

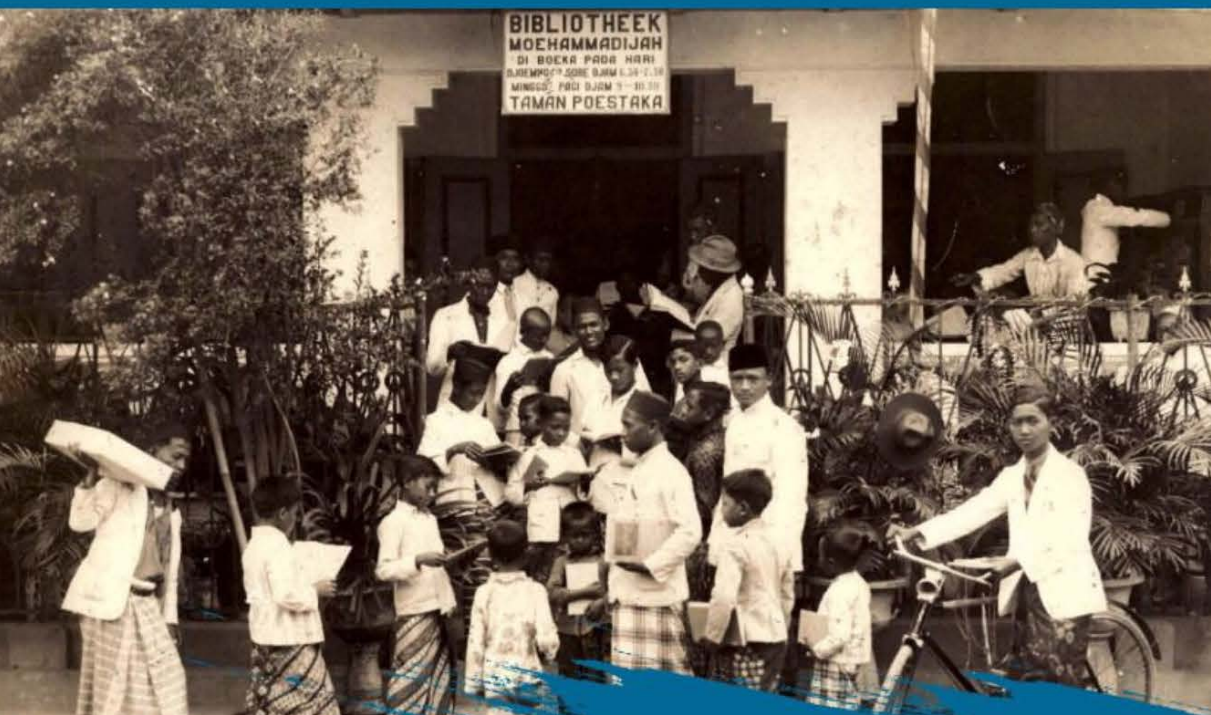
Anang Masduki



NGENGER

**Dari Komunikasi antar Budaya
menuju Transformasi Ideologi**

*Studi Pergerakan Muhammadiyah
di Tempurrejo, Ngawi dan Grogol, Ponorogo tahun 1950-2000*



Prolog : Prof. Dr. Abdul Mu'ti, M.Ed
Sekertaris Umum PP Muhammadiyah

Epilog : Prof. Hyun-Jun Kim, Ph.D
Professor, Department of Cultural Anthropology, Kangwon
National University, South Korea

UAD
PRESS

tidak diperjualbelikan

Anang Masduki



NGÈNGÈR

*dari Komunikasi Antarbudaya Menuju
Transformasi Ideologi*

Studi Pergerakan Muhammadiyah di Tempurrejo (Ngawi)
dan Grogol (Ponorogo) 1950-2000

UAD
PRESS

**Sanksi Pelanggaran Pasal 113
Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014
Tentang Hak Cipta**

1. Setiap orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk penggunaan secara komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 100.000.000 (seratus juta rupiah).
2. Setiap orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk penggunaan secara komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 500.000.000 (lima ratus juta rupiah).
3. Setiap orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk penggunaan secara komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 1000.000.000 (satu miliar rupiah).
4. Setiap orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 4.000.000.000 (empat miliar rupiah).

Anang Masduki



NGÈNGÈR

*dari Komunikasi Antarbudaya Menuju
Transformasi Ideologi*

Studi Pergerakan Muhammadiyah di Tempurrejo (Ngawi)
dan Grogol (Ponorogo) 1950-2000

UAID
PRESS

Ngèngèr: dari Komunikasi Antarbudaya Menuju Transformasi Ideologi

Copyright © 2022 Anang Masduki

ISBN: 978-623-5635-71-2

e-ISBN: 978-623-5635-72-9

16 x 24 cm, xx + 264 hlm

Cetakan Pertama, Desember 2022

Cetakan Kedua, Agustus 2025

Penulis : Anang Masduki

Editor : Budi Asyhari-Afwan, Wulan Cahya Anggraeni

Layout : Dyah Intan P.

Cover : Prayudha

Diterbitkan oleh:

UAD PRESS

(Anggota IKAPI dan APPTI)

Alamat Penerbit:

Kampus II Universitas Ahmad Dahlan

Jl. Pramuka No.42, Sidikan, Umbulharjo, Yogyakarta

Telp. (0274) 563515, Phone (+62) 882 3949 9820

All right reserved. Semua hak cipta © dilindungi undang-undang. Tidak diperkenankan memproduksi ulang atau mengubah dalam bentuk apa pun melalui cara elektronik, mekanis, fotocopy, atau rekaman sebagian atau seluruh buku ini tanpa izin tertulis dari pemilik hak cipta.



Kupersembahkan untukmu
Wikut, Filza, dan Zia



PRAKATA

Alhamdulillah, segala puji hanya untuk Tuhan semesta alam. Dalam kajian akademik, khususnya komunikasi, tidak banyak intelektual yang tertarik meneliti sejarah kebudayaan. Hal ini dapat dimaklumi karena kajian tersebut tidak futuristik dan tidak populer. Namun, sebenarnya mengkaji sejarah dalam bingkai komunikasi sangat penting sebagai bahan refleksi untuk mewujudkan peradaban yang unggul di masa depan. Pendek kata, dari masa lalu kita belajar agar sejarah tidak terulang kembali: andai kata ada sejarah yang kelam, pahit, atau menyedihkan. Selain itu, juga untuk menggali potensi dan nilai-nilai budaya bangsa kita yang tentu sangat banyak, kaya, dan besar. Buku yang hadir di hadapan Anda ini merupakan hasil riset penulis, terkait hubungan tradisi *ngèngèr*, komunikasi antarbudaya, dan transformasi ideologi. Penelitian dilakukan di Dusun Tempurrejo, Desa Banyubiru, Kecamatan Widodaren, Kabupaten Ngawi, Jawa Timur, dan Desa Grogol, Kecamatan Sawoo, Kabupaten Ponorogo, Jawa Timur, tentang fenomena banyaknya anak muda yang berasal dari Ponorogo *ngèngèr* di Ngawi, Jawa Timur, pada tahun 1960-an sampai 1980-an.

Dalam tradisi *ngèngèr*, terjadi benturan kebudayaan. Budaya *priyayi* yang memiliki strata sosial tinggi berhadapan dengan masyarakat dengan strata sosial rendah. Sebuah proses yang tidak mudah bagi pelaku *ngèngèr*: mereka dihadapkan pada tekanan psikologis yang berat. Mereka harus jauh dari keluarga, bertahan dalam tekanan pekerjaan yang berat dan melelahkan, serta tekanan psikologis mengingat asalnya dari golongan tidak mampu. Di sisi lain, anak-anak yang *ngèngèr* tersebut bertemu dengan banyak hal yang baru, baik dalam konteks geografis, sosiologis, maupun budaya. Mereka bertemu dengan keluarga yang baru mereka kenal, cara hidup, dan bermasyarakat yang baru, bahkan juga keadaan lingkungan

yang baru. Mereka diharuskan beradaptasi dan bersosialisasi serta membiasakan diri dengan hal-hal yang baru tersebut. Munculnya *culture shock* atau gegar budaya, yaitu situasi seseorang tertekan, takut, cemas, maupun khawatir karena bertemu dengan sebuah kebudayaan atau situasi yang baru. Budaya feodal “etnosentrisme” masyarakat di tahun 1960-an hingga 1980-an menambah kompleksitas dalam interaksi sosial.

Sebagian isi buku ini pernah dipublikasikan di *Jurnal of Social Studies* yang diterbitkan Universitas Negeri Yogyakarta Vol 17, No 1 (2021) dengan judul “*Ngèngèr Tradition and Ideology Transformation in Inter-Cultural Communication*”. Agar cakupan dan segmen pembaca terkait antropologi komunikasi menjadi semakin luas, maka penulis merasa akan lebih baik jika hasil penelitian tersebut juga dipublikasikan dalam bentuk buku. Dengan berbagai tambahan tulisan, buku ini mencoba ingin mengungkap beberapa hal. *Pertama*, anak-anak yang *ngèngèr* di Ngawi berasal dari Ponorogo tersebut bertahun-tahun ikut orang, tentu ada hal-hal yang membuat mereka merasa nyaman di sana. Tentu ada cara-cara yang mereka lakukan untuk mengatasi *culture shock* dan *etnosentrisme* dari lingkungan sekitar.

Kedua, mengungkap hambatan komunikasi antarbudaya yang dilakukan oleh anak-anak dalam tradisi *ngèngèr* di Ngawi. Kemudian, akan diungkap pula bagaimana mereka mengatasi hambatan-hambatan komunikasi antarbudaya tersebut. *Ketiga*, proses penanaman sebuah “ideologi” Muhammadiyah atau strategi pengaderan yang dilakukan kepada anak-anak yang selama ini mengikuti tradisi *ngèngèr* di Ngawi. Hal ini penting diungkap mengingat di kemudian hari terjadi perubahan ideologi di kalangan anak-anak tersebut. *Keempat*, terjadinya transformasi ideologi. Anak-anak *ngèngèr* semula berideologi NU dan *abangan* kemudian berpindah menjadi Muhammadiyah. Dalam konteks komunikasi antarbudaya, perubahan sikap, perilaku, maupun pandangan ideologi sangat dipengaruhi oleh budaya dan tradisi yang dialaminya, di mana di dalamnya ditemukan sesuatu yang baru, sehingga membuatnya lebih nyaman atau menemukan kecocokan dengan sesuatu yang baru tersebut.

Buku ini merupakan hasil penelitian lima tahun penulis di Ngawi dan Ponorogo. Proses penelitian menggunakan pendekatan kualitatif dengan paradigma fenomenologi. Strategi penelitian dilakukan secara empiris, yang menyelidiki fenomena dalam kehidupan nyata dengan memanfaatkan berbagai sumber bukti, untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan “bagaimana dan mengapa”. Hal ini karena studi dalam situasi ilmiah (*naturalistic inquiry*), menggunakan teknik analisis deduktif, kontak langsung periset dengan objek, prespektifnya holistik dan dinamis, serta periset sebagai instrumen kunci.

Sumber data meliputi orang dan dokumen. Informan dipilih dengan teknik *maximum variance*, yaitu yang mewakili berbagai kategori. Mereka dipilih dari kalangan yang mengetahui, terlibat, dan terkena budaya *ngèngèr*, di antaranya yaitu pelaku tradisi *ngèngèr*, induk semang, tokoh masyarakat Tempurrejo, Ngawi yang mengetahui proses *ngèngèr*, dan pemimpin lembaga tempat pendidikan pelaku *ngèngèr*. Selain itu, juga perlu data-data dalam bentuk dokumen, seperti foto, surat-surat, maupun dokumen lain yang berkaitan dengan *ngèngèr*. Para narasumber digali dengan wawancara mendalam.

Sistematika penulisan buku ini dibagi menjadi tujuh pokok bahasan. Di awal, diulas mengenai tradisi *ngèngèr* dalam komunikasi antarbudaya. Pembahasan awal ini dilakukan untuk mengetahui batasan konsep dan berbagai macam literatur kajian *ngèngèr*. Selanjutnya, kajian sosiologis-antropologis tentang tradisi *ngèngèr* yang meliputi sejarah perguruan Muhammadiyah Tempurrejo, latar belakang terjadinya *ngèngèr*, proses dan aktivitas selama *ngèngèr*. Dalam bab ketiga disampaikan komunikasi antarbudaya yang terjadi, melingkupi *culture shock* dan *etnosentrisme*, serta cara mengatasi hambatan komunikasi antarbudaya. Pokok bahasan selanjutnya adalah tradisi *ngèngèr* dan transformasi ideologi, yang berisi proses kaderisasi “Islam autentik” dan proses terjadinya transformasi ideologi. Selanjutnya, dibahas *ngèngèr* dan perubahan sosial. Di sini, diuraikan mengenai sosiologis-demografis desa asal para pelaku *ngèngèr*, latar belakang para tokoh-tokohnya, dan sejarah berdirinya ranting Muhammadiyah

Grogol. Dalam bab keenam, dijabarkan mengenai paradigma Islam autentik yang membahas dinamika dan dialektika Muhammadiyah di akar rumput. Terakhir, akan dibahas moderasi dan internalisasi Islam autentik.

Penulis merasa bersyukur, di tengah-tengah sedang menyelesaikan disertasi Ph.D. di Shanghai University, masih dapat meluangkan waktu untuk menyelesaikan buku ini. Itu semua tak lepas dari desakan saudara dan kawan-kawan untuk segera menyelesaikannya, agar ada kenang-kenangan terkait tradisi *ngèngèr* di Ngawi, dan siapa tahu bermanfaat sebagai tambahan wawasan. Semenjak sebelum pandemik Covid-19 melanda, setiap empat bulan sekali kampus memberikan libur semester selama dua bulan. Waktu itu digunakan penulis untuk berkumpul keluarga, serta mengumpulkan dan menggali data.

Penulis menyampaikan terima kasih atas dukungan pendanaan dari Majelis Diktilitbang PP Muhammadiyah dan Direktorat DRPM Kemristek Dikti, sehingga penelitian di Ponorogo dan Ngawi serta Sragen dapat terlaksana. Begitu juga penulis mengucapkan terima kasih kepada Universitas Ahmad Dahlan sebagai institusi penulis bernaung yang begitu kuat mendorong proses dan iklim akademik. Tak lupa penulis mengucapkan terima kasih kepada Mas Fajar Dwi Putra (Dwipa) dan Mas Gibran Pratishara sebagai *partner* penelitian. Bahkan, Mas Dwipa memberikan beberapa coretan sebagai tambahan analisis. Kepada para penulis catatan endorsemen buku ini, Prof Munir Mulkhan, Uda Jumaldi Alfi, dan Mas Puthut EA yang di tengah-tengah kesibukan mereka masih menyempatkan untuk membaca dan memberikan catatan, sungguh penulis sangat menghaturkan rasa terima kasih. Juga kepada narasumber Pak Suparni, Pak Marwanto, Pak Sudiono, Pak Murodi, Pak Amat, Pak Maskur, Bu Anwar, Pak Delan, Pak Suroso, Kang Mufit, Pak Mesradi, Pak Misnu, Lik Arifin Thoha, Imam Kurdi, Pak Sugeng Anwar, Lik Etik Ernawati, Mas Tsalis Rifai, Mas Munajat, Pak Sugiman, Mbak Iswahyuni, Yazid Fanani, Wahyu Hidayat, Daris Wuadi, dan masih banyak lagi pihak yang telah memberikan informasi, penulis ucapkan terima kasih. Pe-

nulis juga sangat berterima kasih kepada Sekum PP Muhammadiyah, Prof. Abdul Mu'ti, dan Indonesianis asal Kangwon University, Korea, Prof. Hyun Jun Kim, yang di tengah kesibukannya, beliau berdua berkenan memberikan prolog dan epilog pada buku yang sederhana ini. Teriring doa kebaikan dan kesehatan, terima kasih kepada siapapun yang membantu terbitnya buku ini.

Spesial untuk Om Bud, di tengah-tengah kesibukan sebagai peneliti dan editor penerbit terkenal yang senantiasa siap sedia menemani diskusi sambil ngopi. Begitu juga Hatib beserta staf UAD Press yang berkenan menerbitkannya. Angkat topi dan *special thanks to* istriku, Wikut Deniarti, yang dengan sabar mengasuh anak di Purbalingga, LDR dengan suami yang tinggal di Yogyakarta dan juga selama ditinggal studi di Shanghai. Buku ini kupersembahkan untukmu dan kedua buah hati kita: Filza dan Zia, senyum mereka yang menambah semangat menulis. Terima kasih juga buat ibunda tercinta (ibu yang penuh kesabaran), kakak dan adikku di kampung. Alhamdulillah selalu *guyub rukun*, walaupun *ra mangan seringlah kumpul*.

Semoga buku ini bermanfaat untuk semua yang mencintai kebhinekaan dan mendambakan kedamaian dalam bingkai Indonesia Berkemajuan. Amin.

KATA PENGANTAR

Ini bukan laporan yang mudah dipahami karena tema yang diusung bukan perkara gampang. Dinamika transformasi “ideologi” dari –angaplah mereka yang punya kultur NU– menjadi penganut Muhammadiyah di sebuah wilayah. Hubungan Muhammadiyah-NU memiliki dinamika tersendiri yang sangat kompleks dan dinamis. Bahkan, baik Muhammadiyah maupun NU itu sendiri, juga tidak pernah monolitik. Spektrum Muhammadiyah sedemikian luas, termasuk juga spektrum NU.

Bapak saya adalah salah satu pegiat organisasi Muhammadiyah di kampung saya, tetapi beliau hidup dalam kultur NU. Beliau bersama beberapa temannya mengembangkan Muhammadiyah dan saya kira cukup berhasil. Namun, di sisi lain, hubungan dengan kaum nahdliyin juga sangat erat. Misalnya, saat bapak saya mengimami shalat Shubuh di masjid Jami’ (yang hampir semua jamaahnya kaum nahdliyin) pasti memakai doa *qunut* yang biasanya dianggap tidak lazim bagi orang Muhammadiyah. Bapak saya juga rajin bahkan sangat aktif ikut *Yasinan*. Ketika istrinya (ibu saya) meninggal dunia, keluarga kami mengadakan ritual keagamaan yang “sangat NU”. Ada peringatan 7 hari, 40 hari, 100 hari, *mendhak* pertama (satu tahun), dan baru saja kami memperingati *mendhak* kedua (dua tahun) meninggalnya ibu. Kelak, *insyallah* juga akan diperingati 1.000 hari wafatnya ibu. Dalam pelaksanaannya, tidak ada yang tegang. Bapak melaksanakannya seperti memang begitulah seharusnya. Padahal, jika dibaca dari kacamata formal penganut Muhammadiyah, itu hal yang cukup aneh.

Di kampung saya, juga ada banyak orang nahdliyin yang bekerja di lembaga Muhammadiyah. Bahkan banyak dari mereka yang merupakan anak dari Kiai kampung. Akan tetapi, apakah mereka kemudian secara

otomatis menjadi Muhammadiyah? Di sinilah persoalannya. Frasa “menjadi Muhammadiyah” rasanya tidak begitu relevan pada banyak hal. Berkerja di lembaga Muhammadiyah, baik di bidang pendidikan, kesehatan, maupun perbankan, tidak kemudian benar-benar membuat mereka menjadi Muhammadiyah. Bukan karena mereka tidak mau, tetapi karena, bagi mereka, dalam praktik kehidupan keagamaan, ternyata tidak ada beda antara Muhammadiyah dan NU. Dengan begitu, Muhammadiyah dianggap sebagai sebuah “organisasi keagamaan”, yang tidak mensyaratkan perlu mengubah cara beribadah. Dan bagi orang seperti bapak saya, Muhammadiyah dianggap semata sebagai “alat” untuk berjuang di berbagai bidang yang sanggup dikerjakannya, tidak ada urusannya dengan ritual keagamaan.

Tentu saja, apa yang saya amati dan yang saya alami tidak dan belum tentu sama dengan yang terjadi di tempat lain, termasuk dalam hasil penelitian ini, walaupun di beberapa hal, misalnya, ada kemiripan. Ke depan, saya kira, Muhammadiyah dan NU akan makin “dekat” dalam konteks ritual keagamaan. Dua lembaga keagamaan terbesar di Indonesia ini kelak hanya dibedakan dari corak dan langgam berorganisasinya. Bagaimanapun, Muhammadiyah memang lebih punya pengalaman yang panjang dalam mengelola ribuan lembaga dan dijalankan dengan “profesional”. Tentu itu hanya dugaan saya yang tidak didasari atas riset yang serius.

Penelitian ini sangat berguna karena setidaknya memperlihatkan apa yang disebut “transformasi ideologi” bukan perkara yang *saklek*, tetapi sekaligus memberi kita satu informasi yang menarik, yang mungkin tidak terjadi di daerah lain. Dengan begitu, karya ini melengkapi banyak karya lain, sehingga cakrawala pengetahuan kita atas relasi Muhammadiyah-NU menjadi lebih kaya lagi.

