesi membaca Al-Qur`an secara serentak



Penggantungan panij di atas pohon



Prosesi makan bersama (kenduri)

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Aban Al-Hafi
Tempat, tanggal lahir : Ulee Tutue Raya, 11 Mei 1999
Jenis Kelamin : Laki-laki
Alamat : Ulee Tutue Raya, Kp. Aree, Kecamatan Delima, Kabupaten Pidie, Aceh.
Domisili : Jalan Tanjung Duren Utara IX, No. 712, RT.2/RW.3, Tanjung Duren Utara, Grogol Petamburan, Jakarta Barat, DKI Jakarta
Email : alhafiaban@gmail.com

Riwayat Pendidikan:

1. S1 Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin dan Filsafat – Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh (2016-2020)
2. MAN 1 Pidie – Aceh (2013-2016)
3. MTsN 1 Pidie – Aceh (2010-2013)
4. MIN 21 Pidie – Aceh (2004-2010)
5. TK Teuku Meuntroe Garot – Aceh (2004)

Riwayat Pekerjaan

1. Rabbanians – sebagai editor, content creator dan admin sosial media (2019-2022)
2. DH Peduli (Non-Governmental Organization) – Ketua Divisi Humas dan Media (2021-2022)

Daftar Karya Tulis Ilmiah

1. *Living Qur`an* tentang Pengamalan Ayat Seribu Dinar pada Pedagang di Pasar Aceh

Daftar Kegiatan Ilmiah

1. Partisipan dalam “International Seminar on Qur`anic Studies” yang diselenggarakan oleh Institut PTIQ Jakarta pada 1-2 Juni 2021
2. Peserta Webinar, Tema: “Pesan Al-Qur`an Bagi Peran Perempuan dalam Keluarga” yang diselenggarakan oleh Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta pada 18 Februari 2021
3. Peserta Kuliah Umum, Tema: “Competing in the Age of Disruption Era; Tantangan PTKIS Berbasis Agama” yang diselenggarakan oleh Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta pada 13 Februari 2021
4. Peserta Kuliah Umum, Tema: “Epistemologi Keilmuan Aswaja: Belajar Kepada “Impersonal Teachers” yang diselenggarakan Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta pada 18 Oktober 2020.

TRANSMISI AYAT AL-QUR`AN DALAM TRADISI MUQADDAM OLEH TEUNGKU CHIK DI PASI KEPADA MASYARAKAT PETANI DI GAMPONG WAIDO, KABUPATEN PIDIE, ACEH

ORIGINALITY REPORT

22% SIMILARITY INDEX	22% INTERNET SOURCES	6% PUBLICATIONS	6% STUDENT PAPERS
--------------------------------	--------------------------------	---------------------------	-----------------------------

PRIMARY SOURCES

1	repository.ptiq.ac.id Internet Source	5%
2	eprints.walisongo.ac.id Internet Source	2%
3	repository.uinjambi.ac.id Internet Source	2%
4	digilib.uin-suka.ac.id Internet Source	1%
5	repository.ar-raniry.ac.id Internet Source	1%
6	ejurnalunsam.id Internet Source	1%
7	repositori.kemdikbud.go.id Internet Source	1%
8	Submitted to UIN Maulana Malik Ibrahim Malang Student Paper	1%
9	etheses.iainkediri.ac.id Internet Source	1%