Puthut EA

Penulis dan Kepala Suku Mojok

DAFTAR ISI

PRAKATA.....	vii
KATA PENGANTAR	xiii
DAFTAR ISI.....	xv
DAFTAR GAMBAR	xvii
PROLOG	1
PENDAHULUAN	5
 TRADISI NGÈNGÈR DALAM KOMUNIKASI ANTARBUDAYA.....	15
A.Tradisi Ngèngèr	22
B.Komunikasi Antarbudaya.....	27
C.Kajian Seputar Ngèngèr	29
 SOSIOLOGIS-ANTROPOLOGIS TRADISI NGÈNGÈR DI NGAWI.....	33
A.Sejarah Perguruan Muhammadiyah Tempurrejo	33
B.Latar Belakang Pemuda Grogol sebelum Ngèngèr	48
C.Proses Terjadinya Ngèngèr.....	63
D.Aktivitas Selama Ngèngèr.....	68
 KOMUNIKASI ANTARBUDAYA DALAM TRADISI NGÈNGÈR.....	75
A.Culture Shock dan Etnosentrisme.....	75
B.Culture Shock Selama Ngèngèr	79
C.Etnosentrisme Selama Ngèngèr	84
D.Ngèngèr dan Mengatasi Hambatan Komunikasi	94
 TRADISI NGÈNGÈR DAN TRANSFORMASI IDEOLOGI.....	101
A.Transformasi Ideologi.....	101
B.Kaderisasi Islam Autentik saat Ngèngèr	111
C.Proses Transformasi Ideologi	123

NGÈNGÈR DAN PERUBAHAN SOSIAL	131
A.Kilas Sosiologis dan Demografis Desa Grogol	134
B.Biografi Tokoh Muhammadiyah Grogol, Ponorogo Generasi Awal.....	144
C.Sejarah Berdirinya Ranting Muhammadiyah Desa Grogol.	157
 PARADIGMA ISLAM AUTENTIK A LA MUHAMMADIYAH GROGOL	 165
A. Agama dalam Pandangan “Kaum Alit”	172
B.Dinamika Elit Muhammadiyah	184
C.Paradigma Islam Autentik a la Muhammadiyah Grogol.....	191
 MODERASI DAN INTERNALISASI “ISLAM AUTENTIK”	 201
A. Moderasi Islam Autentik.....	201
B.Internalisasi Purifikasi Islam Autentik	228
C.Modifikasi Praktik Purifikasi	236
 PENUTUP	 243
DAFTAR PUSTAKA	247
EPILOG	263
GLOSARIUM.....	280
INDEKS	286

DAFTAR GAMBAR

Gambar 1. Perbedaan Muhammadiyah dengan Salafi dan Wahabi (Suaramuhammadiyah, 2021).....	20
Gambar 2. Peta Desa Banyubiru, Lokasi Dusun Tempurrejo Berada di Google Maps	34
Gambar 3. Sungai Tempat Para Pemuda yang Ngèngèr Mencari Ikan untuk Lauk serta Tempat Warga Tempurrejo Menggantungkan Pengairan untuk Mengairi Sawah dan Ladang.....	35
Gambar 4. Area Persawahan Milik Warga Tempurrejo yang Terletak di Sebelah Selatan Perkampungan. Tampak dari Jauh Gunung Lawu	35
Gambar 5. Asrama Putri Pondok Kulon.....	36
Gambar 6. Asrama Putra Pondok Kulon	37
Gambar 7. Buku Rapor dan Ijazah Madrasah Diniyah Muhammadiyah Tempurrejo Milik Asma'un Tertulis Tahun Pertama Dia Masuk 1967	38
Gambar 8. Masjid Pondok yang Berhadapan dengan Asrama Putra	39
Gambar 9. Gedung TK ABA dan Gedung MI Bersebelahan dengan Aula di Perguruan Muhammadiyah Tempurrejo.....	44
Gambar 10. Foto Mbah Amat (Rahmat) Saat Wawancara dengan Penulis	51
Gambar 11. Dari Kiri Moh Mesir, Moh Sidiq, dan Murodi	55
Gambar 12. Makam di Gedong Desa Grogol, Tempat yang Dianggap Keramat dan Angker.....	61
Gambar 13. Peneliti Bersama Maskur, Tokoh Muhammadiyah Tempurrejo.....	65
Gambar 14. Rumah Sederhana Kiai Maskur yang Berada di Sebelah Utara Masjid Pondok dan Asrama Putra.....	65

Gambar 15. Lumbung Milik Kiai Moh Anwar, Tempat Menyimpan Hasil Panen Biasanya Padi dan Palawija	71
Gambar 16. Rumah Kiai Moh Anwar Sebagai Lokasi Ngèngèr Masih Asli	72
Gambar 17. Salah Satu Sudut Rumah Lokasi Pemuda Grogol Ngèngèr. Rumah Milik Kiai Moh Anwar	73
Gambar 18. Kiai Maskur dan Kondisi Rumahnya yang Mengambarkan Kesederhanaan dan Kesahajaan Hidupnya.....	73
Gambar 19. Foto Peneliti, Bu Anwar, Beserta Anak Laki-Lakinya Bernama Sugeng dan Menantunya.....	113
Gambar 20. Kompleks Perguruan Muhammadiyah Tahun 2018	119
Gambar 21. Aula Perguruan Muhammadiyah Tempurrejo Tahun 2018.....	120
Gambar 22. Kiai Delan yang Merupakan Guru di Tempurrejo	127
Gambar 23. MTs Muhammadiyah 10 Grogol, Ponorogo.....	133
Gambar 24. Peta Desa Grogol dan Jaraknya dengan Kota Ponorogo di Google Maps.....	135
Gambar 25. Foto Asma'un Saat Masih Muda, dan Foto Asma'un Beserta Istri (Kuswartini) Saat Naik Haji Tahun 2000.....	145
Gambar 26. Rumah Asma'un yang Sekarang Ditinggali oleh Istrinya, Hj Kuswarti, dan Anak Bungsunya, Yazid Fanani.....	146
Gambar 27. Swalayan Surya yang Dikelola oleh PCM Sawoo.....	147
Gambar 28. Suparni dan Kediannya.....	149
Gambar 29. Para Guru MTs Muhammadiyah 10 Tahun 2010 (Tampak Sudiyono Berdiri No. 4 dari Kanan)	150
Gambar 30. Masjid Atholabi Hasil Renovasi Tahun 2010 yang Bersebelahan dengan Rumah Askiram atau Kiai Askiram. Rumah Kiai Askiram Direnovasi oleh Anaknya, Sedangkan Rumah Aslinya Masih Ada Sampai Sekarang (Tidak Terlihat Jelas).....	158
Gambar 31. Penampilan Kesenian Tari Saat Purna Siswa	162
Gambar 32. TK ABA Kalisobo, Desa Grogol.....	163
Gambar 33. Brosur Penerimaan Siswa Baru MTs Muhammadiyah 10 Grogol.....	164

Gambar 34. SK PNS Salah Satu Pelaku Ngengèr yang Diangkat Tahun 1968 dengan Gaji Rp. 400,-	198
Gambar 35. Aula Majelis Ta'lim yang Diasuh Mufit dan Rumah Askiram yang Masih Asli	212
Gambar 36. Langgar Dua Lantai yang Didirikan Haryadi di Depan Rumah Orang Tua Wati.....	215
Gambar 37. Masjid Al Munodo dan SMP Ma'arif 9 di Karangjati, Grogol	219
Gambar 38. Gedung MI Nurul Huda dan Foto Saat Serah Terima Kepala Sekolah MI Nurul Huda, Sudiono (No 2 dari Kiri), Suparni (Tengah), Misradi (Kedua dari Kanan), dan Moh Anwar Paling Kanan (Kepala MI yang Baru)	220
Gambar 39. Gedung MTs Al Madani Dua Lantai, di Depan nya Gedung MI Nurul Huda.....	222
Gambar 40. Gedung Panti Asuhan yang Didirikan Dullah dengan Nama Ali Mutu	223
Gambar 41. Pawai yang Diadakan dalam Rangka Bersih Desa Grogol. MTs Muhammadiyah 10 Menampilkan Kesenian Reog Ponorogo.....	246



PROLOG



Membuang Titik Pisah, Mencari Titik Temu Kaum Modernis dan Tradisionalis

Prof. Dr. Abdul Mu'ti, M.Ed.

Sekretaris Umum PP Muhammadiyah

Judul di atas sebagai penegasan bahwa dalam Muhammadiyah dan NU ada sintesa, sebagaimana tertulis dalam buku ini. Banyak orang mengira bahwa Muhammadiyah dan NU merupakan dua ormas yang saling bertentangan. Satu pihak “dimaknai” sebagai gerakan purifikasi dan modernis. Lain pihak “dianggap” meneguhkan tradisi dan tradisionalis. Tidak salah memang, tetapi juga tidak sepenuhnya benar.

Transformasi (seperti yang diulas di sini), senantiasa menghadirkan serangkaian catatan tentang ketidaksepakatan proses epistemik karena transformasi adalah pengalaman yang melibatkan psikososial dalam diri dan masyarakat. Sulit untuk membandingkan, apakah seseorang berada dalam posisi epistemik yang lebih baik pascatransformasi.

Transformasi, dalam pandangan intelektual Barat, jarang merupakan hasil dari proses keputusan rasional, tetapi hasil dari faktor-faktor penyebab, seperti preferensi sosiologis masyarakat, pemaknaan terhadap budaya dan tradisi, serta proses dialektik dalam diri pribadi. Hal ini mirip yang terjadi pada Agustinus, dapat kita lihat dalam *De Utilitate Credendi*, misalnya, di situ terdapat sebuah kalimat “Ketika saya berangkat dari Anda

melintasi laut, saya sudah berada dalam keraguan yang serius; apa yang harus saya pegang; apa aku harus menyerah? Memang keragu-raguan saya semakin besar dari hari ke hari sejak saya mendengar Faustus yang terkenal.”

Sebagian besar kasus transformasi disebabkan oleh kekuatan yang muncul dari tradisi yang diwariskan oleh orang tua atau lingkungan sosial. Mengingat bahwa kepercayaan pada diri sendiri dan kepercayaan pada lingkungan sosial itu berharga untuk alasan epistemik dan nonepistemik. Tidak salah untuk memberikan bobot *prima facie* pada keyakinan baru seorang teman, jika seseorang melihat teman ini sebagai rekan epistemik sebelum transformasi. Argumen dan dialog rasional, seperti yang diilustrasikan oleh Agustinus, dapat memainkan peran penting dalam mengevaluasi ketidaksepakatan lingkungan sosial yang disebabkan oleh efek transformasi. Ini tidak hanya membantu seseorang untuk mengevaluasi secara kritis pilihan ideologis mereka, tetapi juga memungkinkan orang yang bertransformasi untuk secara kritis merenungkan dirinya sendiri (De Cruz, 2018).

Dalam buku yang ditulis Fadmi Sustiwi dengan judul *Din Syamsuddin: dari Sumbawa untuk Dunia*, yang diterbitkan Mizan tahun 2017, diceritakan bahwa Din Syamsuddin mengalami pergulatan batin sebelum memutuskan pindah ideologi dari NU ke Muhammadiyah. Din merupakan aktivis pelajar NU dan dikader untuk menjadi elit pimpinan NU. Transformasi ideologi Din Syamsuddin dimulai dari pendidikan Pondok Modern Darussalam Gontor, kemudian dipertajam saat kuliah sarjana di UIN Ciputat. Di sana, Din Syamsuddin memilih organisasi mahasiswa yang berafiliasi dengan Muhammadiyah, yaitu IMM. Kalimat yang dilontarkan Din Syamsuddin untuk menggambarkan pergulatan pemikirannya sehingga terjadi transformasi ideologi adalah, “Jadi keikutsertaan saya dalam berorganisasi di Muhammadiyah bukan karena ikut-ikutan. Itu pakai pergulatan pemikiran yang tidak mudah, bahkan keras (Sustiwi, 2017).” Dari ilustrasi transformasi tersebut akan selalu membawa pada pengumpulan pemikiran dan berujung adanya konsekuensi.

Sebagian intelektual menganggap Muhammadiyah tidak menjadi magnet penelitian, setidaknya karena beberapa hal. *Pertama*, tidak banyak dinamika di dalamnya, organisasi yang tenang, manajemen rapi, tidak gaduh, dan lain-lain. *Kedua*, menjaga jarak dengan kekuasaan. Implementasinya adalah menjaga jarak yang sama dengan semua instrumen politik. Namun, Muhammadiyah tetap berpolitik. Politikanya adalah politik kebangsaan. Walaupun konsep ini sebenarnya tetap perlu digali lebih jauh oleh para Muhammadiyahis agar lebih sistematis dan aplikatif karena terminologi politik kebangsaan masih dianggap rancu dan utopis bagi sebagian orang. Minat Indonesianis dalam meneliti sepak terjang Muhammadiyah yang dirasakan kurang menarik, padahal banyak sisi lain yang perlu diungkap. Seperti buku hasil penelitian yang ada di tangan Anda saat ini, merupakan sisi lain dari bentuk Muhammadiyah dengan segala macam dialektika dan diskursus di dalamnya.

Tidak banyak studi sejarah dilakukan dengan pendekatan komunikasi, melainkan kebanyakan antropologi, seperti yang dilakukan Mukti Ali dengan "*The Muhammadiyah Movement: A Bibliographical Introduction*", kemudian Alfian dengan "*Muhammadiyah: the Political Behavior of a Muslim Modernist Organization under Dutch Colonialism*", Mitsuo Nakamura dengan "*The Crescent Arises over the Banyan Tree*", dan James Peacock dengan "*Purifying the Faith: the Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam*". Selain antropologi, pendekatan yang biasa digunakan adalah sosiologi, seperti penelitian Deliar Noer dengan tema "*The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942*", kemudian Abdul Munir Mul Khan dengan "*Islam Murni di Kalangan Petani*", Najib Burhani dengan "*Muhammadiyah Jawa*", serta Ahmad Jainuri dengan "*The Formation of the Muhammadiyah Ideology 1912- 1942*". Mayoritas buku antropologi sejarah, termasuk yang mengambil objek kajian organisasi Muhammadiyah, berasal dari hasil penelitian studi mereka, baik magister atau doktoral. Namun, buku yang Anda baca ini bukan hasil penelitian untuk disertasi atau pun tesis. Di sisi lain, penulis bukan orang sosiologi atau antropologi, tetapi komunikasi.

Proses perubahan ideologi di Ngawi berjalan senyap, tanpa kekerasan dan tindakan intoleran. Proses transformasi tersebut mengikuti paradigma klasik yang memadukan emosional dan relasional. Oleh karena itu, perlu kenyamanan psikologis (Sandage & Moe, 2012). Masalah sinkertisme di sebagian daerah masih sensitif. Maka, Muhammadiyah di pedesaan perlu cerdas dan mencari cara pendekatan sendiri dalam dakwah Muhammadiyah, seperti di Ngawi dan Ponorogo. Jika tidak, maka toleransi akan jadi mitos.

Strategi dakwah yang dijalankan di Grogol mencerminkan sikap moderasi beragama yang baik. Produknya, muncul terminologi *antipatif*, *adaptif*, dan *selektif* dalam strategi dakwah. Berawal dari proses tersebut, kemudian terjadi modifikasi praktik keagamaan di masyarakat. Muhammadiyah sebagai gerakan dakwah purifikasi dan tajdid tidak anti kebudayaan. Sebagaimana digambarkan di Grogol, terjadi sintesa dan simbiosis mutualisme antara modernitas dan tradisi. Dalam istilah buku ini adalah “Islam autentik”.

Muhammadiyah bukan organisasi yang sempurna, tetapi terus belajar untuk menjadi lebih baik. Penulis sebagai orang dalam, cukup berani memberikan autokritik demi kebaikan Persyarikatan dan masyarakat pada umumnya. Sebagaimana tulisan ini, juga perlu autokritik, karena ditulis oleh aktivis Muhammadiyah, walaupun memiliki latar belakang pendidikan dasar tradisi NU di Ponorogo.



PENDAHULUAN

Agama dan ideologi merupakan dua istilah yang membingungkan, bahkan tidak sedikit yang menganggap agama adalah sebuah ideologi. Agama merupakan keyakinan dan keimanan pada sesuatu yang transenden, yang mengendalikan kehidupan manusia (Harari, 2015). Agama memiliki keterkaitan yang sangat erat dengan akidah, ibadah, dan syariah: akidah merupakan pokok keimanan; ibadah adalah ritual keagamaan; dan syariah adalah seperangkat aturan untuk manusia, sedangkan ideologi berkaitan dengan sistem gagasan berdasarkan konstruksi teoritik manusia. Agama mengatur jalan kehidupan manusia berasal dari teks-teks kitab suci. Dari kitab suci itulah muncul nilai-nilai, sedangkan ideologi adalah sebuah gerakan yang bersumber dari nilai-nilai, baik itu nilai yang berasal dari teks agama maupun ciptaan manusia sendiri (Masroer Ch, 2015). Dalam Islam, agama adalah jalan hidup manusia. Agama adalah

pedoman untuk menuntun hidup manusia agar menjadi lebih baik dalam mengelola alam semesta ciptaan Tuhan. Sedangkan ideologi bukan jalan hidup, tetapi pokok-pokok sistem untuk mencapai tujuan, termasuk tujuan yang ada dalam agama, sehingga ideologi lebih sering dikonotasikan sebagai kepentingan politik dan kekuasaan (Freedon, 2006). Maka sering muncul terminologi “ideologi politik Islam”.

Oleh karena memiliki sifat transendental, agama lebih sulit beradaptasi dengan perubahan sosial bila dibandingkan dengan ideologi. Sulit rasanya untuk melaksanakan reformasi agama, ini disebabkan besarnya dogma yang berlaku. Sedangkan ideologi lebih fleksibel. Di sisi lain, ideologi sangat mungkin tidak didasarkan dari satu otoritas. Ia dapat diambil dari rangkaian historisitas budaya yang melingkupinya, sehingga berbagai macam agama dapat diambil nilainya kemudian dirangkai menjadi sebuah sistem nilai baru untuk mewujudkan tatanan sosial politik. Ideologi dan agama tidak berhenti pada wilayah ide saja, keduanya memiliki implikasi gerakan sosial. Agama memiliki ritual dan termanifestasikan dalam gerakan sosial. Sedangkan ideologi hanya memiliki gerakan sosial. Titik perbedaan signifikan antara ideologi dan agama adalah diskursus mengenai kehidupan setelah kematian (Rahmat, 2009).

Manusia hidup senantiasa dipengaruhi oleh berbagai macam kondisi, baik itu sosial, budaya, tradisi, pengalaman spiritual, maupun tingkat pemahaman keilmuannya. Hal ini tidak jarang membuat seseorang mengalami transformasi, baik itu transformasi agama, ideologi, dan budaya. Bahkan, sekelompok masyarakat juga dapat mengalami transformasi sistem sosial yang baru. Literatur Islam 1.400 tahun lalu menceritakan seorang tokoh yang bernama Umar Bin Khattab. Dalam sebuah riwayat, dijelaskan bahwa Umar merasa tersentuh hatinya ketika mendengar adik perempuannya membaca kitab suci Al-Qur'an. Sebelumnya, Umar adalah sosok yang paling depan dalam menggalang permusuhan terhadap ajaran Islam yang dibawa Muhammad. Namun, kemudian berubah menjadi orang yang terdepan dalam menggalang dukungan terhadap ajaran yang dibawa Muhammad. Selain kisah sekilas di atas, dalam film *The*

Mission, di mana budak Mendoza menjadi misionaris Jesuit yang tulus. Ia bersama orang Indian Guaraní lainnya berubah menjadi penganut Kristen. Orang-orang yang beralih menuju kesalehan sangat bersemangat dalam mengimplementasikan ajaran agama. Melalui kata-kata dan tindakan mereka, anggota yang kurang taat pada agama mereka sendiri memperoleh pencerahan intensif untuk menjadi sadar dan mengindahkan prinsip-prinsip reformasi agama. Sekarang, mereka mengabdikan diri pada apa yang mereka anggap sebagai iman yang murni, sehingga harus diperjuangkan.

Sebuah penelitian di Australia mengkaji pengalaman masuk Islam di kalangan perempuan Australia. Proses perpindahan menjadi Muslim terjadi di tengah polemik dan perdebatan seperti “Islam versus Barat”, kemudian citra perempuan Muslim yang tertindas, terbelakang, lemah, dan bodoh. Diskursus yang muncul dalam perjalanan mualaf wanita Muslim Australia di Melbourne, di antaranya isu-isu mengenai transformasi pada politik identitas, dan dimensi individu maupun sosial mereka. Penyebab perpindahan agama dalam penelitian itu beraneka macam: mulai dari interaksi dengan masyarakat Muslim lain, membaca artikel surat kabar, atau memperoleh pasangan Muslim sudah cukup untuk memicu minat mengenal Islam. Setelah masuk Islam, proses sosial menjadi anggota umat Islam menjadi sumber kenyamanan sekaligus menghadirkan tantangan bagi umat Islam baru yang harus beradaptasi dengan budaya dan tradisi Islam. Secara signifikan, tantangan yang dihadapi oleh beberapa wanita yang menganut agama Islam lebih berkaitan dengan aspek sosial budaya kehidupan. Namun, seiring berjalannya waktu, banyak keluarga dapat menerima dan menyambut keputusan anggota keluarga mereka untuk pindah agama. Perubahan tersebut pada akhirnya akan membantu menghilangkan kesalahpahaman bahwa umat Islam dikonotasikan sebagai “teroris”, “wanita tertindas”, atau “anti modernitas” (Boz, 2012).

Proses transformasi agama adalah proses sosial dan juga pengalaman yang mendalam, sangat pribadi, dan intim. Keputusan untuk masuk Islam bervariasi dari keyakinan yang mengakar dalam keadilan sosial hing-

ga keinginan untuk lebih memahami agama lain. Secara signifikan, seseorang tidak harus dalam pencarian spiritual untuk membuat keputusan berpindah agama. Orang yang berpindah agama, sangat mungkin akan kembali ke agama asalnya, pindah lagi ke agama lain, atau menciptakan pemahaman agama yang berbeda dengan pemahaman orang-orang kebanyakan. Menurut Rambo dkk (2014), perubahan keyakinan dan praktik keagamaan dari waktu ke waktu terjadi melalui proses *akulturasi*, *adhesi* atau *hibriditas*, *sinkretisme*, dan *transformasi*. *Akulturasi* adalah ketika perubahan agama menyertai penggabungan suatu identitas antara sebelum dan sesudah perubahan. *Adhesi* atau *hibriditas* adalah ketika orang atau kelompok mengadopsi keyakinan dan praktik baru di samping yang lama. *Sinkretisme* terjadi ketika para mualaf mendamaikan atau memadukan keyakinan dan praktik lama dan baru untuk menciptakan sintesis agama baru. *Transformasi* merupakan usaha untuk sepenuhnya menggantikan yang lama dengan yang baru. Transformasi juga disertai dengan konversi ruang-ruang yang sakral dan transenden.

Salah satu dari empat proses tersebut diilustrasikan oleh sekelompok orang Yahudi dan keturunan mereka yang masuk Islam di Kesultanan Utsmaniyah, Turki, pada abad ketujuh belas. Komunitas besar orang Yahudi kemudian berakulturasi dengan masyarakat Utsmaniyah. Para intelektual bahkan sudah berbicara tentang simbiosis Yahudi dan Muslim itu. Efek simbiosis tersebut, budaya, tradisi, dan adat istiadat sulit untuk dibedakan antara Yahudi dan Muslim, meskipun perbedaan agamanya jelas. Para agen transformasi dan mualaf dapat memiliki tujuan dan pemahaman yang sangat berbeda tentang perubahan agama. Para mualaf membentuk agama mereka berdasarkan interpretasi mereka sendiri. Pemurnian akidah dalam masyarakat pun tidak akan pernah benar-benar berhasil karena gerakan pemurnian pasti menghasilkan hibrida baru. Akhir abad ketujuh belas, penafsiran Utsmaniyah tentang Islam, misalnya, mengutuk setiap bentuk rekonsiliasi atau peleburan berbagai keyakinan dan praktik keagamaan. Namun, terlepas dari tujuan para reformis agama, salah satu konsekuensi transformasi yang mungkin paling berta-

han lama adalah terciptanya komunitas keturunan orang Kristen dan Yahudi abad ketujuh belas yang masuk Islam (Don-Yehiya, 2015).

Dalam Islam sendiri, sering muncul terminologi *hijrah*. Diambil dari spirit hijrah Nabi dari Makkah ke Madinah. Banyak orang beragama Islam selama ini merasa belum baik, belum sempurna, dan penuh dosa, sehingga Islamnya tidak sah atau belum *kaffah*, maka diperlukan *hijrah*, yaitu menjadi Muslim yang lebih baik. Sayangnya, hijrah tersebut sebagian berujung pada radikalisme dan ekstremisme (Mura, 2015). Paling *soft* adalah hijrah menjadi eksklusif, sehingga perlu adanya *baiat* dan memunculkan sikap *sektarianisme*, di mana kelompok lain walaupun satu agama jika tidak termasuk *firqah*-nya, maka dianggap ingkar atau kafir.

Terminologi *hijrah* ini banyak berkembang di kalangan artis. Dunia *entertainment* yang serba glamor dan hedonis dianggap sebagai ruang penuh dengan kemaksiatan. Memang banyak kasus artis yang terjerat narkoba, pergaulan bebas, terjerumus pada dunia malam. Akibatnya, perceraian dan gonta-ganti pasangan dianggap lumrah. Sehingga, ketika sebagian artis mendalami agama dan melakukan *hijrah*, mereka mendefinisikan perilaku kesalehan dan Islam *kaffah* dengan meninggalkan dunia keartisannya. Kemudian, sedikit-sedikit terlontar kalimat *thayyibah*, pakaian berubah menjadi gamis dan celana cingkrang, yang perempuan memakai cadar. Jidat pun hitam dengan janggut yang terurai panjang. Untuk menjadi Islam secara mendalam sebenarnya tidak lantas harus menutup diri dengan meninggalkan dunia *entertainment*. Justru dunia itu, yang dianggap sebagai ladang “kemaksiatan” harus dimasuki oleh mereka yang tercerahkan untuk memberi penyadaran. Artis yang telah hijrah justru harus mengambil peran pada dunia mereka. Apalagi mereka memiliki popularitas dan sebagai *public figure*. Tentu akan memberi pengaruh yang signifikan. Selain itu, untuk menjadi muslim yang lebih baik secara substansial, tentu tidak diukur dengan cara berpakaian secara artifisial. Berapa pun lapis pakaian yang menutupi badan, tetapi jika perilakunya tidak menunjukkan perikemanusiaan dan perikeadilan, justru akan semakin menjadi sorotan publik. Maka, tidak heran jika banyak ucapan, “Lihat

itu, pakai jilbab panjang, janggut panjang, jidat hitam, tapi tidak peduli pada orang lain.” Hal ini bukan berarti lantas pakaian dianggap remeh temeh atau tidak diperhatikan. Penting melihat falsafah Jawa, “*ajining raga ana ing busana, ajining diri ana ing lathi*”. Harga diri seseorang ditentukan dari ucapan dan pakaiannya.

Ujungnya, terminologi *jihad* juga bergeser dari yang semula sungguh-sungguh dalam menjalankan agama Islam, mencari kebenaran dengan ilmu pengetahuan, berubah menjadi jihad dengan kekerasan untuk melemparkan orang lain yang berbeda (Hassan, 2016). Jihad pada awalnya adalah sebuah cara untuk membersihkan *adhesi* dan *sinkretisme* dalam tubuh Islam (Rambo et al., 2014). Setiap organisasi jihad mengambil bentuk hierarki: dimulai dengan perjalanan intelektual dan kemudian bertransformasi menjadi sekelompok ahli teori yang percaya pada ide-ide kekerasan dan ekstremisme. Kemudian, muncul peran ideolog jihadis yang mengambil tugas rekrutmen intelektual untuk menjelaskan perluasan kelompok-kelompok ini dalam melintasi ruang dan komunitas, sehingga setiap organisasi jihadis memiliki doktrin, yaitu berjuang untuk jalan Tuhan dan hidup di jalan yang ditentukan Tuhan. Percaya pada janji kemenangan dengan menjadi martir agama, keyakinan pada kelompok, bukan simbol. Akhirnya, muncul intelektual teoretik yang bertujuan merekrut dan memberikan dukungan kepada organisasi (Hassan, 2016). Dalam praktiknya, bentuk dan transformasi ideologi bermacam-macam. Hal ini tentu tidak lepas dari latar belakang yang mengiringinya.

Paradigma penelitian klasik dan kontemporer tentang transformasi diuraikan dengan baik oleh Hood, Hill, dan Spilka. Paradigma klasik fokus pada perubahan ideologi yang dramatis dari subjek pasif kemudian di-transformasikan melalui proses emosional saat masih muda. Masa muda adalah identik dengan masa-masa dalam proses pencarian jati diri. Dalam kasus umat Kristiani, pertobatan Rasul Paulus dalam perjalanan ke Damaskus dipandang sebagai pertobatan prototipikal sebagai persepsi atas penyelesaian krisis dosa dan kesalahan individu yang bersandar pada interpretasi Perjanjian Baru. Proses pertobatan Paulus itu memerlukan

waktu yang sangat panjang. Dalam paradigma penelitian kontemporer, transformasi dapat terjadi secara bertahap dan juga tiba-tiba. Penekanan klasik pada proses intraindividu dan emosional memberi jalan kepada model transformasi kognitif dan kontekstual yang hadir pada dinamika sosiokultural yang mempercepat perubahan spiritual. Konsisten dengan paradigma klasik, fokusnya adalah pada dinamika emosional dan relasional dari transformasi ideologi maupun agama, sehingga memerlukan tempat yang aman atau kenyamanan psikologis dalam hubungannya dengan figur otoritas keluarga, objek cinta transenden, atau komunitas yang menerima ketika terjadi proses transformasi (Sandage & Moe, 2012).

Paradigma klasik dapat dilihat dalam proses transformasi ideologi Zionisme agama Yahudi. Di situ, telah terjadi perubahan yang luas dalam ideologi Zionisme. Transformasi dalam Zionisme menjadi lebih radikal, bukan saja merupakan perubahan linier yang pasti dari satu posisi ideologis ke posisi ideologis lainnya. Bukan pula merupakan perubahan dramatis yang terjadi pada titik waktu tertentu. Kebangkitan Zionisme di Timur Tengah tidak saja dipengaruhi oleh hasil perang enam hari antara Arab-Israel, tetapi juga merupakan puncak dari proses perubahan yang telah dimulai jauh sebelum perang dan berlangsung di tahun-tahun berikutnya, setidaknya sampai perang Yom Kippur pecah (Don-Yehiya, 2015).

Transformasi dapat terjadi pada individu atau kelompok masyarakat. Penindasan yang terjadi pada umat Islam India akhir-akhir ini disebabkan transformasi sudah masuk dalam sistem politik, di mana sekelompok penganut ideologi *Hinduvta* di tubuh partai *Barathia Janata* atau BJP berniat melakukan penyeragaman terhadap nasionalisme India agar berdasar nilai satu agama saja. Di Arab Saudi juga begitu, ideologi Wahabi yang dipakai oleh kerajaan yang didirikan oleh wangsa Saud menuntut penyeragaman dalam tatanan politik dan pemerintahan. Namun, tidak sekeras di India, karena sebelumnya Arab Saudi telah menganut Islam, sehingga perubahan yang terjadi tidak seekstrem yang diharapkan di India, yaitu Islam berhadapan dengan Hindu. Belakangan, Arab Saudi yang

selama ini terkenal erat memegang tradisi konservatif mulai bergeser lagi. Putra Mahkota yang baru berusia 32 tahun, Mohammed bin Salman, membuat sejarah. Dia sedang menata ulang kerajaan dari atas ke bawah dengan rencana untuk diversifikasi ekonomi. Ini semua dilakukan untuk mengurangi ketergantungan pendapatan negara pada minyak dengan rencana transformasi nasional yang disebut “Visi 2030” (Wahba, 2018). Di sisi lain, ingin mengakhiri budaya korupsi dan membangun cara baru dalam berbisnis, seperti yang ditunjukkan dalam tindakan provokatif baru-baru ini terhadap bangsawan dan taipan bisnis terkemuka. Kemudian juga untuk mengonsolidasikan kekuasaan dengan menyingkirkan tokoh-tokoh keluarga kerajaan dari posisi lama dan menciptakan institusi baru di bawah kendalinya. Ujungnya adalah ingin mengembalikan negara Arab Saudi ke “Islam moderat” dan “modern”. Arab Saudi sepertinya tidak ingin tertinggal dengan modernisasi yang dilakukan tetangganya: Uni Emirat Arab maupun Qatar.

Di Indonesia, juga banyak yang menghendaki terjadinya transformasi ideologi negara. Ideologi Pancasila ingin diubah dengan ideologi berbaju agama, atau yang sering disebut dengan terminologi legalisasi syariah. Padahal, di sisi lain, para tokoh pendiri bangsa sudah mendeklarasikan bahwa ideologi Pancasila sudah bersumber dari norma, nilai, etika, dan ajaran agama, termasuk ajaran Islam sebagai agama mayoritas di Indonesia. Kelompok itu antara lain adalah HTI, *Jama'ah Islamiyah*, *Salafi-Wahabi*, dan lain-lain. Mereka berkamuflase seolah-olah menerima ideologi Pancasila, tetapi spirit untuk legalisasi syariah masih saja mereka kampanyekan di ruang publik dan ruang virtual. Kamuflase itu menumbuhkan lembaga pendidikan sebagai sarana kaderisasi, seperti sekolah dan madrasah. Namun, kurikulum pendidikannya mereka desain sendiri dan disisipi agenda mereka (Muthohirin, 2022).

Bahkan, metodologi studi agama juga mengalami transformasi. Bila dahulu sumber otoritatif dalam mencari rujukan hukum agama adalah kiai dan ustadz, sekarang beralih ke *YouTube* dan media sosial. Pendidikan juga telah bertransformasi. Surau, masjid, pesantren, dan madrasah

yang dahulu menjadi institusi otoritatif dalam mendalami ilmu agama; kitab klasik, baik itu berwarna kuning atau tidak, yang dahulu menjadi rujukan bacaan agama, sekarang bertransformasi ke *Google*. Akibatnya, semua orang sekarang dapat berkomentar apa pun, walaupun dengan bekal keilmuan yang tidak proporsional. Semua orang dapat menjadi *citizens journalism*, semua orang dapat menjadi sumber sehingga era kepakaran telah mati. Ini semua juga akibat adanya transformasi teknologi komunikasi (Sari, 2018), sehingga nilai agama bergeser dari sakral ke profan (Ramadan, 2009).

Transformasi ideologi dapat disebabkan beberapa faktor. Sangat mungkin karena kecewa dengan ideologi sebelumnya, seperti perpindahan kelompok moderat menuju radikal ekstrem karena ideologi lama dianggap lemah, akibatnya tidak mampu mengubah tatanan masyarakat menjadi lebih islami. Atau ideologi lama dianggap tidak mendorong kebijakan formalisasi syariah. Kemudian alasan berikutnya, tidak menemukan kenyamanan secara psikologis. Banyak artis yang hijrah atau menjadi mualaf karena merasa tidak bahagia dengan ideologi atau pemahaman sebelumnya yang tidak membangun karakter kepribadian, sehingga hidupnya penuh hura-hura dan hedonis. Ujungnya, tidak memperoleh kepuasan batin. Adalah transformasi karena pragmatis, ideologi lama tidak mengakomodir ekspektasi politik maupun kekuasaan. Begitu juga dengan perubahan ideologi gerakan dakwah maupun organisasi kemasyarakatan (ormas).

Akan tetapi, manusia hidup tidak pada ruang hampa. Ada lingkungan sosial budaya yang mengiringinya, sehingga melihat dari salah satu sudut pandang saja dalam menilai sebuah proses transformasi tentu tidak akan mampu memotret semua yang sesungguhnya terjadi secara keseluruhan. Bermula dari anak-anak muda Grogol, Ponorogo *ngèngèr* di Tempurrejo, Ngawi, Jawa Timur, kemudian terjadi dialektika dan diskursus tentang sejarah dan sosiologis anak manusia, dihadapkan dengan benturan kebudayaan dan seluk-beluknya, dan berujung pada transformasi ideologi yang berjalan secara *soft* dan tanpa kegaduhan. Titik puncaknya adalah

gerakan dakwah Muhammadiyah kemudian menjadi pilihan pengabdian hidup untuk mencari ridha Tuhan. Proses itu memang tidak mudah mereka lalui. Ibarat pemuda *ashabul kahfi* yang mengasingkan diri, mereka bangun kemudian menggeser tradisi.



TRADISI *NGÈNGÈR* DALAM KOMUNIKASI ANTARBUDAYA

Beberapa waktu lalu, viral di media sosial soal klaim bahwa kementerian agama adalah hadiah bangsa Indonesia untuk NU. Hadiah tersebut diberikan karena NU merupakan salah satu elemen umat Islam yang berjasa terhadap berdirinya bangsa Indonesia. Salah satu alasannya adalah maklumat *resolusi jihad* pada 22 Oktober 1945 yang digaungkan para kiai NU di Jawa Timur untuk melawan penjajah Belanda. Akibatnya, meletuslah perang yang puncaknya terjadi pada 10 November 1945 di Surabaya (Kemendikbud, 2018; Wahid, 2006). Di sisi lain, fakta menunjukkan bahwa menteri agama pertama di Indonesia adalah seorang kader Muhammadiyah yang bernama HM. Rasjidi. Bahkan, presiden pertama Indonesia, Soekarno, juga merupakan kader Muhammadiyah. Sebenarnya, banyak elemen bangsa Indonesia yang berjasa dalam mewujudkan kemerdekaannya, termasuk kelompok agama lain dan berbagai macam suku bangsa juga terlibat, sehingga perjuangan bangsa Indonesia dapat

dikatakan merupakan perjuangan kolektivitas dari segenap elemen bangsa.

25 Januari 2022 lalu, terjadi insiden pencopotan papan nama Muhammadiyah dan Aisiyyah di Desa Tampo, Kecamatan Cluring, Kabupaten Banyuwangi, Jawa Timur. Sebelumnya, juga telah banyak terjadi kasus-kasus tindakan intoleran di Banyuwangi. Di antaranya, kasus perebutan tanah wakaf di Peterongan, penurunan papan nama Muhammadiyah di Glenmore dan Banyuwangi, pemberian tanda silang di rumah aktivis Muhammadiyah, pembubaran shalat Jum'at di Blimbingsari, penolakan pembangunan gedung dakwah Muhammadiyah di Singojuruh, ancaman pembakaran RSI Muhammadiyah Fatimah Banyuwangi, penolakan pembangunan masjid Muhammadiyah di Sragen dengan alasan IMB dan Muhammadiyah adalah minoritas, penolakan rencana pembangunan Pondok Pesantren Muhammadiyah di belakang Hotel Aston Banyuwangi (Republika, 2022). Beberapa penyebab tindakan intoleransi di atas dilatarbelakangi oleh beraneka macam: mulai dari eksistensi elit lokal yang mulai tergusur oleh arus ideologi baru, kecemburuan sosial karena dakwah dan amal usaha Muhammadiyah lebih maju, modern, dan semarak, serta ketidaksiapan menerima perbedaan pemahaman dan pandangan keagamaan.

Sebelumnya, terjadi penolakan pembangunan Masjid Taqwa di Kabupaten Bireun Aceh (Pwmu, 2017). Penolakan bahkan sampai pembakaran dan perusakan fondasi masjid yang terjadi sejak tahun 2017 dan kemudian terulang berkali-kali. Hal itu disebabkan Muhammadiyah dianggap tidak berpaham *Aswaja* (Sohuturon, 2017). Kejadian lainnya, yaitu insiden pengusiran acara *daurah* santri Muhammadiyah (*Ittihadul Ma'had Muhammadiyah*) di Jepara. Penolakan *daurah* kader Muhammadiyah dipicu adanya permintaan tanah wakaf lokasi *daurah* yang sebelumnya diberikan ke Muhammadiyah agar diserahkan kepada umat Islam secara umum tanpa melalui ormas tertentu (Sangpencerah, 2017).

Berbagai macam insiden di atas, memunculkan kritik bahwa toleransi di tubuh akar rumput masyarakat tradisionalis Indonesia itu hanyalah se-

buah mitos (Marcus Mietzner and Muhtadi, 2020). Kegelisahan dalam artikel yang ditulis oleh Indonesianis asal Australia, Marcus Mietzner, itu sepertinya merupakan tamparan keras bagi kelompok yang suka menolak pengajian, membubarkannya, dan mempersekusi kelompok lain yang berbeda. Kelompok inilah yang biasanya sering bersuara lantang bahwa “NKRI adalah harga mati” dan juga “kami adalah Pancasila”. Bahkan, ada semacam glorifikasi, seolah kelompok merekalah yang paling berjasa atas berdirinya republik ini, sehingga secara tidak sadar menimbulkan sikap arogansi berlebihan karena menganggap apa yang ada di negara ini adalah miliknya karena jasa nenek moyangnya.

Di sisi lain, sudah sejak lama, polarisasi bangsa ini terjadi. Kutub ekstrem kanan dan ekstrem kiri seolah tidak menemukan titik temu, khususnya, dalam konteks beragama. Hal ini dipertajam dengan kapitalisasi kelompok tertentu yang mencari celah keuntungan politik. Bagi kelompok ekstrem kiri, cadar, janggut panjang, celana cingkrang adalah radikal. Sementara pakaian minim, transparan, dan dalam bahasa Jawa (*pating pecothot*) dianggap sebagai sebuah kebebasan dan modernitas. Sebaliknya, pakaian adat, buka warung siang hari di bulan Ramadhan, sistem demokrasi, multikulturalisme, dan pluralitas adalah praktik beragama secara liberal. Muhammadiyah, sebagaimana telah banyak disampaikan oleh para pimpinan dan juga di berbagai forum ilmiah juga dibahas, mengambil jalan moderat, tengahan, dan *rahmatan lil ‘alamin*.

Berbagai macam tindakan intoleran salah satunya disebabkan kesalahpahaman dalam menilai Muhammadiyah. Muhammadiyah dianggap tidak berpaham *aswaja* (*ahli sunnah wal jama’ah*). Penilaian semacam itu antara lain disebabkan Muhammadiyah tidak bermadzhab. Memang Muhammadiyah tidak fanatik dan memilih salah satu madzhab tertentu dari empat madzhab fiqih yang umum di kalangan Islam Sunni. Madzhab tersebut adalah Imam Hambali, Imam Maliki, Imam Hanafi, dan Imam Syafi’i. Akan tetapi, Muhammadiyah memilih jalan dengan menggunakan metode manhaj tarjih dalam mencari dasar pelaksanaan ibadah. Implementasinya sangat mungkin sesuai dengan keempat atau salah satu

dari madzhab di atas, seperti shalat Shubuh yang tidak memakai doa *qunut*. Hal ini sebenarnya sesuai dengan pemahaman Imam Hanafi. Jadi, jika Muhammadiyah dikatakan sebagai kelompok bukan *ahli sunnah*, maka tentu sangat berbeda dengan kenyataan yang selama ini diterapkan oleh Muhammadiyah (Djarnawi Hadikusuma, n.d.; Nashir, 2015).

Selain itu, ada justifikasi bahwa Muhammadiyah adalah gerakan purifikasi yang identik dengan paham Salafi-Wahabi. Muhammadiyah “dianggap” suka melabeli kelompok lain dengan *ahli bid’ah* dan juga cenderung anti kebudayaan. Memang, Muhammadiyah merupakan gerakan Islam yang terinspirasi oleh Ibnu Taimiyah, Jamaludin Al-Afghani, Muhammadiyah Abduh, Rashid Ridha, hingga Muhammad bin Abdul Wahab, kemudian diracik oleh KH Ahmad Dahlan (Alfian, 2010; Esposito, 2004; Hamka, 1981). Gerakan purifikasi diterapkan hanya dalam konteks akidah dan ibadah. Sedangkan dalam hal kebudayaan justru sangat mengedepankan penggalan nilai-nilai kebudayaan dan menciptakan kebudayaan baru yang baik dan tidak bertentangan dengan ajaran agama. Jadi, jelas Muhammadiyah tidak anti budaya (Burhani, 2019; *Suaramuhammadiyah*, 2021). Banyak acara seni budaya di Muhammadiyah, seperti wayang kulit, kaligrafi, band, koreografi musik, film, bahkan sampai Reog Ponorogo. Setiap acara formal Muhammadiyah, seperti muktamar, hampir dapat dipastikan ada pertunjukan kesenian.

Paham Salafi dan Wahabi sendiri di kalangan Muhammadiyah justru dianggap sebuah ancaman (Karman, 2020). Penyebabnya antara lain perbedaan diametral manhaj yang digunakan dalam memahami agama Islam. Muhammadiyah menempatkan akal sangat tinggi dalam memahami wahyu. Pendekatan yang digunakan adalah *bayani*, *burhani*, dan *irfani* (Muhammadiyah, 2022a). Pendekatan tersebut dielaborasi sangat baik oleh Abid Al-Jabiri (2014). Sedangkan Salafi menegasikan akal dalam memahami wahyu dan cenderung tekstual. Padahal pemikir An-Na’im menuntut perlunya dekonstruksi terhadap syariah serta menawarkan pembacaan baru terhadap ayat-ayat Al-Qur’an agar pesan hakiki Al-Qur’an dapat diperoleh (An-Na’im, 1990). Muhammadiyah dengan pe-

nuh rasionalitas dalam mengembangkan ilmu sosial guna mengubah tatanan masyarakat termasuk penggunaan filsafat dan tasawuf, adapun Salafi-Wahabi mengharamkan keduanya (ZTF, 2019).

Pemahaman posisi perempuan dalam Muhammadiyah diimplementasikan dengan lebih mendorong eksistensi perempuan di ranah publik dan menuntut kesetaraan gender. Perempuan bukan sekadar *kanca wingking*, tetapi *partner* dalam menjalani kehidupan rumah tangga. Kemudian, Muhammadiyah juga memiliki pemahaman yang cenderung monogami (Suaramuhammadiyah, 2022). Cara berpakaian dalam pemahaman Muhammadiyah yang penting menutup aurat, tidak peduli itu pakaian adat atau pakaian dari Barat, dan tidak perlu memakai cadar karena cadar cenderung menutup diri dalam interaksi sosial masyarakat (Fitrotunnisa, 2018). Sedangkan Salafi dan Wahabi berpandangan bahwa perempuan adalah pelengkap hidup bagi para laki-laki, poligami adalah bagian dari Sunnah dan perempuan wajib menggunakan cadar.

Begitu juga dengan pemahaman mengenai kebangsaan, kenegaraan, dan keindonesiaan. Muhammadiyah jelas mendukung konsep Negara Kesatuan Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila dalam sistem demokrasi. Hal ini telah ditegaskan bahwa Pancasila merupakan *darul ahdi wa syahadah* (Suaramuhammadiyah, 2021). Bahkan, tokoh Muhammadiyah seperti Presiden Soekarno, Kazman Singodimejo, Kahar Muzakir, dan Ki Bagus Hadikusumo merupakan pendiri bangsa Indonesia dan perumus Pancasila. Sedangkan di sisi lain, Wahabi dan Salafi anti demokrasi dan cenderung ingin mengubah sistem politik Indonesia menjadi Negara Islam atau Khilafah.

Sarjana Barat sering mendeskripsikan gerakan Salafi merupakan implementasi pemikiran Muhammad Abduh dan Al-Afghani. Selain itu, Salafi juga direpresentasikan sebagai gerakan yang menolak Sunni (teologi Asy'ariyah dan empat madzhab). Pertanyaannya, apakah Muhammadiyah seperti itu? Selain dari penjelasan yang sudah disampaikan di atas, tidak dapat dimungkiri antara Muhammadiyah dan Salafi ada titik temu, yang terletak pada gerakan purifikasi (Burhani, 2006). Namun, pe-

maknaan purifikasi yang dilakukan Muhammadiyah tidak sempit. Pradana Boy mengutip pandangan Muhammad Ridla Abd al-Alim al-Kafrawi dan Abd al-Aziz Abd al-Ghaffar al-Syadzili dalam menyampaikan argumentasi letak pembeda Muhammadiyah dan Salafi, yaitu *“Laisa Kulla Jadadin Bid’atun”*, ‘tidak semua yang baru adalah bid’ah’ (ZTF, 2019).



SUARA
MUHAMMADIYAH

STIKER • BROSUR • BUKU



bertengangan SM Digital

Beda Muhammadiyah dan Salafi

Memahami dengan pendekatan bayani, burhani, dan irfani	Memahami Qur'an dan Sunnah	Memahami secara literal
Kepada Muslim dan non-Muslim dengan prinsip hikmah	Berdakwah	Kepada muslim saja agar bermanhaj salaf, non-Muslim dipandang kafir
Peran domestik dan publik	Perempuan	Sektor domestik, bepergian harus didampingi mahram
Prinsip utama monogami	Pernikahan	Mendukung poligami
Yang penting adalah menutup aurat. Boleh memakai pakaian tradisional, lokal, Arab ataupun Barat	Cara berpakaian	Membiaskan empat identitas: jalabiya, tidak isbal, lihya, dan niqab bagi perempuan
Aktivitas bermusik, bernyanyi, bermain drama bisa menjadi media dakwah	Bidang seni	Bid'ah dan haram
Metode ilmu hisab	Penentuan Ramadhan, Idul Fitri, dan Idul Adha	Metode rukyat dan Idul Adha mengikuti ketentuan wukuf di Arafah
Membolehkan dengan uang dalam keadaan tertentu	Zakat fitrah	Harus makanan pokok
Bisa diberikan untuk kesejahteraan umum	Peruntukan Zakat	Harus kepada 8 asnaf
Boleh dilakukan jika membawa maulid karena termasuk muamalah	Peringatan maulid Nabi	Mutiak haram

Majalah SM Nomor 22/2019

 suaramuhammadiyah

 suara muhammadiyah

 majalahSM

 suaramuhammadiyah.id

Gambar 1.
Perbedaan Muhammadiyah dengan Salafi dan Wahabi (Suaramuhammadiyah, 2021)

Buku ini tidak diperjualbelikan

Beberapa kasus tindak kekerasan dan intoleransi terhadap Muhammadiyah merupakan bagian dari usaha melakukan penyeragaman pemahaman keagamaan dan usaha untuk mewujudkan transformasi ideologi. Cara paling mudah dan cepat untuk menyeragamkan pemahaman keagamaan atau ideologi adalah dengan kekerasan, baik itu fisik maupun verbal. Namun, hal itu sangat rentan terjadi intimidasi dan berujung pada tindakan intoleran yang berpotensi melanggar HAM. Mengapa melanggar HAM? Tentu saja karena dapat dikategorikan menghalang-halangi kebebasan kelompok lain dalam menjalankan ibadahnya (An-Na'im, 1990). Tindakan ini biasanya terjadi manakala kelompok mayoritas merasa terusik eksistensinya oleh kelompok lain.

Namun, ada pula transformasi ideologi yang berjalan dengan penuh kesadaran, tanpa kekerasan, intimidasi, dan juga sikap intoleran, yaitu perubahan beberapa pemahaman keagamaan para pemuda Desa Grogol, Ponorogo setelah mereka *ngèngèr* di Tempurrejo, Ngawi, tahun 1970an. Di Indonesia, khususnya di Jawa, banyak terjadi pengasuhan anak yang dibesarkan dan dididik oleh orang tua yang bukan orang tua kandungnya sendiri. Ada yang masih memiliki hubungan kerabat dan ada juga yang sama sekali tidak memiliki hubungan pertalian darah.

Manusia dengan segala daya imajinasi dan kreatifnya kadang membentuk konstruksi sosial kemasyarakatan yang unik. Hal tersebut terjadi di berbagai belahan dunia, dan dalam pandangan budaya Jawa, hal itu tak lepas dari munculnya sebuah tradisi hasil daya cipta manusia tersebut. Seperti adanya anggapan, salah satu jalan kesuksesan seseorang adalah dengan belajar dari orang yang lebih dahulu menikmati keberhasilan dalam hidup. Keberhasilan atau kesuksesan orang tersebut dapat berupa capaian ekonomi, pendidikan, strata sosial, dan sebagainya, sehingga muncul istilah *priyayi* (Clifford Geertz, 1960), yaitu kelas menengah ke atas dari kelompok masyarakat di Indonesia, khususnya Jawa. Hubungan mereka ada yang egaliter, tetapi ada juga yang memosisikan sebagai atasan dan bawahan. Ketaatan dan kepatuhan menjadi kunci dalam relasi antardua kelompok: majikan dan anak asuh. Banyak kisah di Jawa yang menyebut-

kan bahwa Damarwulan pernah *ngèngèr* semasa Majapahit, kemudian Jo-ko Tingkir yang *ngèngèr* kemudian menjadi Sultan di Pajang. Itu semua mengilhami para masyarakat Jawa untuk meniru dan berharap akan seperti mereka (Suratno, 2018: 7).

Di sisi lain, kreativitas cipta karsa masyarakat Jawa juga membentuk tradisi *ngèngèr* sebagai sarana untuk memulai sebuah perkawinan. Seperti yang dilakukan masyarakat Kabupaten Blora (Brata, 2015). Begitu juga dengan penelitian Intan Fitri, Sukirno, dan Triyono (2016: 1-10) di komunitas adat Samin. *Ngèngèr* dilakukan oleh calon pengantin pria di rumah calon mertua sebelum terjadi perkawinan. Banyak perdebatan yang muncul jika dilihat dari sisi agama. Namun, mereka memiliki argumentasi sendiri, seperti agar mengenal keluarga, budaya, dan lingkungan calon mertua dengan harapan akan meminimalisir konflik yang terjadi di kemudian hari karena telah saling mengenal dan mengetahui karakter masing-masing.

A. Tradisi *Ngèngèr*

Secara etimologis, *ngèngèr* berarti mengabdikan atau menghamba (S. Prawiroadmojo, 1957: 428). Pada *ngèngèr*, pola hubungan dapat digambarkan antara anak *ngèngèr* dengan orang tua yang menerima *ngèngèr* seperti *patron-client*. *Patron-client* adalah hubungan antara pihak *patron* dan pihak *client* yang sama-sama saling membutuhkan. Ketika pihak *patron* memiliki kuasa, maka dia membutuhkan *client* sebagai pihak yang dikuasai. Dalam hal itu, boleh saja *patron* memberikan kuasanya agar *client* merasa dilindungi dan berada di dalam naungannya. Sedangkan *client* merasa bertanggung jawab terhadap apa yang telah diberikan oleh *patron*, sehingga secara sadar dia memberikan timbal-balik kepada *patron*, berupa tenaga pribadinya atau pengabdian sebagai bentuk pemberian. *Patron* sendiri adalah pihak yang memiliki status sosial-ekonomi yang lebih tinggi atau yang memiliki sumber daya lebih dibanding orang lain. *Client* merupakan pihak yang terbatas mengakses sumber daya dan tidak memiliki status sosial-ekonomi yang tinggi. Hubungan *patron-client* ter-

gambar dari hubungan yang sama-sama memiliki kesepakatan dasar yang sekiranya dapat diberikan kedua belah pihak, di mana hubungan tersebut berkaitan dengan hubungan sosial masing-masing (Wicaksono, 2011).

Sedangkan *ngèngèr* menurut Poerwodarminta (1939: 384), *meloe marang wong lija dadi batoer*, 'ikut pada orang lain sebagai abdi'. Dapat juga dimaknai sebagai orang yang mengabdikan diri kepada orang atau keluarga lain yang tidak ada hubungan pertalian darah. Biasanya, anak yang *ngèngèr* memiliki strata lebih rendah. *Ngèngèr* merupakan istilah Jawa yang telah dipahami oleh masyarakat umum sebagai bentuk bekerja secara ikhlas dan tidak bayar kepada suatu rumah tangga orang yang kedudukannya jauh lebih tinggi secara martabat, derajat, dan pendidikan. Dengan kata lain, *ngèngèr* adalah menetapnya seorang anak di rumah seorang saudara atau kadang orang yang bukan keluarga. Biasanya, anak tersebut berasal dari keluarga yang kurang mampu (Tri Sulistiya, 2006: 2).

Hubungan *ngèngèr* ini berjalan secara sadar di antara keduanya dan memiliki konsekuensi yang akhirnya menghasilkan hak dan kewajiban di antara kedua belah pihak. Ketika sedang menjalankan *ngèngèr*, anak *ngèngèr* memiliki konsekuensi menjalani apa yang diarahkan oleh orang tua penerima *ngèngèr*. Sedangkan orang tua penerima *ngèngèr* akan memberi balasan dengan pemberian penghidupan maupun dengan cara mengajarkan nilai-nilai yang kelak akan berguna bagi kehidupan anak *ngèngèr*. Anak tersebut biasanya melakukan pekerjaan layaknya anak dalam sebuah keluarga, yaitu membantu di sawah, berdagang, dan menyelesaikan pekerjaan rumah tangga. Imbalan yang diperoleh anak yang *ngèngèr* adalah diperbolehkan mengikuti pendidikan formal, baik pagi maupun sore hari. Tradisi *ngèngèr* sebenarnya juga istilah yang erat kaitannya dengan pondok pesantren. Di pondok pesantren, biasanya ada beberapa santri yang *ngèngèr* pada kiainya. Dia belajar ilmu agama di pondok sekaligus belajar ilmu hidup pada sang kiai. Anak yang *ngèngèr* melakukan pengabdian pada kiai. Pengabdian dalam tradisi pesantren umumnya dilakukan oleh santri yang telah lulus dari pendidikan pesantren untuk mengamalkan ilmu yang telah didupakannya (Madjid, 2013: 23).

Pandangan secara umum terhadap tradisi *ngèngèr*, khususnya di Jawa, dapat dimaknai beberapa hal. *Pertama*, *ngèngèr* berkaitan erat dengan kehidupan pondok pesantren, yaitu kepatuhan santri kepada kiaiinya. Kepatuhan santri *ngèngèr* bukan hanya kepatuhan terhadap peraturan pondok pesantren, melainkan kepatuhan yang mendalam kepada segala perintah dan larangan kiai. Selain itu, mereka juga belajar ikhlas dan mencari barokah kiai. Santri yang *ngèngèr* di tempat kiai memiliki motif-motif, salah satunya ingin memperbaiki kondisi ekonomi keluarga. Kemudian, belajar ilmu tarekat dan tasawuf agar dapat menjalani kehidupan dengan jalan sufistik. Selain itu, juga belajar ilmu *suwuk* atau ilmu supranatural agar memiliki ilmu *ladhuni* dan memiliki kesaktian, dan mengubah keadaan masyarakat di desanya jika suatu saat pulang kampung. Sedangkan tujuannya, antara lain menahan hawa nafsu atau *tirakat*, mendekat pada kiai agar memperoleh berkah, mencari ilmu dan belajar agama secara lebih mendalam, serta ingin menjadi kiai suatu saat nanti.

Kedua, *ngèngèr* dilakukan karena pelaku *ngèngèr* meyakini bahwa konsep pendidikan akan lebih bagus dan berhasil jika ditempuh dengan *ngèngèr*. Selama *ngèngèr*, seseorang yang rendah pendidikannya akan memiliki keinginan belajar dari kesulitan yang dialami, seperti dihina, direndahkan, dan juga tekanan batin, kemudian belajar bagaimana kehidupan, tata krama, dan juga etika yang berada dalam kelas sosial yang lebih tinggi. Budaya *ngèngèr* membuka peluang kepada semua kaum untuk menjadi *priyayi*. Dengan kata lain, orang dengan kelas yang lebih rendah dapat berelasi dengan kaum *priyayi* (Clifford Geertz, 1960). *Ketiga*, pemaknaan *ngèngèr* dengan melakukan pekerjaan yang sama dengan yang dilakukan sebagai pekerja rumah tangga (PRT). Banyak orang berpendapat, *ngèngèr* merupakan tindakan menyalahgunakan tenaga kerja anak.

Istilah *ngèngèr* muncul ketika adanya mitos dengan berguru kepada orang lain untuk meraih derajat dan pangkat. Berguru di sini bukan dalam artian sempit, yaitu melakukan kegiatan belajar mengajar di sekolah, tetapi lebih kepada mencari pengalaman hidup dan belajar kepada orang lain (Wicaksono, 2011). Akibatnya, banyak aktivis yang menilai bahwa

ngèngèr itu mirip dengan anak yang menjadi PRT. Jadi, sudah seharusnya jika *ngèngèr* itu dilarang. Permasalahannya adalah anak-anak yang miskin masih sulit mengakses pendidikan. Di sisi lain, pemerintah juga belum mampu menanggung pendidikan bagi seluruh anak bangsa: menjadi dilematis karena *ngèngèr* itu cenderung sebagai pilihan terpaksa karena harus belajar nonformal untuk masa depan.

Dari uraian di atas, *ngèngèr* memiliki aneka ragam definisi dan juga pemaknaan, walaupun masih dalam lingkup budaya Jawa. *Ngèngèr* dalam buku ini dapat diartikan sebagai tradisi dalam budaya Jawa, di mana anak-anak muda yang berasal dari Desa Grogol, Kecamatan Sawoo, Kabupaten Ponorogo, merantau ke Tempurrejo, Ngawi, untuk ikut dalam sebuah keluarga. Mereka hidup bersama dengan keluarga tersebut: makan, minum, dan tidur yang semuanya ditanggung oleh induk semang. Jika waktunya sekolah, maka mereka menuntut ilmu di sekolah formal maupun nonformal di perguruan Muhammadiyah Tempurrejo. Selesai sekolah, mereka mengerjakan pekerjaan rumah tangga, seperti belanja, ke sawah, membersihkan rumah, atau membantu berdagang. Dalam proses *ngèngèr*, anak-anak tersebut belajar berbagai hal. Khususnya ilmu yang diperoleh dari keluarga yang ditinggali dan juga sekolah formal.

Motif dan tujuan seseorang *ngèngèr* di Tempurrejo, di antaranya ingin belajar ilmu kehidupan dari orang yang mereka jadikan sebagai induk semang, agar mereka dapat sukses di kemudian hari, sebagaimana orang yang mereka ikuti karena Tempurrejo adalah pusat pendidikan saat itu, serta banyak orang sukses dan kaum priyayi yang kaya. Jika zaman sekarang, mungkin tradisi *ngèngèr* dapat dianggap sebagai bentuk eksploitasi anak. Seorang anak bekerja tanpa standar gaji dan tanpa perlindungan terhadap hak-hak anak. Dalam tradisi *ngèngèr* ini, kebudayaan menjadi salah satu faktor penentu. Berangkat dari keyakinan terhadap apa yang akan dilakukannya di tempat tinggal yang baru, sampai kepada antusiasme individu menghadapi setiap kemungkinan yang terjadi setelah melewati masa transisi. Di sini, kebudayaan sebagai kontrol masyarakat untuk

melindungi manusia, mengatur hubungan antarmanusia, dan sebagai wadah segenap proses manusia dalam menjalani dan memaknai kehidupan.

Pada sisi yang lain, bentuk-bentuk dan cita rasa kultural merupakan mekanisme yang dapat digunakan untuk membangun perbedaan kelas yang memungkinkan satu kelompok mengklaim hak-hak atas kelompok lain yang terjadi selama proses *ngèngèr*. Intinya, individu yang mengalami *ngèngèr* perlu menata diri, meskipun dengan perpindahan kebudayaan dalam proses komunikasi yang tentu tidak berjalan secara instan, sehingga dapat muncul hambatan-hambatan di kemudian hari. Usia individu dalam kaitannya dengan *ngèngèr* juga memberi dampak spesifik. Usia sebagai pembeda antara proses berpikir dewasa dan belum dewasa akan memengaruhi psikologi individu. Tempat yang berbeda, tujuan yang belum jelas, dan masa depan yang sedang dijalani akan memberikan efek kognitif secara berkala. Artinya, individu yang *ngèngèr* cenderung dituntut lebih dewasa melampaui usianya, agar mampu beradaptasi dengan lingkungan dan kondisi sosiologi masyarakat di mana dia tinggal.

Semua anak dari Ponorogo di tahun 1960-an yang ikut *ngèngèr* di Ngawi berlatar belakang miskin dan berideologi Nahdlatul Ulama atau penganut Islam *Abangan*, banyak juga yang berasal dari aktifis GP Ansor. Anak-anak yang *ngèngèr* di Tempurrejo, Ngawi, menyebar di beberapa keluarga. Mereka hidup bersama dengan keluarga yang ditempati dan mengerjakan pekerjaan sehari-hari: mulai dari mengerjakan sawah, membantu berdagang, sampai mengasuh anak, maupun membersihkan rumah dan memasak. Di waktu sore, mereka sekolah formal di sekolah Muhammadiyah yang sampai saat ini sekolah tersebut masih hidup. Mereka belajar ilmu umum dan ilmu agama. Dan saat malam, mereka mengaji untuk lebih memperdalam ilmu agama.

Ada dua kehidupan yang biasa dialami anak yang *ngèngèr*. *Pertama*, kehidupan dalam sebuah keluarga, yaitu anak yang bersangkutan akan melakukan beberapa bentuk pekerjaan rumah tangga. Mereka tidak memperoleh gaji, tetapi ikut makan, tidur, dan hidup sebagai bagian keluarga tersebut, sehingga anak tersebut sudah biasa dianggap sebagai anak

sendiri oleh induk semangnya. Kehidupan yang *kedua*, pelaku *ngèngèr* akan disekolahkan dalam sekolah formal dan induk semang membiayai sekolah tersebut serta mencukupi kebutuhan sehari-hari sebagai imbalan dan ungkapan terima kasih. Selain dua hal tersebut, dalam rumah tangga, anak yang *ngèngèr* banyak belajar ilmu sosial. Mengingat induk semang kebanyakan adalah priyayi, sehingga anak *ngèngèr* belajar tentang hidup, baik itu ilmu berinteraksi dalam masyarakat, ilmu mengerjakan sawah, ilmu berdagang, maupun ilmu cara mendidik anak.

Setelah selesai menempuh pendidikan formal, anak-anak yang ikut *ngèngèr* pulang kampung di Ponorogo. Beberapa dari mereka ada yang memperoleh jodoh di Desa Banyubiru, Ngawi. Selain itu, mereka mayoritas menjadi aktivis Muhammadiyah dan mengembangkan Muhammadiyah sesampainya di Desa Grogol, Ponorogo. Salah satu produk dari orang-orang yang mengikuti budaya *ngèngèr* adalah Amal Usaha Muhammadiyah (AUM), yaitu MTs Muhammadiyah 10 Ponorogo, tiga TK ABA, lima masjid, dan tujuh musholla. Orang-orang yang dulu pernah ikut orang lain itu kini telah menjadi tokoh Muhammadiyah. Walaupun sebagian sudah meninggal, tetapi hasil perjuangan mereka dapat dilihat dari berkembangnya dakwah dan amal usaha tersebut.

B. Komunikasi Antarbudaya

Tradisi *ngèngèr* sangat erat hubungannya dengan komunikasi antarbudaya. Hal ini terjadi karena sangat mungkin mereka yang melakukan *ngèngèr* berbeda dari segi budaya, tradisi, dan komunitas. Dalam buku *“Intercultural Communication: A Reader”* dijelaskan bahwa komunikasi antarbudaya terjadi apabila sebuah pesan yang dipahami dari sebuah kelompok masyarakat untuk konsumsi anggota dari budaya lain (Samovar, Larre A, Porter Richard E, 2010: 19). Liliweri (2009) memberikan definisi lain tentang komunikasi antarbudaya, yakni sebagai proses interaksi dan komunikasi antarpribadi yang dilakukan oleh beberapa orang dengan latar belakang kebudayaan yang berbeda (Liliweri, 2009: 13; Zapf, 1991). Artinya, komunikasi antarbudaya merupakan komunikasi yang

dilakukan individu atau sekelompok anggota budaya tertentu dengan individu atau sekelompok anggota budaya lain. Perbedaan tersebut dapat saja dilatarbelakangi oleh suku, agama, adat, dan sebagainya.

Tujuan komunikasi antarbudaya antara lain untuk menyatakan identitas sosial dan menjembatani perbedaan antarbudaya melalui informasi baru, mempelajari sesuatu yang baru, atau sekadar memperoleh hiburan. Komunikasi antarbudaya yang intensif dapat mengubah persepsi dan sikap orang lain. Bahkan, juga dapat meningkatkan kreativitas manusia. Pengalaman atas kesalahan dalam komunikasi antarbudaya sering mengakibatkan seseorang berusaha mengubah kebiasaan berkomunikasi, melalui pemahaman terhadap latar belakang budaya orang lain. Banyak masalah komunikasi antarbudaya sering kali timbul hanya karena orang kurang menyadari dan tidak mampu mengusahakan cara efektif dalam berkomunikasi antarbudaya (Liliweri, 2009: 254).

Berhubung dalam komunikasi antarbudaya terdapat budaya yang berbeda-beda, maka ada beberapa cara untuk mengidentifikasi dan membantu memahami perbedaan tersebut. *Pertama*, keunikan budaya (Mulyana, 2003: 45). Setiap kebudayaan memiliki ciri dan keunikan masing-masing. Oleh karena itu, setiap orang yang berinteraksi dengan budaya lain perlu memahami ciri khas maupun keunikan budaya tersebut. *Kedua*, subkultur dan mikrokulturnya. Dalam sebuah kelompok atau masyarakat terdapat budaya yang besar atau subkultur. Dalam budaya tersebut terdapat budaya yang kecil-kecil atau mikrokultur. Pengklasifikasiannya berdasar usia, kelas sosial, jenis kelamin, ras, atau entitas pembeda lainnya. *Ketiga*, tidak kalah pentingnya adalah budaya dan tradisi. Tradisi merupakan sesuatu yang dapat diekspresikan dalam kebiasaan tak tertulis, baik berupa pantangan maupun sanksi-sanksi dalam satu budaya. Ini merupakan suatu hal yang dapat memengaruhi perilaku dan prosedur suatu budaya.

Keempat, adalah keanekaragaman. Dalam suatu budaya tentu banyak memiliki keanekaragaman. Dalam keanekaragaman terdapat sifat yang lebih khusus karena mengedepankan nilai perbedaannya, di mana setiap

orang diharapkan menghormati dan menghargai perbedaan tersebut. *Kelima*, ada juga perilaku rasional, irrasional, dan nonrasional. Perilaku rasional merupakan perilaku yang dianggap orang masuk akal untuk mencapai tujuannya. Sedangkan perilaku irrasional, yaitu sikap yang dianggap menyimpang dari norma masyarakat yang cenderung mengedepankan emosional. Adapun perilaku nonrasional tidak berdasarkan logika, tidak pula bertentangan dengan ekspektasi akal, tetapi dipengaruhi oleh budaya atau subkultur lainnya (Gundykunst, 2002; Simanjuntak & Fitriana, 2020; Weedon, 2004).

Anak-anak muda yang *ngèngèr* berasal dari Desa Grogol, Ponorogo, sedangkan lokasi mereka *ngèngèr* dan sekolah adalah di Tempurrejo, Ngawi. Jarak antara dua lokasi sekitar 90 km. Masih di pulau Jawa memang, bahkan masih satu provinsi, yaitu Jawa Timur. Namun, dari segi latar belakang tradisi, budaya, dan kondisi sosial kemasyarakatan sangat mungkin berbeda. Apalagi, daerah Tempurrejo adalah daerah Ngawi bagian barat, sehingga secara budaya lebih dekat dengan budaya Keraton Surakarta. Sedangkan Ponorogo lebih dekat dengan budaya Kerajaan Majapahit, Singosari, dan Kediri. Komunikasi antarbudaya tentu menjadi bagian yang tak terpisahkan dalam proses interaksi antara pelaku *ngèngèr* dan induk semang maupun dengan warga masyarakat atau lingkungan di mana anak-anak muda tersebut *ngèngèr*.

C. Kajian Seputar *Ngèngèr*

Dalam bagian ini sangat penting dilakukan pemetaan mengenai konsep *ngèngèr* yang terjadi di Jawa. Pemahaman tentang definisi, konsep, dan persamaan dan perbedaan implementasi tradisi *ngèngèr* sangat membantu dalam melihat tradisi *ngèngèr* yang ada di Tempurrejo lebih dalam. Ada beberapa kajian terkait tradisi *ngèngèr* yang pernah ditulis oleh beberapa peneliti.

Ila Fakiha dan M Ali Haedar (berasal dari program studi Sosiologi Universitas Negeri Surabaya) mengkaji tradisi *ngèngèr* di pesantren. Hasil penelitiannya dipublikasikan dengan judul *Makna Santri Ngèngèr di Pon-*

dok Pesantren Sunan Drajat. Penelitian ini berbasis pondok pesantren tradisional. Mereka melihat santri yang *ngèngèr* di tempat Sang Kiai memiliki motif-motif, di antaranya ekonomi, belajar ilmu suwuk, belajar tasawuf, atau berharap punya bekal untuk mengubah masyarakatnya di kemudian hari. Sedangkan tujuannya adalah menahan hawa nafsu, dekat dengan kiai, mencari ilmu umum dan belajar agama, serta yang paling umum ingin menjadi kiai.

Hasil penelitian Sri Suharti (Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Indonesia tahun 2010) menunjukkan hal yang agak berbeda. Sri Suharti melakukan kajian sastra (novel) dengan judul penelitian *Ngèngèr dalam Novel Anteping Tekad*, karya Agnes Suharti (penerbit Balai Pustaka tahun 1957). Penelitian tersebut menjelaskan bahwa tokoh utama dalam novel *Anteping Tekad*, Indiah, mengikuti tradisi *ngèngèr* ke keluarga Ny. Sutarno. *Ngèngèr* dilakukan Indiah karena dia meyakini bahwa konsep pendidikan akan lebih bagus dan akan berhasil jika ditempuh dengan *ngèngèr*. Mengingat Indiah adalah lulusan SMP, maka merasa pendidikannya masih rendah, sehingga dia ingin belajar dua hal dengan *ngèngèr*. *Pertama*, belajar dari kesulitan yang dialami selama *ngèngèr* seperti dihina, direndahkan, dan tekanan batin. *Kedua*, belajar bagaimana kehidupan, tata krama, dan etika yang berada dalam kelas sosial yang lebih tinggi.

Hasil penelitian Bagus Yaugo Wicaksono yang dimuat dalam jurnal Outlook 009-07 tahun 2011 dengan judul *Dilema Perlindungan Hak Pekerja Rumah Tangga Anak dalam Budaya Ngèngèr* mengidentikkan *ngèngèr* dengan PRT. Penelitian ini membahas mengenai keraguan dalam mewujudkan hak-hak yang harus diperoleh pekerja rumah tangga anak. Selain mengidentikkan *ngèngèr* dengan pekerja rumah tangga, ia juga menganggap budaya *ngèngèr* menjadi dilema yang membingungkan. Ketika seorang anak *ngèngèr* melakukan pekerjaan yang sama dengan yang dilakukan PRT, di situ kebingungan terjadi. Kebingungannya adalah, secara psikologis, anak tersebut belum dewasa yang sangat memungkinkan atau akan sangat mudah terjadi salah paham dalam interaksinya dengan majikan. Dalam artikel tersebut juga digambarkan beberapa pe-

nolakan yang dilakukan ketika *ngèngèr* disebut sebagai PRT. Kajian tersebut seyogyanya menjadi pertimbangan untuk tidak secara cepat mengatakan *ngèngèr* sebagai tindakan menyalahgunakan tenaga kerja anak. Diperlukan penelitian lebih mendalam guna melihat bagaimana sebenarnya keberadaan budaya *ngèngèr* sekarang karena dari sejarah awalnya, *ngèngèr* tidak muncul dengan tujuan menjadikan anak yang *ngèngèr* sebagai “pembantu”. Istilah *ngèngèr* muncul ketika ada mitos berguru kepada orang lain untuk meraih derajat dan pangkat.

Selanjutnya, penelitian Yunika Susila Kurnianingsih dan Nugroho Trisnu Brata (2015) mengenai tradisi *ngèngèr* yang dilakukan masyarakat Kabupaten Blora. Dalam penelitian itu, *ngèngèr* dilakukan oleh calon mempelai pria sebelum menikah di rumah calon mertua. Ini mirip dengan penelitian yang dilakukan Intan Fitri, Sukirno, dan Triyono (2016: 1–10) di komunitas adat Samin. *Ngèngèr* ini dilakukan sebagai wujud melestarikan budaya leluhur untuk belajar memahami kebiasaan, adat, tradisi, serta untuk saling memahami antara calon menantu dan keluarga mertua, termasuk di dalamnya belajar mengenai pendidikan seksualitas menjelang perkawinan. Seiring berjalannya waktu, proses *ngèngèr* ini berkembang mengikuti arus perubahan zaman dan modernitas masyarakat.

Berdasarkan temuan-temuan hasil penelitian di atas, penelitian pertama dan kedua berisi motif dan tujuan seseorang yang melakukan *ngèngèr*, yaitu ingin belajar ilmu kehidupan dari orang yang mereka jadikan sebagai induk semang agar mereka dapat lebih sukses di kemudian hari, sebagaimana orang yang mereka ikuti. Adapun penelitian ketiga menjelaskan bahwa tradisi *ngèngèr* adalah bentuk eksploitasi anak. Seorang anak bekerja dengan standar gaji yang rendah dan tanpa perlindungan. *Ngèngèr* diidentikkan dengan PRT. Kontroversi muncul ketika pelaku *ngèngèr* yang menjadi pembantu rumah tangga tersebut adalah anak yang masih di bawah umur. Maka, kata *ngèngèr* sebaiknya dihapuskan dan diganti dengan pekerja. Hal ini berimplikasi terhadap kebijakan yang akan menjamin hak-hak pekerja anak. Penelitian keempat memosisikan tradisi *ngèngèr* sebagai proses yang harus dilalui oleh seorang laki-laki sebelum men-

jalani pernikahan. Para calon mempelai laki-laki diharuskan *ngèngèr* atau tinggal di tempat calon mertua agar mereka memahami budaya, tradisi, dan kondisi sosial masyarakat setempat. Semua ini dilakukan untuk meminimalisir adanya konflik maupun *cultural shock* setelah terjadinya pernikahan.

Ngèngèr ternyata memiliki definisi operasional, makna, dan tujuan yang berbeda-beda pada tiap-tiap daerah di Jawa. Artinya, segala cipta karsa setiap kelompok masyarakat dengan segala daya kreatifitasnya mampu menciptakan sistem tatanan kehidupan bermasyarakat yang berbeda pula. Buku ini adalah hasil penelitian lapangan yang berusaha memotret fakta yang terjadi pada diri para pemuda yang berasal dari Grogol, Ponorogo, yaitu mereka *ngèngèr* di Tempurrejo, Ngawi. *Ngèngèr* yang dilakukan di sini berbeda secara motif dan proses yang terjadi, bahkan memiliki dampak sosial yang juga berbeda, yang dalam bab selanjutnya akan dijelaskan secara lebih komprehensif dan mendalam. Beberapa studi di atas akan memperkaya analisis dan dapat dijadikan sebagai pengayaan perspektif agar ulasan buku ini lebih tajam, mendalam, dan luas.



SOSIOLOGIS-ANTROPOLOGIS TRADISI *NGÈNGÈR* DI NGAWI

A. Sejarah Perguruan Muhammadiyah Tempurrejo

Tempurrejo merupakan pedukuhan yang masuk wilayah Desa Banyubiru, Kecamatan Widodaren, Kabupaten Ngawi. Desa Banyubiru memiliki delapan padukuhan atau dusun, yaitu Dusun Sukorjo, Jenak, Babatan, Banyubiru, Gadon, Kuncen, Bulak Pepe, dan Tempurrejo. Jadi, Tempurrejo bukan desa melainkan bagian dari sebuah desa, yang biasa disebut dusun. Namun, sebagian masyarakat Jawa Timur lebih mengenal Dusun Tempurrejo, daripada Desa Banyubiru karena kemajuan pendidikan dan aktivitas sosial politik para tokoh-tokoh di sana. Secara geografis, sebelah barat Dusun Tempurrejo berbatasan dengan wilayah Pakah yang masuk Kecamatan Mantingan. Sebelah timur berbatasan dengan Kedunggudel yang masuk Kecamatan Sine. Sebelah utara berbatasan dengan Desa Sambirejo, masuk Kecamatan Widodaren, dan sebelah selatan berbatasan dengan Desa Jagir yang masuk Kecamatan Ngrambe. Letak

Tempurrejo berada delapan kilometer sebelah selatan kantor Kecamatan Widodaren dengan luas 1.330 ha. Tempurrejo memiliki jumlah penduduk sekitar 1.500 orang. Sedangkan untuk Desa Banyubiru sendiri memiliki jumlah penduduk mencapai 7.000 orang (*ngawikab.id*, 2020).



Gambar 1.

Peta Desa Banyubiru, Lokasi Dusun Tempurrejo Berdasarkan Google Maps

Desa ini konon didirikan oleh anak buah Kiai Mojo (pengikut Pangeran Diponegoro) yang bernama Kiai Matlab dan Kiai Puro. Mereka berdua melakukan babat alas di Pedukuhan Tempurrejo. Nama Tempurrejo diambil dari kata “tempur” atau “tempuk”, yang artinya pertemuan. Hal ini karena Dusun Tempurrejo diapit oleh dua sungai dan dua sungai tersebut bertemu di Dusun Tempurrejo. Para generasi awal ini membangun keluarga dan beranak pinak, sehingga membentuk komunitas masyarakat. Tempurrejo semakin ramai karena pendatang, baik karena perkawinan maupun masyarakat yang menuntut ilmu kemudian menetap. Sekitar tahun 1900an, di Tempurrejo sudah banyak pendatang dari Sragen, Magetan, Madiun, dan daerah-daerah di sekitar Ngawi yang menuntut ilmu.



Gambar 2.

Sungai Tempat Para Pemuda yang *Ngèngèr* Mencari Ikan untuk Lauk dan Tempat Warga Tempurrejo Menggantungkan Pengairan untuk Mengairi Sawah dan Ladang



Gambar 3.

Area Persawahan Milik Warga Tempurrejo yang Terletak di Sebelah Selatan Perkampungan, Tampak dari Jauh Gunung Lawu

Sebagian besar tanah Desa Banyubiru berupa sawah dan ladang. Ini menunjukkan bahwa sebagian besar penduduknya memiliki mata pencaharian berupa pertanian. Sedangkan sebagian kecil lainnya adalah pedagang dan Pegawai Negeri Sipil (PNS). Mayoritas penduduknya beragama Islam yang mencapai 96%. Pada tahun 1970-an, usaha kecil menengah yang maju di Tempurrejo adalah membuat kain batik. Saat itu, ada koperasi yang bernama “Sidomukti”. Hasil kerajinan batik dijual ke pasar, baik Pasar Walikukun, Ngrambe, maupun Pasar Klewer, Solo.

Para generasi awal penghuni Pedukuhan Tempurrejo tersebut mulai mendirikan lembaga pendidikan keagamaan berupa pondok pesantren.

Dalam perkembangannya, pondok pesantren di Tempurrejo dibagi menjadi tiga, yaitu Pondok Wetan yang didirikan Kiai Imam Puro dan Kiai Raji pada tahun 1850, Pondok Tengah yang diasuh Kiai Juwahir pada tahun 1860, dan Pondok Kulon yang didirikan Kiai Imam Muhammad pada tahun 1870. Pondok Wetan dan Pondok Tengah dalam perjalanannya meneruskan tradisi pesantren tradisional. Sedangkan Pondok Kulon dalam perkembangannya menjadi pondok modern. Pondok Kulon inilah yang berkembang dan besar, kemudian menjadi perguruan Muhammadiyah. Pondok Kulon secara berurutan dipimpin oleh kiai kharismatik dan berpengaruh, yaitu Kiai Imam Muhammad sekitar tahun 1870, Kiai H. Abdullah Muhsin sekitar tahun 1922, dilanjutkan Kiai Imam Zuhdi sekitar tahun 1944, lalu Kiai H. Syarqawi sekitar tahun 1950, Kiai H. Mohammad Anwar tahun 1970, dan Kiai H. Masykur di tahun 1980-an (Sauqy, 1997).

Kelahiran Pondok Kulon diilhami oleh spirit keagamaan, di antaranya adalah mensyiarkan agama Islam sesuai hadits Nabi, “Sampaikanlah dari-ku (Nabi) walau satu ayat.” Kemudian, mengajarkan ilmu pengetahuan karena ilmu pengetahuan merupakan amal yang akan dibawa mati. Selanjutnya, menyiapkan mubaligh dan kader-kader dalam dakwah Islam sesuai dengan perintah Allah dalam Surat Ali Imran ayat 104. Hal ini bertujuan untuk mengajak manusia ke jalan Allah dengan penuh kebijaksanaan dan mencegah manusia dari perbuatan *munkar* sesuai dengan Surat an-Nahl ayat 125.



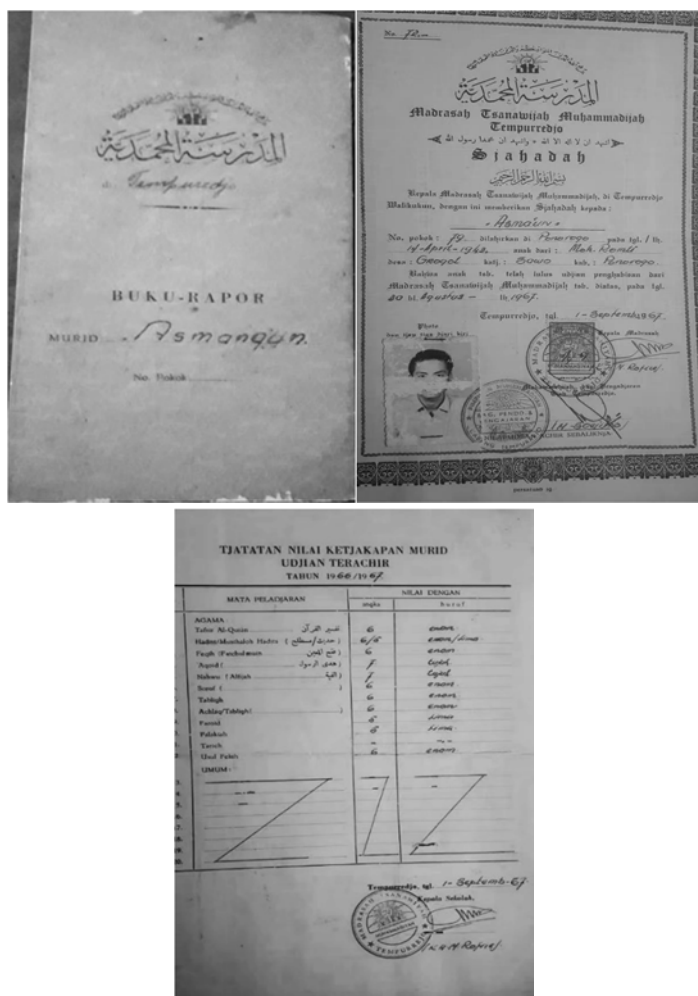
Gambar 4.
Asrama Putri Pondok Kulon



Gambar 5.
Asrama Putra Pondok Kulon

Dalam perjalanannya, Pondok Kulon terancam akan dibubarkan oleh pemerintah kolonial Belanda. Hal ini tidak lepas dari pergerakan para aktivis dan kelompok modernis pembaru di Tempurrejo yang gigih memperjuangkan nasionalisme dan kemerdekaan dengan bergabung Sarekat Islam, sehingga para pengurus saat itu berijtihad untuk menisbatkan lembaga pendidikan tersebut pada Muhammadiyah. Muhammadiyah tidak dicurigai sebagai gerakan politik oleh Belanda, tetapi sekadar dakwah, mengembangkan pendidikan dan kesehatan, serta gerakan sosial. Kiai Sarqawi, yang saat itu masih muda dan menjadi pengasuh pondok pesantren, mengajak anak muda yang menonjol untuk mengembangkan lembaga pendidikan dengan membentuk Madrasah Diniyah Muhammadiyah, sehingga Pondok Kulon memiliki Madrasah Diniyah Muhammadiyah sejak 30 Juni tahun 1928 dipimpin Kiai Sarqawi. Di tahun itu pula, Ranting Muhammadiyah Tempurrejo berdiri secara resmi. Proses belajar mengajar di Madrasah Diniyah Muhammadiyah Pondok Kulon dimulai pukul 14.30-17.30, dan libur pada hari Jum'at. Awalnya, jumlah murid hanya 13 orang.¹

¹ Wawancara dengan Maskur, seorang induk semang, pada 13 Juni 2019.



Gambar 6.

Contoh Buku Rapor dan Ijazah Madrasah Diniyah Muhammadiyah Tempurrejo
Milik Asma'un, Tertulis Tahun Dia Lulus 1967

Muhammadiyah masuk ke Tempurrejo sekitar tahun 1928. Jadi, dapat dikatakan bahwa Muhammadiyah di Tempurrejo merupakan generasi awal di Jawa Timur. Hal ini sangat dipengaruhi oleh kedekatan letak geografis antara Tempurrejo dengan Kota Surakarta dan Yogyakarta. Apalagi sebagian profesi masyarakat Tempurrejo yang memiliki usaha batik, sehingga terjadi interaksi perdagangan dengan masyarakat di Solo maupun Yogyakarta. Pergerakan Muhammadiyah di Tempurrejo sangat

didukung oleh generasi yang lebih senior, seperti Kiai Imam Muhtar, Kiai Imam Muhdi, Kiai Imam Mukti, dan Kiai Imam Mukmin. Pimpinan Ranting Muhammadiyah generasi pertama di Tempurrejo adalah KH. Dimiyati sebagai ketua, Muhammad Marwah sebagai sekretaris, dan Kiai Sarqawi sebagai bendahara. Tidak lama Kiai Sarqawi dalam memimpin Madrasah Diniyah kemudian digantikan Kiai Faqih sebagai ketua, Ahmad Khirzin sebagai sekretaris, Imam Muhtar sebagai bendahara, dan Abdul Muhsin sebagai pembantu umum. Beberapa tahun kemudian, berdiri 'Aisyiyah yang diketuai Bu Nyai Rofii dan dibantu Bu Nyai Sarqawi (Sauqy, 1997).



Gambar 7.

Masjid Pondok yang Berhadapan dengan Asrama Putra

Pada Madrasah Diniyah Muhammadiyah, mata pelajaran yang diajarkan tentu paling utama, yaitu Al-Qur'an, hadits, nahwu, shorof, *pegon*, akhlaq, faraidh, dan falaq. Kemudian, berbagai kitab kuning juga diajarkan, seperti *Kitab Fathul Qarib* atau *Taqrib*, *Tafsir Jalalain*, *Al-Washaya*, *Alfiyah Ibnu 'Aqil*, *Kifayatul Akhyar*, *Kitab Izaatun Nasihin*, *Majmuk*

Shorof, As-Sulam, Al-Bayan, dan Bulughul Maram. Bahasa pengantarnya adalah bahasa Jawa dengan tulisan Arab *pegon* dengan metode *sorogan* dan juga *nidllaman*. *Nidllaman* adalah belajar dengan cara menghafal disertai seni atau lagu. Pengajaran di Madrasah Muhammadiyah Tempur-rejo ini sangat mirip dengan metode yang digunakan dalam tradisi pesantren NU. Bahkan, Kitab *Tafsir Jalalain* adalah kitab tafsir wajib di kalangan NU. Selain pelajaran wajib tersebut, juga ada pelajaran ekstrakurikuler, berupa *muhadarah* (latihan pidato), kepanduan Hizbul Wathan, kesenian, dan lain-lain (Sauqy, 1997).

Daftar nama-nama ustadz pengasuh pondok, Madrasah Diniyah sore, dan madrasah pagi hari sejak tahun 1900-1980 di antaranya adalah:

Nama	Latar Belakang Ideologis	Informasi
Kiai Imam Mukhtar	Muhammadiyah Kultural	
Kiai Imam Muhdi	Muhammadiyah Kultural	
Kiai Imam Mukti	Muhammadiyah Kultural	
Kiai Imam Mukmin	Muhammadiyah Kultural	
Kiai Fakih	Muhammadiyah	
Kiai Sarqawi	Muhammadiyah	Guru yang terkenal galak
Kiai Rofii	Muhammadiyah	
Kiai Delan	NU Kultural	
Kiai Robadi	Muhammadiyah	
Kiai Moh Anwar	NU Kultural	
Kiai Maksum	MuhammadiNU	
Kiai Maskur	Muhammadiyah	
Kiai Dimyati	Muhammadiyah	
Kiai Marwah	Muhammadiyah	
Kiai Hisyam	Muhammadiyah	
Kiai Bisri	MuhammadiNU	
Kiai Juremi	MuhammadiNU	
Kiai Zuhdi	NU Kultural	
Kiai Furqon	MuhammadiNU	
Kiai Faqih	NU Kultural	
Kiai Abror	NU Kultural	
Kiai Ali Sukarno	MuhammadiNU	
Kiai Ngirfan	NU Kultural	
Syamsuddin	Muhammadiyah Kultural	
Bu Maunatun	Aisyiyah	Istri Pak Mansyur
Bu Mustamtirah	Aisyiyah	
Bu Asriyati	Aisyiyah	
Syamsul Hadi	NU Kultural	
Mansyur	MuhammadiNU	

Bu Salamah	Aisyiyah	Istri Pak Muhsin
Bu Thowilah	Muhammadiyah Kultural	
Bu Syarifah	Muhammadiyah Kultural	Istri Muhtarom
Muhtarom	Muhammadiyah Kultural	Tukang cukur dan guru
Muhsin	Muhammadiyah Kultural	
Salamin	Muhammadiyah Kultural	
Bu Tari	MuhammadiNU	
Bu Tatik	MuhammadiNU	
Zainudin	MuhammadiNU	
Bu Kuswarini	MuhammadiNU	
Parno	MuhammadiNU	
Ashuri	Muhammadiyah Kultural	Anak Kiai Sarqawi, guru yang terkenal galak
Bu Sri	Muhammadiyah Kultural	Istri Ashuri
Bu murtokinah	Muhammadiyah Kultural	Istri Heri Warsito
Heri Warsito	Muhammadiyah Kultural	Guru yang terkenal galak
Jamal	Muhammadiyah Kultural	Guru yang terkenal galak
Suhadi	Muhammadiyah Kultural	
Bu Fat	Muhammadiyah	Istri Kiai Maskur
Bu Anwar	NU	Istri Kiai Moh Anwar

Keterangan:

Data diambil dari hasil penelitian Akhyar Sauqy dengan judul “*K.H. Moh Rofi’i dan Pengembangan Pondok Pesantren dan Madrasah Tempurrejo Ngawi*” dan diolah ulang berdasarkan hasil wawancara dengan Kuswartini, Etik Ernawati, Sudiono, Munajat, dan Arifin Thoha.

Seiring berjalannya waktu, muridnya bertambah banyak. Kemudian, pada tahun 1943, dibentuk *Tarbiyatul Fatat*, yaitu kelas khusus untuk putri: kelas putra dan putri dipisah. Ibu Siti Syarifah merupakan kepala sekolah pertama untuk Madrasah Diniyah Putri *Tarbiyatul Fatat*. Pembentukan Madrasah Diniyah Muhammadiyah khusus putri disebabkan oleh makin bertambahnya jumlah santri, sehingga pengelolaan dalam manajerial pondok agak sulit jika tidak dipisahkan. Selain itu, banyak pu-

la kasus hubungan pribadi antara santri putra dan santri putri yang mengarah pada “pacaran”. Pondok sangat tegas dalam mendidik para siswa agar menjaga hubungan dengan lawan jenis. Selain itu, dengan didirikannya pesantren putri, maka pendidikan keputrian akan semakin dalam. Di tahun sebelum Indonesia merdeka, ternyata peran Muhammadiyah di kampung yang masuk kategori pelosok tersebut telah memikirkan dan berbuat nyata untuk pendidikan perempuan. Saat itu, tanpa mereka sadari, kesetaraan gender telah diimplementasikan tanpa teori dan narasi yang ramai. Mukmin laki-laki dan perempuan sama-sama memiliki kesempatan untuk mengaktualisasikan diri di ranah publik. Mereka diajarkan bahwa mereka sama di hadapan Tuhan, hanya keimanan dan amal perbuatan yang membedakannya (Christina Jones-Pauly to, 2011; Murata, 1992).

Para tokoh Muhammadiyah Tempurrejo bermimpi besar agar anak didik atau santri mereka tumbuh menjadi cerdas, pemberani, tangguh, serta memiliki moral dan akhlaq yang baik. Dengan kecerdasan, mereka diharapkan kelak menjadi pemimpin yang dapat memajukan dan memakmurkan bangsa dan mampu sejajar dengan bangsa lain, sehingga negeri ini benar-benar merdeka, baik dari segi politik maupun ekonomi. Dengan moral dan akhlaq yang baik akan mampu menuntun masyarakat membuat konstruksi imajiner nilai-nilai integritas pribadi dalam konteks Islam dan diharapkan nanti akan lahir pemimpin yang mampu menahan diri dari berbagai syahwat duniawi, berupa korupsi, penindasan, mafia peradilan, pelecehan seksual, dan obral aurat. Oleh karena itu, sekolah Tempurrejo tak lepas dari nilai-nilai moral Islam. Dan satu lagi yang tidak kalah pentingnya, yaitu memasukkan nilai adil gender dengan tujuan semua alumni memahami kemerdekaan manusia pada posisinya sejak di-ni, serta dengan harapan akan lahir perempuan yang kuat dan mampu membentengi diri dari perilaku tidak adil dan sewenang-wenang. Pada sisi yang lain, besar pula harapan para tokoh tersebut agar santri laki-laki nanti mampu menjadi pemimpin bijak dan tidak menindas, baik sebagai pemimpin publik maupun pemimpin keluarga.

Selama itu, kelas tempat belajar mengajar menumpang di rumah masing-masing pengajar atau kepala madrasah. Bahkan, kelas *Tarbiyatul Fatah* menumpang di Mushola 'Aisyiyah. Pada tahun 1952, gedung pendidikan baru mulai dibangun. Dan pada tahun 1960, Perguruan Muhammadiyah Tempurrejo berkembang dengan membuka kelas Madrasah Ibtidaiyah enam tahun dan Madrasah Tsanawiyah tiga tahun. Kurikulum Madrasah Ibtidaiyah dan Tsanawiyah diadopsi dari *Madrasah Mambaul Ulum*, Surakarta. Lembaga pendidikan yang awalnya bernama Pondok Kulon, dalam perjalanannya, bermetamorfosa menjadi Madrasah Diniyah Muhammadiyah. Kemudian, Madrasah Diniyah ini memiliki Madrasah Ibtidaiyah dan Madrasah Tsanawiyah. Bahkan, di tahun 1960, didirikan TK 'Aisyiyah Bustanul Atfal (ABA), lalu tahun 1964 didirikan Madrasah Aliyah yang di kemudian hari berubah menjadi PGA (Pendidikan Guru Agama) enam tahun. Pada tahun 1978, Sekolah Tinggi Ilmu Tarbiyah (STIT) Muhammadiyah Tempurrejo mulai didirikan (Dharmanto, 2014). Proses modernisasi pendidikan Muhammadiyah di Tempurrejo dituntut menjadikan perkembangan zaman sebagai spirit, seiring dengan perubahan kebijakan pendidikan di Indonesia, misalnya penghapusan mata pelajaran pendidikan guru agama. Begitu pula dengan kebijakan didirikannya STIT Muhammadiyah yang merupakan tuntutan zaman.



Gambar 8.

Gedung TK ABA dan Gedung MI Bersebelahan dengan Aula di Perguruan Muhammadiyah Tempurrejo.

Di Tempurrejo, masih ada tradisi lebaran kupatan, tepatnya lebaran Idul Fitri tujuh hari: mereka biasanya merayakan setelah selesai puasa enam hari di bulan Syawal. Pada tahun 1974 M bertepatan dengan tahun 1394 H, seperti biasa, tokoh-tokoh Muhammadiyah berkumpul di rumah Kiai Moh Anwar. Acara dimulai dengan musyawarah kemudian ramah-tamah. Saat musyawarah, berbagai macam persoalan keagamaan dan keumatan dibahas: mulai progres pendidikan di perguruan Muhammadiyah, kondisi guru dan siswa, sarana prasarana, juga terobosan-terobosan yang perlu dilakukan. Selama ini, pondok, Madrasah Diniyah, sekolah formal dari TK sampai Aliyah sudah ada. Maka, dalam pertemuan

tersebut disepakati adanya terobosan untuk mendirikan Perguruan Tinggi Muhammadiyah, yakni Sekolah Tinggi Ilmu Tarbiyah (STIT) Muhammadiyah Tempurrejo, Ngawi. Dengan berdirinya Perguruan Tinggi Muhammadiyah, maka jenjang pendidikan yang ada di Tempurrejo telah sempurna.

Untuk menindaklanjuti keputusan tersebut, dibentuk tim survei yang bertugas melakukan studi kelayakan. Tim ini diketuai oleh Drs. H. Abdul Jalil dengan Drs. H. Sunaryo dan Drs. H. AS. Duryat sebagai anggota. Langkah-langkah yang dilakukan adalah berkoordinasi dan melakukan konsolidasi dengan lembaga pendidikan Muhammadiyah di Surabaya dan Malang. Tujuannya adalah agar dapat dijadikan lembaga induk tempat bernaung sementara, melakukan koordinasi dengan Kopertais V Jawa Timur, dan mempersiapkan kurikulum. Selain itu, H. Sunaryo berkonsultasi dengan Kanwil Kemenag Jawa Timur serta membangun komunikasi dengan Bupati Ngawi dan tokoh-tokoh masyarakat serta warga Desa Banyubiru. Pada tahap awal, Universitas Muhammadiyah (Unmuh) Malang bersedia menjadi induk dan membuka Fakultas Tarbiyah cabang Ngawi dengan Surat Keputusan Nomor II-G/UM/F-7/17/76 tertanggal 23-5 1398/H/1-5-1975 M. Proses integrasi atau menginduk pada Unmuh Malang dilakukan sampai tahun 1988 (*stitmuhngawi.ac.id*, 2022).

Para pimpinan dan pengajar perguruan Muhammadiyah Tempurrejo adalah sosok-sosok pejuang pendidikan yang ikhlas. Mereka dapat dikatakan tidak ada yang digaji oleh lembaga pendidikan. Bahkan banyak yang berkorban, baik waktu, tenaga, maupun materi untuk mengembangkan Amal Usaha Muhammadiyah (AUM). Hal ini karena rata-rata mereka adalah petani yang memiliki lahan luas, bahkan banyak dari pimpinan Muhammadiyah tersebut mengambil anak dari Ponorogo untuk *ngèngèr*. Selain memiliki lahan pertanian yang luas, banyak di antara mereka yang berprofesi sebagai pedagang batik atau pegawai negeri, seperti Kiai Rofii, Kiai Maskur, dan Kiai Delan. Tentu tidak semua pimpinan maupun guru di perguruan Muhammadiyah Tempurrejo

mapan secara ekonomi. Sebut saja Kiai Mukhtarom yang dikenal memiliki pemahaman agama luas dan lama menjadi guru di perguruan tersebut, ia memiliki pekerjaan pokok sebagai tukang cukur.²

Para penggerak Muhammadiyah dan pendidikan di Tempurrejo juga *melek* politik. Mayoritas warga Tempurrejo adalah pendukung fanatik partai Masyumi. Bahkan, Kiai Rofii merupakan ketua Partai Masyumi di Tempurrejo dan Kiai Sarqawi adalah bendahara. Hal ini menjadikan Tempurrejo sebagai salah satu kawasan yang dijadikan target oleh PKI ketika pemberontakan PKI meletus di Madiun tahun 1948. Begitu juga ketika Masyumi dibubarkan, banyak tokoh PKI yang masuk ke Tempurrejo untuk melakukan agitasi dan konfrontasi hingga tahun 1965. Saat itu, menurut penelitian Akhyar Sauqy (1997), gerakan dakwah Muhammadiyah telah dipisahkan dari politik, khususnya Masyumi. Pemisahan tersebut dilakukan agar tidak menjadikan Muhammadiyah –yang sedari awal memang dinisbatkan sebagai gerakan dakwah Islam– tidak terseret arus pragmatisme politik. Pemisahan dilakukan dengan adanya pengurus Masyumi yang diwajibkan nonaktif dari kepengurusan Muhammadiyah, tetapi tetap menjadi warga persyarikatan Muhammadiyah, sehingga posisi Kiai Rofii dan Kiai Sarqawi dalam Muhammadiyah digantikan oleh yang lain. Selain itu, mereka juga tidak boleh menggunakan sarana dan prasarana milik AUM untuk kegiatan politik, seperti rapat, pertemuan umum, apalagi kampanye. Kesadaran menjaga kemurnian dakwah Muhammadiyah agar tidak terkooptasi oleh kepentingan politik yang pragmatis telah terjadi di Tempurrejo sejak tahun 1950-an yang menunjukkan adanya kekhawatiran bahwa para aktifis Muhammadiyah akan terbalak oleh dinamika politik nasional. Mereka sangat menyadari bahwa politik dapat pasang dan surut.³

Implikasinya dapat dilihat dari dua kasus yang terjadi. Saat agitasi politik oleh PKI terjadi setelah Pemilu 1955, di mana banyak teror, intimidasi, dan provokasi terhadap partai Masyumi, seluruh aktifis Muham-

² Hasil wawancara dengan Arifin Toha pada 22 Juli 2022.

³ Hasil wawancara dengan Arifin Toha pada 22 Juli 2022.

madiyah Tempurrejo kompak untuk melakukan perlawanan dan bersatu menghadang pengaruh partai komunis. Namun, ketika partai Masyumi dibubarkan, gerakan dakwah Muhammadiyah di Tempurrejo tetap dapat berjalan dengan penuh semarak. Bahkan, lembaga pendidikan tersebut semakin banyak diminati masyarakat. Terbukti dengan banyaknya para pemuda yang *ngèngèr* dan bertambahnya murid. Apalagi setelah terjadinya G30S/PKI, masyarakat yang selama ini cenderung masuk kategori *abangan* berbondong-bondong ke masjid untuk beribadah, memenuhi tempat-tempat pengajian, dan menyekolahkan anaknya di Madrasah Diniyah Muhammadiyah agar mereka tidak *dicap* sebagai pengurus atau simpatisan PKI.

Tokoh-tokoh pendidikan dan penggerak Muhammadiyah di Tempurrejo memiliki semangat keagamaan yang tinggi. Namun, mereka tidak bersikap fanatik berlebihan dalam pelaksanaannya. Contohnya, Kiai Faqih yang pernah menjadi kepala Madrasah Diniyah Muhammadiyah memiliki anak bernama Mansour Faqih. Mansour Faqih, sebagaimana diketahui, disinyalir memiliki kedekatan dengan NU. Begitu juga dengan Kiai Delan yang memiliki menantu tokoh NU yang sekarang tinggal di Pakem, Sleman. Ada juga Kiai Maskur, tokoh Muhammadiyah yang memiliki saudara kandung bernama Kiai Moh Mesir, tokoh NU di Desa Grogol, Ponorogo. Kemudian, Kiai Moh Anwar, menjadi guru di perguruan Muhammadiyah yang menjadikan rumahnya sebagai tempat berkumpul, sehingga melahirkan gagasan pendirian STIT Muhammadiyah. Dalam sebuah keluarga besar, saat itu sudah memiliki keterbukaan pikiran dan sikap toleransi yang tinggi terhadap perbedaan madzhab maupun ormas.

Dalam praktiknya, memang ibadah yang dilakukan oleh para tokoh Muhammadiyah Tempurrejo cenderung menggabungkan antara pemahaman fiqh yang selama ini dianut Muhammadiyah dengan yang dipraktikkan NU. Misalnya, melafadzkan niat (memakai *ushalli*) ketika shalat, atau menggunakan doa *qunut* ketika Subuh. Namun, untuk shalat tarawih, mereka mengamalkan sebelas rakaat dengan witr. Selain itu,

masih ada juga yang mengamalkan dan memercayai praktik pengamalan dzikir dalam jumlah tertentu atau membaca surah tertentu jika ingin hajatnya terakbul. Misalnya, membaca surah al-Fatihah 10 kali jika ingin lulus ujian, membaca ayat kursi jika tidak ingin diganggu jin, membaca surah al-Waqi'ah jika ingin lancar rizki, membaca al-Kahfi jika ingin bertobat, sering-sering membaca surah Yusuf dan Maryam jika ingin memiliki anak shalih atau shalihah, dan sebagainya. Sebagian masyarakat, dan bahkan pengajar Madrasah Diniyah Tempurrejo, masih ada yang memercayai khasiat dan fadhilah surah tersebut. Begitu juga praktik kirim doa pada kerabat yang meninggal dengan *tahlilan*, saat itu, juga masih menjadi tradisi sebagian warga masyarakat.⁴

Akan tetapi, praktik tersebut diikuti dengan ikhtiar dan usaha maksimal. Misalnya, jika ingin memberantas kebodohan dan kemiskinan maka perlu memajukan pendidikan. Pendirian amal usaha pendidikan diikhtiarakan dengan penuh kesungguhan. Jika ingin kaya dan mapan, perlu kerja keras dengan berjualan batik, mengolah sawah, tidak berpangku tangan di kuburan, atau datang pada orang sakti untuk meminta kekayaan. Di Tempurrejo, banyak ahli ilmu agama, tetapi sangat jarang ditemukan praktik *taqlid*. Yang ada justru praktik ijtihad dalam menyelesaikan problem keagamaan dan keumatan.

B. Latar Belakang Pemuda Grogol Sebelum *Ngèngèr*

Desa Grogol terletak di sebelah tenggara Kabupaten Ponorogo dan masuk di Kecamatan Sawoo: kecamatan paling timur yang berbatasan langsung dengan Kabupaten Trenggalek. Sebelah utara desa tersebut berbatasan dengan Desa Besuki, timur berbatasan dengan Desa Tugurejo, barat berbatasan dengan Desa Ngadisanan, sedangkan selatan berbatasan dengan Desa Gajah.

Sejumlah pemuda dari Desa Grogol yang melakukan *ngèngèr* di Tempurrejo atau sekitar Kabupaten Ngawi berawal dari pernikahan seorang pemuda bernama Maskur dengan Fatimah, perempuan asal Dusun Tem-

⁴ Wawancara dengan Arifin Toha pada 22 Juli 2022.

purrejo. Mereka menikah pada tahun 1967. Secara kekerabatan, mereka tergolong masih sepupu. Maskur merupakan adik kandung Moh Mesir. Mereka memiliki kakak bernama Dul Majid, Rohmad, dan Sajad (mereka meninggal dibunuh PKI dalam pemberontakan PKI tahun 1948 di Madiun), dan memiliki adik bernama Zainuri yang juga dibunuh PKI sebelum pemberontakan tahun 1965 (Afifi & Zuharon, 2015).

Para pemuda yang melakukan *ngèngèr* adalah Asma'un, Murodi, Syamsuddin, Tajap, Ahmad, Marwanto, Suparni, Husen, Sudiono, Masrah, Imron, Misnu, Juwahir, Tulus, Jirem, Dullah, Mansyur, Fatonah, Aminah, Fatimah, dan lain-lain. Berdasarkan wawancara dengan para pelaku *ngèngèr* dan induk semang, terungkap beberapa alasan dan latar belakang banyaknya pemuda Desa Grogol, Kabupaten Ponorogo, yang *ngèngèr*. Latar belakang tersebut dapat dikategorikan sebagai berikut:

1. Kondisi Politik

Adanya pemberontakan PKI Madiun 1948, masyarakat di sekitar Madiun, termasuk Ponorogo, tentu masih ingat betul kejadian kekejaman yang dilakukan PKI. Banyak korban berjatuhan baik di Madiun, Ponorogo, maupun Magetan. Bahkan, kakak Kiai Moh Mesir menjadi korban, yaitu Dul Majid, Rohmad, dan Sajad. Mereka dimakamkan di Bungkal.⁵ Korban PKI adalah para santri dan kiai (ulama).

Konstelasi dan suhu perpolitikan nasional semakin meningkat ketika PSI dan Masyumi dibubarkan pada tahun 1960 karena tokoh-tokohnya dianggap mendukung pemberontakan PRRI (Roosa, 2008: xviii). Memanasnya suhu politik nasional ternyata sampai pada masyarakat akar rumput. Namun, banyak masyarakat Ponorogo dan sekitarnya yang meyakini bahwa pembubaran Masyumi adalah desakan dan hasutan yang dilakukan PKI kepada Soekarno (Afifi & Zuharon, 2015). Bahkan, muncul rumor bahwa organisasi HMI dan PII juga terancam dibubarkan. Mendengar hal tersebut, elit politik yang sela-

⁵ Wawancara dengan Murodi.

ma ini menjadi pendukung dan simpatisan Masyumi di daerah sangat gusar dan merasa emosional (Latif, 2012).

Di lain pihak, kelompok komunis beserta *underbow*-nya suka melakukan provokasi (Sulistiyo, 2003: 236-237). Yang terkenal adalah pembubaran dan perusakan yang berujung penahanan anggota PII yang melakukan pengaderan di Kanigoro, Kediri. Saat waktu masih gelap, sekitar Subuh, kurang lebih 2.000-an massa anggota partai Komunis beserta organisasi sayapnya, buruh tani Indonesia, memersekusi peserta perkaderan PII yang berjumlah sekitar 150 orang. Massa PII diarak, dibawa ke kantor polisi. Tensi gesekan antara PKI dan kelompok santri berlanjut. Ujungnya, kelompok GP Ansor membalas dengan jumlah massa sekitar lima truk mendatangi Desa Kanigoro (basis PKI) (Afifi & Zuharon, 2015).

Provokasi dan agitasi juga pernah terjadi sebelum tahun 1965 di Ponorogo. Suatu ketika, di Desa Grogol ada seseorang yang memiliki hajatan menikahkan anaknya. Pemilik hajatan mengadakan pagelaran wayang kulit. Dalang yang mementaskan ditengarai telah disusupi PKI. Saat pentas, dalang mengatakan “*bismillah....kobis mie diolah, qulhu...sekul tahu*”. Asma’un beserta beberapa pemuda Desa Grogol, yang kebetulan sedang menonton, marah dan membubarkan pagelaran wayang tersebut. Kalimat itu dianggap melecehkan ayat Al-Qur’an dan menghina Islam. Ujungnya, sang dalang dipukul mulutnya (*ditabok*).⁶ Sontak terjadi kegaduhan. Para penabuh gamelan dan penonton berhamburan. Tidak ada yang berani mendekat saat Asma’un dan para pemuda menginterogasi kepala desa. Bahkan, keluarga yang mengadakan acara wayangan menangis ketakutan. Perangkat desa dan pihak keamanan hanya menjaga lokasi tempat wayangan agar tidak ada aksi balasan. Provokasi kelompok komunis sudah sering terdengar di akar rumput. Berbagai pertunjukan sering dipentaskan kelompok PKI. Tema-tema yang diambil antara lain “Gusti Allah Mantu” dan “Gusti Allah Mati”. Hal seperti itu umum didengar bahkan dilihat

⁶ Wawancara dengan Amad.

oleh kelompok santri di pedesaan saat itu. Provokasi dan agitasi komunis di akar rumput membuat kondisi psikologis masyarakat umum yang berafiliasi ke Masyumi maupun NU mendidih, sehingga gejolak dalam masyarakat tidak terhindarkan. Ujungnya adalah muncul kecugrigaan dan saling ejek (Sulistiyo, 2003).

Banyak ilmuwan dan sejarawan menilai bahwa PKI merupakan partai yang memiliki strategi kaderisasi, pendidikan politik, dan agitasi politik yang mumpuni, sehingga banyak perkumpulan kesenian dan kebudayaan dikooptasi dan disusupi PKI. Di Ponorogo sendiri ada wayang kulit, wayang orang, ketoprak, ludruk, gambyong yang tak luput dari penyusupan ideologi PKI.



Gambar 9.

Foto Mbah Amat (Rahmat) Saat Wawancara dengan Penulis.

Kemarahan Sidiq, Moh Mesir, Askiram, dan Maskur bertambah ketika adik Moh Mesir dan Maskur yang bernama Zainuri dibunuh oleh PKI sebelum pemberontakan PKI tahun 1965. Hal ini yang membulatkan tekad mereka memprovokasi anak-anak Desa Grogol

untuk menuntut ilmu dengan *ngèngèr* di Ngawi. Harapannya, dengan membekali anak-anak muda dengan pemahaman ilmu agama yang kuat, maka akan mampu membendung laju pertumbuhan simpatian PKI secara langsung. Selain itu, *ngèngèr* juga dapat mengembangkan dakwah Islam di Grogol, khususnya, dan Ponorogo, umumnya, yang saat itu mayoritas adalah masyarakat *abangan*. Dari sini, jelas bahwa proses transformasi ideologi dalam perubahan sosial merupakan respons dari transformasi budaya yang kompleks (Ibn-Khaldun, 1959). Perubahan memiliki makna yang sangat luas, yaitu menyangkut perubahan dengan sistem sosial dan menyangkut perubahan dalam dimensi interaksi antarindividu (Guntoro, 2020: 22-23).

Selain itu, partai Masyumi telah dibubarkan Soekarno tahun 1959 dengan alasan terlibatnya sebagian tokoh dalam pemberontakan. Namun, yang berkembang kuat di akar rumput bahwa pembubaran tersebut adalah akibat dari fitnah PKI. Akan tetapi, tokoh-tokoh Masyumi di pedesaan masih banyak dan memiliki loyalitas serta fanatisme yang tinggi, sehingga dorongan tokoh agama di Grogol untuk melanjutkan kaderisasi semakin tinggi. Harapannya, akan ada perubahan politik nasional, sehingga partai Masyumi dapat hidup kembali (Bush, 2009; Roosa, 2020).

Kemudian, yang tidak kalah pentingnya adalah kebijakan reformasi agraria. Reformasi agraria yang semula bertujuan membagi tanah yang dimonopoli sebagian elit dari hasil pembagian zaman Belanda, tetapi praktiknya di lapangan kelompok PKI yang paling agresif menuntut pembagian tanah (Afifi & Zuharon, 2015; Sulistiyo, 2003). Apalagi setelah munculnya buku karya DN Aidit, *Kaum Tani Mengganyang Setan-Setan Desa* (1964), yang dianggap memojokkan golongan santri. Kelompok ulama dan kiai yang memiliki pesantren merasa hak tanahnya terancam akan dirampas dan dibagikan kepada kelompok PKI yang tidak memiliki tanah (Sulistiyo, 2003). Hal yang sama juga dirasakan oleh keluarga Moh Mesir, Kiai Sidiq, dan tokoh-tokoh agama di Grogol yang memiliki tanah agak luas dari warisan

orang tuanya. Hal ini menambah semangat bagi kelompok yang lebih tua untuk mendorong para pemuda belajar agama. Jika tidak, maka para pemuda akan menjadi masyarakat yang bodoh dan berujung miskin. Jika sudah bodoh dan miskin, maka akan sangat mudah dimasuki ideologi komunis. Suatu kekhawatiran yang besar jika anak-anak muda Grogol menjadi kader komunis.

Dampak yang dikhawatirkan akibat kebijakan reformasi agraria bertambah ketika mendengar cerita Maskur. Menurut Maskur, ada seorang pemilik tanah bernama Muhammad Anwari. Dia orang asli Solo dan menetap di Solo, tetapi memiliki tanah seluas kurang lebih 90 hektar di Mantingan, Ngawi. Para pengikut organisasi *underbow* komunis, khususnya Serikat Buruh Tani Indonesia, hendak melakukan penyerobotan tanah milik Muhammad Anwari. Sebelum diminta, tanah tersebut lebih dahulu diwakafkan kepada pondok Gontor. Akibatnya, muncul berita penyerobotan lahan dan isu-isu lain yang berujung kerusuhan. Merasa tidak terima jika tanah wakaf dirampas, kelompok pemuda Ansor dan Masyumi menemui tokoh-tokoh PKI. Kondisi sudah sangat panas, mereka pun membakar rumah-rumah milik tokoh PKI yang hendak menyerobot tanah. Salah satu tokoh yang memimpin pembakaran tersebut adalah guru Madrasah Diniyah Tempurrejo, yaitu Syamsul Hadi. Dia memang dikenal sebagai tokoh yang paling berani melawan PKI secara terang-terangan. Di tanah wakaf inilah kemudian didirikan Pondok Pesantren Putri Darussalam Gontor yang berlokasi di Kecamatan Mantingan, yang dikenal juga dengan nama Pondok Putri Mantingan.⁷

2. Kondisi Pendidikan

Pada tahun 1960-an, masyarakat Desa Grogol adalah masyarakat pedesaan yang terletak sekitar 25 km sebelah tenggara Kota Ponorogo. Daerahnya jauh dari pusat kota dan masih minim sarana dan prasarana

⁷ Wawancara dengan Maskur.

na. Jalan masih berlumpur, listrik belum masuk. Penerangan kebanyakan menggunakan lampu *teplok* atau *ublik*. Paling banter adalah lampu petromak, itu pun hanya segelintir orang yang mampu membeli. Mereka kebanyakan adalah orang awam yang minim pendidikan. Walaupun ada Pondok Pesantren Gontor dan Tegalsari, tetapi sekolah adalah hal yang mewah: hanya untuk orang-orang yang mampu atau memiliki tekad baja.

Pemuda Desa Grogol saat itu rata-rata mengenyam pendidikan dasar atau SR (sekolah rakyat), sedangkan untuk pendidikan lanjut hanya mengandalkan pendidikan nonformal di Dusun Bopong. Pada sore hari, mereka belajar mengaji di langgar (mushalla) yang diasuh kiai kampung, yaitu Moh Mesir dan Askiram, alumni Pondok Gontor, serta Sidiq alumni Pondok Tegalsari. Melihat kondisi pendidikan dan tingkat kesejahteraan masyarakat, para pemuda Desa Grogol saat itu didorong oleh Moh Mesir, Moh Sidiq, dan Maskur untuk *ngèngèr* ke Ngawi. Selain itu, tempat pendidikan di Ponorogo terletak sangat jauh, yaitu di Tegalsari dan Pondok Gontor. Di sisi lain, pendidikan di dua tempat tersebut memerlukan modal, minimal untuk makan sehari-hari. Padahal mereka juga dibutuhkan orang tua untuk membantu kegiatan sehari-hari di sawah, sehingga banyak anak-anak muda yang dilarang sekolah dan diminta membantu orang tua mengerjakan sawah, menjadi buruh tani, maupun mengasuh binatang ternak dengan mencari rumput di hutan.



Gambar 10.
Dari Kiri Moh Mesir, Moh Sidiq, dan Murodi

Sementara itu, di Tempurrejo, Ngawi, terdapat perguruan Muhammadiyah yang sangat maju dan progresif. Saat itu, perguruan Muhammadiyah tersebut sangat terkenal dan memiliki reputasi di sekitar Ngawi, sehingga banyak santri dari berbagai daerah yang menuntut ilmu. Ada ribuan murid yang bersekolah formal maupun diniyah. Ada yang *nglaju*, *mondok*, dan ada juga yang *ngèngèr*. Melihat kondisi tersebut, Moh Mesir, Moh Sidiq, dan Askiram mendorong para pemuda untuk *ngèngèr* sambil bersekolah di Tempurrejo.⁸

Latar belakang pendidikan merupakan alasan bagi seseorang untuk *ngèngèr*. Hal ini sejalan dengan penelitian yang dilakukan Sari Handayani pada tahun 2014 di Sleman: bahwa alasan utama seseorang *ngèngèr* karena pendidikan, yaitu ingin belajar di lembaga pendidikan formal dengan cara gratis. Salah satu alasan para pemuda Grogol *ngèngèr* juga akses pendidikan yang ada di kampung halaman sulit untuk dijangkau, baik dari segi geografis maupun ekonomi, maka mereka memilih untuk *ngèngèr* agar dapat bersekolah sambil bekerja. Di sini, terdapat simbiosis mutualisme bahwa anak *ngèngèr* memperoleh pendidikan dan pemenuhan kebutuhan sehari-hari, sedangkan induk semang memperoleh orang yang membantu pekerjaan atau kegiatan rumah tangga mereka.

⁸ Wawancara dengan Maskur.

Segaris dengan itu, temuan Sri Suharti tahun 2010 dalam *Ngèngèr dalam Novel Anteping Tekad* yang ditulis Agnes Suharti (2010) menunjukkan hal yang hampir sama. Sri Suharti menemukan bahwa tokoh utama dalam novel *Anteping Tekad* yang bernama Indiah mengikuti tradisi *ngèngèr* kepada keluarga Ny Sutarno. *Ngèngèr* dilakukan Indiah karena ia meyakini bahwa konsep pendidikan akan lebih bagus dan berhasil jika ditempuh dengan *ngèngèr*. Mengingat Indiah adalah lulusan SMP, dia ingin belajar dua hal. *Pertama*, belajar dari kesulitan yang dialami selama *ngèngèr* seperti dihina, direndahkan, dan juga tekanan batin. *Kedua*, belajar bagaimana kehidupan, tata krama, dan etika yang ada dalam kelas sosial yang lebih tinggi. Harapannya, hasil “belajar” itu dapat dijadikan bekal hidup.

Kiai Moh Mesir, Kiai Moh Sidiq, dan Askiram melihat bahwa salah satu cara untuk mengubah nasib adalah dengan mengenyam pendidikan setinggi-tingginya. Hal ini penting mengingat para warga masyarakat di Grogol saat itu hampir tidak memiliki sesuatu yang dapat diwariskan kepada anak cucu karena tanah yang dimiliki hanya cukup untuk kebutuhan sehari-hari. Dengan pendidikan dan laku *ngèngèr*, seseorang akan belajar pada orang sukses. Dari pergumulan hidup di perantauan diharapkan para pemuda yang *ngèngèr* itu akan memiliki bekal hidup dan juga (syukur-syukur) dapat melanjutkan perjuangan dakwah Islam. Pada sisi yang lain, dengan melepas anaknya untuk *ngèngèr*, para orang tua juga diyakinkan oleh para tokoh agama bahwa tanggung jawab orang tua untuk memberikan pendidikan kepada anaknya telah gugur. Walaupun ada sebagian yang merasa keberatan karena tidak ada lagi yang membantu mengerjakan pekerjaan rumah, mengelola sawah, dan menggembala ternak ketika ditinggal *ngèngèr*.

3. Kondisi Ekonomi

Mayoritas masyarakat Desa Grogol adalah buruh tani: bertani, tetapi mengerjakan lahan orang lain. Hanya segelintir orang-orang kaya yang memiliki tanah. Masa tanam dalam satu tahun dapat dilakukan

tiga kali. Biasanya, lahan pertanian ditanami padi hanya dua kali dalam setahun karena mengandalkan air hujan. Sedangkan masa tanam ketiga dilakukan jika para petani mampu membiayai irigasi. Pada masa tanam ketiga ini biasanya mereka menanam palawija, seperti kedelai, jagung, atau kacang hijau. Namun, jika tidak punya biaya, maka akan dibiarkan.

Pada tahun 1950-an dan 1960-an, di Indonesia terjadi *paceklik*.⁹ Hal ini membuat kondisi ekonomi sulit yang berpengaruh pada kelangkaan bahan makanan. Kemudian, diperparah dengan adanya musim *pagebluk*.¹⁰ Kondisi tersebut dipengaruhi dua faktor. *Pertama* adalah faktor politik. Terjadi benturan antara kelompok komunis dan Islamis yang terkadang menimbulkan ketegangan. Gerakan kudeta yang gagal di tahun 1965 dilanjutkan dengan pembunuhan orang-orang yang dianggap anggota PKI merambah sampai pelosok desa. Kondisi politik yang tidak menentu karena gesekan kaum Islamis dengan kaum komunis mengakibatkan kondisi politik yang tidak stabil, sehingga memengaruhi kenaikan harga-harga, khususnya bahan makanan. Kondisi politik di tingkat elit tersebut merambat ke ranah akar rumput, sehingga terjadi pergolakan di daerah-daerah. Selain itu, kondisi birokrasi yang korup serta hutang luar negeri yang menumpuk akibat pembangunan proyek raksasa yang bersifat simbolis (Roosa, 2008; Sulistiyo, 2003: 18-23). Presiden Soekarno banyak membangun tugu, monumen, dan bangunan fisik lainnya yang tidak berpengaruh langsung pada kesejahteraan masyarakat. Berbeda jika yang dibangun adalah saluran irigasi, jalan raya, maupun bendungan untuk mengairi pertanian masyarakat.

Kedua, kondisi ekonomi yang merosot tersebut diperparah dengan terjadinya gagal panen karena hama tikus maupun infrastruktur pertanian yang tidak baik, sehingga menambah kemiskinan dan penderitaan rakyat. Berdasarkan wawancara dengan Marwanto, saat itu dia ha-

⁹ Kondisi sulit mendapatkan bahan makanan pokok karena wabah hama.

¹⁰ Kondisi banyak wabah penyakit menular menyerang masyarakat.

rus sekolah pada sore hari, sedangkan pagi harinya menjadi buruh tani. Padahal keluarganya memiliki tanah yang cukup untuk menghidupi keluarga dan delapan saudaranya jika hasil panen cukup baik. Oleh karena kondisi pertanian tidak dapat diandalkan, mereka sehari-hari makan dengan nasi *thiwul*¹¹ dengan lauk sayur *lompong*¹² atau *bung*¹³ dan *ontong*¹⁴ pisang.¹⁵ Niat dan kehendak untuk membangun kebaikan dan kesejahteraan penting dalam mendorong pencapaian tahapan-tahapan peradaban (Kistanto, 2018).

Masyarakat Desa Grogol, Ponorogo, yang *ngèngèr* di Ngawi tentu tidak ingin belajar *ilmu suwuk*, tasawuf, maupun menjadi kiai. Namun, kondisi ekonomi masyarakat Desa Grogol yang sangat miskin saat itu mendorong pemuda untuk *ngèngèr* agar dapat melanjutkan kehidupan, syukur dapat belajar dengan gratis hingga akhirnya mampu mengubah diri sendiri dan masyarakat. Tokoh agama di Grogol seperti Kiai Moh Sidiq, Kiai Moh Mesir, dan Kiai Askiram sering menasihati anak-anak muda saat mengaji di rumahnya bahwa nyaris sulit bagi mereka untuk mengubah nasib jika tidak merantau dan menuntut ilmu setinggi-tingginya. Selain itu, jika ilmu sudah diraih, bukan hanya perekonomian yang akan berubah, tetapi juga status sosial. Seperti tokoh-tokoh atau elit di pedesaan.

Padahal, untuk menjadi “elit” tersebut biasanya dipilih atas dasar dua hal. *Pertama*, kekerabatan. Tokoh masyarakat di Desa Grogol hanya akan diisi oleh keluarga besar dari kepala desa. Mustahil memperoleh jabatan tingkat desa jika tidak memiliki kedekatan kekerabatan dengan Lurah Siswomiharjo. Maka, jalur yang *kedua*, yaitu pendidikan. Pendidikan membuat seseorang memiliki pandangan yang luas serta kemampuan negosiasi dan komunikasi, sehingga dapat menggalang dukungan masyarakat. Apalagi jika memiliki ilmu keagamaan,

¹¹ Nasi yang terbuat dari tepung ketela.

¹² Sayuran yang berasal dari dahan talas.

¹³ Sayuran yang berasal dari pohon bambu yang masih muda.

¹⁴ Sayuran yang berasal dari jantung pisang.

¹⁵ Wawancara dengan Marwanto, pelaku *ngèngèr*.

tentu sangat mudah menjadi tokoh agama. Mengingat saat itu rata-rata masyarakat Grogol kebanyakan masih buta huruf. Jika sudah memiliki akses politik dan masuk lingkaran elit, biasanya sangat mudah untuk memperoleh akses ekonomi.

Para anak muda di Grogol pun merenung setelah memperoleh nasihat dari gurunya. Mereka menerka-nerka dan membayangkan masa depannya. Mereka menoleh kiri-kanan, tetangga mereka yang didera kemiskinan. Makan nasi adalah kemewahan, apalagi makan telur atau daging ayam. Belum ada orang yang naik haji maupun berkorban saat Idul Adha di kampung itu. Ayah-ibu mereka sering harus hutang pada tetangga untuk makan sehari-hari. Terkadang untuk hutang saja, banyak tetangga yang tidak percaya dapat mengembalikan. Tidak jarang yang dimintai tolong juga sedang tidak punya apa-apa. Ketika Maskur pulang kampung, ia menceritakan kondisi di Tempurrejo. Untuk sekedar makan nasi tiap hari tidak begitu sulit. Harapan memperoleh makan yang lebih baik dan ditambah dapat sekolah tentu membulatkan tekad anak-anak Grogol untuk *ngèngèr*.

4. Kondisi Sosial Budaya

Sebagaimana pedesaan pada umumnya, Desa Grogol masih sangat kental dengan budaya Jawa serta kehidupan dan kebudayaan masyarakatnya masih sangat tradisional. Listrik di desa tersebut baru masuk tahun 1990. Jadi, penerangan pada tahun 1960-1980-an masih menggunakan lampu *teplak* dengan sumber energi berasal dari minyak tanah. Itu pun jika masyarakat mampu membeli minyak tanah dan stoknya masih tersedia di warung kelontong. Di sana juga masih banyak dilaksanakan tradisi-tradisi warisan leluhur yang berbau *sinkertisme*, *tahayul*, maupun *khurafat*. Budaya *nyadran* di tempat-tempat keramat sering dilakukan masyarakat. Bahkan, saat hajatan masih banyak ditemukan sesajen di setiap sudut rumah yang katanya untuk arwah para leluhur atau sebagai makanan makhluk halus agar tidak mengganggu acara hajatan. Sistem keagamaan pun biasanya terdiri da-

ri integrasi yang berimbang antara unsur-unsur budaya lokal dan Islam. Tradisi keagamaan kaum *abangan* yang banyak bercampur pesta ritual merupakan satu sistem kepercayaan yang kompleks, luas, dan rumit (Jinan, 2015: 269–280; Schroeder, 2002).

Masyarakat Jawa, khususnya Desa Grogol, memiliki tradisi dan budaya yang masih melekat kuat. Hal ini salah satunya dipengaruhi oleh faktor kebudayaan Mataraman. Di Desa Grogol, masih ditemui pertunjukan seni, seperti reog, wayang kulit, ketoprak, ludruk, gajah-gajahan, *jaran thik*, maupun gambyong. Acara tersebut dilakukan ketika ada hajatan, baik pemerintah desa maupun individu, seperti pernikahan, *sunatan*, maupun *ruwatan*.

Di Desa Grogol sebelah selatan, yang masuk Dusun Klanan dan masih dekat jaraknya dengan rumah Asma'un dan Askiram, ada sebuah tempat yang dikeramatkan. Tempat itu bernama *Gedhong*. Tempat yang terdiri dari sebuah bangunan dan beberapa makam yang ada *cungkup*-nya. Makam tersebut dipercaya sebagai makam pendiri Desa Grogol, Ki Ageng Trembayat dan para pengikutnya. Kompleks bangunan dan beberapa makam itu ditutup dengan rerimbunan pohon trembesi yang berukuran sangat besar, mencapai sekitar delapan depa tangan orang dewasa. Banyak masyarakat Desa Grogol yang percaya bahwa beberapa kali pohon tersebut hendak ditebang, tetapi tidak berhasil karena pekerja yang hendak menebang, merasa penglihatannya gelap ketika mendekati komplek *Gedhong* tersebut. Saat itu, sekitar sebelum tahun 2000-an, hampir dipastikan orang yang hendak melakukan hajatan pasti mengirim sesaji. Selain itu, ketika tanggal satu *Sura* (bulan Muharam kalender Hijriyah) pasti ada orang yang menyembelih kambing sebagai sarana mencari persugihan. Tempat yang dianggap keramat tersebut sangat terkenal tidak hanya di Desa Grogol, bahkan sampai keluar Kabupaten Ponorogo. Hal ini tentu membuat tokoh dan aktivis keagamaan saat itu merasa ada yang harus diluruskan dari pemahaman akidah masyarakat.



Gambar 11.

Makam di Gedong Desa Grogol, Tempat yang Dianggap Keramat dan Angker.

Ketika ada hajatan dan pertunjukan, ditemukan minuman keras pada sebagian besar warga Grogol. Mereka merasa puas jika sudah mabuk dan tidak sadar. Selain itu, dalam acara pertunjukan reog, gajah-gajahan, maupun *jaran thik* banyak dijumpai para aktor pertunjukan yang kesurupan. Masyarakat semakin antusias menyaksikan pertunjukan jika ada yang kesurupan. Menurut mereka, pertunjukan tersebut memiliki daya magis yang kuat. Pelaku kesurupan biasanya akan tidak sadar, mata melotot, meraung-raung, bergulung-gulung, hingga makan hal-hal yang aneh, seperti daun, tanah, bahkan kaca gelas. Maka, hampir dapat dipastikan bahwa setiap pertunjukan kesenian akan dimulai, alat-alatnya akan diruwat dahulu oleh seorang dukun dengan membakar kemenyan dan menabur bunga. Itu dilakukan untuk mengundang roh halus, jin, atau *dhedhemit*.¹⁶

Kabupaten Ponorogo terkenal memiliki kesenian reog, termasuk Desa Grogol. Reog adalah kesenian yang konon terinspirasi dari kejadian di Kerajaan Bantarangin. Dalam seni Reog, terdapat beberapa komponen, seperti musik pengiring, *dhadhak merak*, jathilan, warok, *bujang ganong*. Para penari *jathil* yang sekarang dilakukan oleh para

¹⁶ Wawancara dengan Misnu, pelaku *ngèngèr*.

perempuan lajang, dulu dilakukan oleh anak laki-laki lajang yang memiliki wajah tampan. Para *jathil* kebanyakan diasuh para warok untuk dijadikan teman hidup maupun teman tidur, yang disebut dengan *gemblakan* (Wahyu Wiranata & Nurcahyo, 2018). Meskipun warok telah beristri, tetapi memiliki *gemblakan* merupakan bentuk gengsi tersendiri. Orang akan melihat status sosialnya karena mampu memelihara *gemblak*. *Gemblak* ini sering diajak dan cenderung ditunjukkan kepada orang lain. Biasanya, mereka diajak ke warung kopi sambil nongkrong, nonton wayang, gambyong, atau acara kesenian lain. Setelah *gemblak* ini tidak menjadi *jathil*, maka proses menjadi *gemblakan* juga berakhir. Seorang *gemblak* akan diberikan upah: biasanya seekor sapi atau kerbau.

Praktik-praktik yang melekat pada tradisi maupun kesenian, seperti mabuk-mabukan, kesurupan, mengirim sesajen, *gemblakan*, dan praktik perdukunan. Praktik-praktik tersebut, oleh anak-anak muda yang tercerahkan setelah mengenyam pendidikan Gontor dan Tegal-sari, seperti Moh Mesir, Askiram, Sidiq, Zainuri, Harun, dan Maskur, dinilai bertentangan dengan akidah Islam, sehingga harus dihilangkan. Selain menentang akidah Islam, kegiatan tersebut juga memiliki daya rusak yang tinggi pada masyarakat. Apalagi banyak kesenian tersebut yang telah disusupi gerakan PKI. Salah satu cara memberantas tradisi-tradisi yang merusak kesenian tersebut adalah mencerdaskan anak-anak muda dan mengkader mereka agar menjadi para mubaligh maupun tokoh masyarakat.¹⁷ Dengan begitu, diharapkan mereka menjadi generasi penerus yang mampu mendobrak kemapanan tradisi pedesaan menuju jalan pencerahan peradaban.

Inilah gerakan purifikasi terhadap pemahaman doktrin maupun pelaksanaan syariah yang, menurut Peacock (1978), intinya merupakan kebutuhan mendesak bagi upaya menjaga ortodoksi dari berbagai pengaruh yang datang dari luar Islam, baik berbentuk mistisisme, magis, animisme,

¹⁷ Wawancara dengan Imron, pelaku *ngèngèr*.

maupun bentuk sinkretisme lain yang secara tidak sadar dimasukkan ke dalam doktrin Islam. Hanya dengan memurnikan pemahaman terhadap doktrin inilah sebenarnya orang Islam dapat menangkap rasionalitas aspek kehidupan modern dewasa ini (Peacock, 1978: 18). Di sisi lain, Nakamura (2017) menegaskan bahwa orang-orang yang berasal dari kalangan *abangan* ternyata banyak yang tertarik untuk menjadi santri, bergerak menuju ke arah pengamalan ajaran Islam yang sebenarnya atau Islam murni. Hal ini tentu berbeda dengan kelompok tradisionalis yang sangat kental nuansa dakwah kulturalnya yang tetap menjadikan budaya sebagai salah satu media dalam berdakwah (S. Alhidayatillah, 2018).

C. Proses Terjadinya *Ngèngèr*

Di Desa Sekaralas dan Sekarputih, Ngawi, ada upacara *Kebo Ketan*. Upacara ini bersumber dari mitos yang telah menjadi cerita rakyat dan dipercaya secara turun-temurun. Acara ini diawali dengan perkawinan sekor kodok dengan *Danyang Sendhang* Margo yang bernama Setyowati. Sebelumnya, kodok telah melanggar tabu di Sungai Alas Ketonggo yang dianggap keramat sehingga harus dihukum. Kodok ahirnya dikawinkan dengan Setyowati. Perkawinan dengan makhluk halus itu menghasilkan dua orang anak yang diberi nama Joko Samudro dan Sri Parwati. Saat besar, dua anak itu oleh Ratu Kidul diwajibkan menjalani pendidikan karakter, berupa *ngèngèr*, agar suatu saat dapat menjadi pewaris Keraton Ngayom. Mereka *ngèngèr* pada Bagindo Milir, *danyang* penjaga Bengawan Solo. Bengawan Solo dianggap keramat karena dipercaya oleh masyarakat terdapat petilasan Nabi Khidhir. Tujuan dua anak itu *ngèngèr* adalah agar mengembalikan Bengawan Solo sebagai pusat budaya, ekonomi, dan ekologi. Untuk menandai prosesi *ngèngèr*, Joko Samudro dan Sri Parwati diperintahkan mengadakan upacara *Kebo Ketan*. Mitos ini muncul di berbagai daerah yang terkait dengan berbagai macam tradisi dan kebudayaan yang melingkupinya. Kemudian, upacara *Kebo Ketan* rutin diadakan tiap tahun untuk melestarikan hutan di *Alas Begal* dan me-

rawat mata air *Sendhang Mergo* dan *Sendhang Ngiyom* di Ngawi (Aditya, 2019).

Meskipun cerita rakyat, khususnya di Jawa, sering dibumbui mistis, sinkretis, takhayul, dan cenderung mitos, tetapi cerita tersebut adalah hasil karya imajiner kelompok masyarakat yang kemudian berubah menjadi kebudayaan dan tradisi. Dari legenda dan cerita rakyat itulah budaya *ngèngèr* berasal, termasuk mengenai sebab dan prosesnya. Namun demikian, sebagaimana diuraikan panjang-lebar dalam pandangan beberapa peneliti, proses *ngèngèr* yang dilakukan dalam cerita legenda upacara *Kebo Ketan*, walaupun sama-sama terjadi di Ngawi, tetapi jelas sangat berbeda.

Berikut akan diuraikan lebih jelas tentang proses *ngèngèr* anak-anak muda Grogol. Dimulai dari kisah Maskur. Maskur lahir tahun 1938. Ia tujuh bersaudara dari keluarga mapan secara ekonomi. Ayahnya asli Grogol dan Ibunya dari Tamansari: masih satu kabupaten, meskipun beda kecamatan. Maskur muda mengenyam pendidikan sebentar di Pondok Tegalsari. Kemudian, menyusul kakaknya, Moh Mesir, ke Pondok Gontor. Di Gontor, Maskur langsung masuk kelas tiga. Setelah selesai di Gontor, Maskur sempat mengajar empat tahun. Teman seangkatan Maskur adalah Abu Bakar Baasyir dan Hasan Sahal (sekarang pimpinan Pondok Gontor). KH. Sukron Makmun, KH. Hasyim Muzadi, dan KH. Idham Cholid merupakan seniornya. Selesai mengabdikan di Pondok Gontor, Maskur muda *ngèngèr* di rumah buliknya (adik ibu) di Tempurrejo tahun 1958. Kegiatan Maskur *ngèngèr* bukan untuk sekolah, melainkan diminta membantu mengajar di Madrasah Diniyah Muhammadiyah dan mengolah sawah.

Kemudian, Maskur menikah dengan Fatimah asal Tempurrejo, anak induk semangnya. Kemudian, Maskur menetap di sana. Maskur dengan latar belakang pendidikan agama yang memadai, oleh keluarga dan tokoh masyarakat Tempurrejo, diminta memimpin pengelolaan perguruan Muhammadiyah bersama senior mereka, yaitu Rofii, Anwar, Maksum, dan lain-lain. Pendidikan tersebut terdiri dari sekolah yang berbentuk pondok, kemudian berkembang menjadi diniyah sore hari. Selanjutnya,

mendirikan sekolah madrasah regular yang melakukan proses pembelajaran pagi hari (ibtidaiyah, tsanawiyah, dan aliyah).



Gambar 12.

Penulis Bersama Maskur, Tokoh Muhammadiyah Tempurrejo.

Pendidikan di Tempurrejo sangat maju dan kondisi masyarakatnya rata-rata mampu karena memiliki tanah atau sawah yang luas. Kondisi tersebut berbanding terbalik dengan kampung halaman Maskur di Grogol, Ponorogo. Maskur memiliki inisiatif untuk mengajak para pemuda di Grogol untuk sekolah sambil *ngèngèr* karena sebelumnya juga sudah banyak siswa madrasah dari daerah lain yang *ngèngèr*.



Gambar 13.

Rumah Sederhana Kiai Maskur yang Berada di Sebelah Utara Masjid Pondok dan Asrama Putra.

Sebagai permulaan, Maskur mengajak istri dan adiknya berdiskusi tentang bagaimana jika mengasuh para pemuda untuk ikut mereka dan disekolahkan di perguruan Muhammadiyah yang mereka kelola. Merasa memperoleh dukungan, Maskur kemudian berdiskusi dengan tokoh masyarakat di Tempurrejo, antara lain Kiai Rofii, Delan, Abdul Qodir, Moh Anwar, Sarqawi, Mansyur, Syam, dan lain-lain. Mereka mendukung gagasan tersebut.¹⁸

Saat memiliki kesempatan pulang kampung, Maskur berdiskusi dengan kakaknya, Moh Mesir, serta teman sebayanya, Moh Sidiq dan Askiram. Ia kembali melontarkan gagasan mengajak para pemuda di Grogol untuk *ngèngèr* sambil sekolah, dan mereka pun mendukung. Akhirnya, diajaklah Zainuri, adik Maskur, beserta anak-anak muda seperti Amat, Syamsuddin, dan Asma'un untuk *ngèngèr*. Amat dan Zainuri berangkat tahun 1960, sedangkan Syamsuddin dan Asma'un berangkat pada tahun 1963. Mereka bertiga inilah generasi awal *ngèngèr*. Pilihan untuk *ngèngèr* memang berat, mengingat belum tahu tempat tujuan, jauh dari keluarga, usia yang masih muda, dan belum memiliki pengalaman. Inilah yang disebut dengan *value hipotesis*, yaitu kemampuan dan keberanian seseorang mengambil risiko dalam hidup (Rahmat, 2011: 155). Kiai Moh Mesir, Moh Sidik, Askiram, dan Maskur sadar betul bahwa ilmu tidak akan pernah diperoleh dengan berangan-angan, sebagaimana pepatah Arab, “*Lau kana nurul 'ilmi yudraku bil-muna, maa kana yabqa fil-bariyati jahilun*” (bilamana ilmu dapat diperoleh dengan berangan-angan, maka tiada seorang pun yang ada di bumi ini bodoh). Hal inilah yang membuat mereka bertiga dengan sekuat tenaga memberi semangat, dorongan, dan menguatkan hati calon-calon pelaku *ngèngèr*.

Saat itu, transportasi tidak semudah saat ini. Zainuri, Amat, dan Asma'un harus berjalan sejauh 20 km dari rumahnya untuk menuju stasiun terdekat, yaitu Stasiun Jetis. Mereka berangkat pukul 01.00 dini hari agar jam 03.00 sampai stasiun. Mengingat saat itu kereta yang membawa mereka ke Kota Madiun hanya satu kali perjalanan dan berangkat pada

¹⁸ Wawancara dengan Maskur, induk semang *ngèngèr*.

pukul 04.00. Setelah sampai Stasiun Madiun, mereka menunggu kereta jurusan Solo dan turun di stasiun Walikukun. Sesampainya Walikukun, mereka harus melanjutkan perjalanan dengan jalan kaki sejauh 30 km untuk sampai di Tempurrejo, Desa Banyubiru. Setiba di Tempurrejo, untuk sementara mereka bertiga menumpang di rumah Maskur. Selanjutnya, mereka diantar ke tempat *ngèngèr*. Amat *ngèngèr* di rumah Anwar, Asma'un *ngèngèr* di rumah Syam, dan Zainuri *ngèngèr* di tempat kakaknya, yaitu Maskur.

Salah satu proses perubahan sosial terjadi karena adanya sosialisasi (Sambas, 2016: 31). Informasi Amat, Asma'un, dan Zainuri *ngèngèr* segera menyebar di Desa Grogol dengan cara *gethok tular*.¹⁹ Satu tahun kemudian, mereka bertiga pulang kampung. Banyak teman mereka yang bertanya terkait kegiatan selama *ngèngèr*. Mereka bertiga bercerita bahwa ikut orang dengan pekerjaan seperti warga kampung pada umumnya, yaitu membantu kegiatan rumah tangga, ke sawah, maupun membantu berdagang. Tergantung profesi apa yang dijalani induk semang mereka saat *ngèngèr*. Kemudian, sore hari mereka belajar mengaji dan agama di madrasah diniyah. Selain itu, anak-anak muda melihat ada perubahan pada Amat, Asma'un, dan Zainuri. Anak-anak generasi pertama yang *ngèngèr* menjadi orang yang memiliki mental kuat dan pemberani dalam berinteraksi sosial. Selain itu, juga muncul jiwa kepemimpinan pada diri mereka. Mereka sudah berani mengisi pengajian di musholla kampung, menggantikan khutbah jika khatib berhalangan, serta menjadi sosok pemuda yang berpengaruh.

Askiram, Moh Mesir, dan Moh Sidiq merasa senang dengan perkembangan anak-anak yang selama ini *ngèngèr*. Pandangan mereka ke depan terasa semakin cerah karena ada anak-anak muda calon generasi penerus mereka untuk berjuang di jalan agama. Apalagi di tengah pergolakan politik imbas tragedi G30S/PKI atau Gestapu. Saat itu, minat masyarakat untuk belajar agama memuncak karena khawatir akan dituduh sebagai

¹⁹ *Gethok tular* adalah istilah dalam bahasa Jawa yang berarti cerita dari mulut ke mulut.

kelompok pendukung atau simpatisan PKI. Banyak anak-anak yang diminta orang tuanya belajar agama pada Kiai Harun, Kiai Moh Mesir, Kiai Moh Sidiq, dan Kiai Askiram. Cerita selama *ngèngèr* dari generasi pertama itu sering diceritakan oleh Askiram, Harun, Sidiq, dan Moh Mesir ketika mengajar mengaji di Bopong dan di Masjid Arh-Tholabi kepada santri-santrinya. Mendengar cerita dan melihat sendiri perubahan tersebut, banyak orang tua dan pemuda yang sudah putus sekolah merasa tertarik. Hampir tidak ada penolakan dan keberatan seperti sebelum ada orang yang sudah pernah menjalani *ngèngèr*. Kemudian, ikutlah Mingan (Marwanto), Suparni, Misnu, Murodi, Sudiono, Juwair, Husen, dan lain-lain. Mereka adalah *ngèngèr* generasi kedua. Kemudian, diikuti oleh generasi-generasi selanjutnya.

D. Aktivitas Selama *Ngèngèr*

Dalam filosofi Jawa, *ngèngèr* bagi sebagian orang merupakan pilihan hidup yang dianggap luar biasa. Bahkan, di beberapa daerah masih ada kepercayaan bahwa orang yang ingin sukses harus *ngèngèr* terlebih dahulu karena *ngèngèr* dianggap sebagai *tirakat* atau menjalani hidup dengan penuh keprihatinan. Di Jawa, pelaksanaan tradisi dan budaya masih banyak dijumpai adanya hubungan antara spirit agama dengan *tahayul*, mistis, dan magis.²⁰ Kepercayaan tersebut sama halnya dengan kepercayaan bahwa *ngèngèr* adalah laku prihatin untuk menuju kesuksesan. Kepercayaan orang Jawa tersebut tidak lepas dari tradisi yang telah diwariskan generasi sebelumnya. Nenek moyang mereka kebanyakan adalah masyarakat Mataram Kuno, Majapahit, dan beberapa kerajaan kecil. Artinya, spirit yang mengilhami munculnya kepercayaan tersebut tidak lepas dari pengaruh Hindu dan Buddha, seperti cerita Damarwulan yang *ngèngèr* di Majapahit, atau Joko Tingkir yang *ngèngèr* pada Sultan Trenggono. Cerita terse-

²⁰ Sebagian masyarakat Jawa masih percaya dengan *lintang kemukus* jatuh, larangan menikah di bulan Muharam (*Sura*), *lelaku pasa mbisu*, *lelaku mubeng benteng*, *lelaku pasa ngrowot*, *pasa mutih*, juga *nyadran*. Bahkan, banyak mitos dalam masyarakat Jawa bahwa jika melanggar tradisi tersebut dipercaya akan mendatangkan *bala'*.

but memengaruhi sebagian orang Jawa sehingga percaya bahwa *ngèngèr* adalah jalan menuju kesuksesan.

Saat ini, dengan adanya modernitas di segala bidang, banyak yang melihat tradisi tersebut biasa saja. Hal ini disebabkan sebagian orang menganggap bahwa mitos yang melingkupinya terlalu banyak dan cenderung merusak akidah bagi umat Islam (Adonis, 2009). Namun, ada sisi yang dapat diambil pelajaran dalam konteks antropologi sosial. Misalnya, seseorang dituntut untuk belajar setia dalam *ngèngèr*. Kesetiaan dalam *ngèngèr* dapat dijadikan pelajaran bahwa suatu saat nanti jika sudah bekerja, seseorang harus memiliki kesetiaan pada pekerjaan yang dijalannya, dalam bahasa agama sering disebut *istiqamah*. Selanjutnya adalah kejujuran. Seseorang yang *ngèngèr* dituntut jujur terhadap keluarga yang diikuti, bahkan juga di masyarakat. Ini juga akan menjadi bekal bagi seseorang di kemudian hari dalam menjalani kehidupan.

Selain itu, yang tidak kalah penting adalah pelajaran sabar. Kadang, pelaku *ngèngèr* memperoleh induk semang yang bermacam-macam. Ada yang keras, tegas, pamarah, dan lain-lain. Semua itu harus dihadapi dengan penuh kesabaran. Dalam budaya Jawa, terdapat falsafah “*alon-alon waton kelakon*” (perlahan-lahan yang penting sampai), “*sura dira jaya-ningrat, lebur dening pangastuti*” (segala sifat keras hati, hanya dapat dikalahkan dengan sikap lembut dan sabar), dan falsafah “*sabar iku ingaran mustikaning laku*” (sabar adalah mutiara kehidupan). Selain itu, dalam agama juga disebutkan bahwa Tuhan bersama orang-orang yang sabar. Bagi orang Jawa, sabar sangat diresapi dalam hidup, terlihat dari cara bicara atau tutur kata orang Jawa yang dikenal lemah lembut, kalem, tidak meledak-ledak, dan cenderung menyampaikan sesuatu dengan penuh simbolisasi. Manusia dalam menjalani kehidupan pasti tidak akan lepas dari ujian dan cobaan, juga konflik dan persilangan pendapat. Jadi, jalan paling mudah untuk menjalani dan menikmati hidup dalam falsafah Jawa menekankan setiap orang agar merasakan setiap denyut nadi kehidupan dengan penuh penghayatan.

Tidak kalah penting, pelajaran dari *ngèngèr* adalah disiplin. Ibarat sebagai pembantu rumah tangga, orang *ngèngèr* harus bangun terlebih dahulu daripada majikannya. Walaupun tidak selalu begitu, tetapi secara psikologis anak *ngèngèr* tentu tidak semerdeka anggota keluarga, sehingga harus dapat membawa diri dengan penuh tanggung jawab dan disiplin. Kedisiplinan merupakan pelajaran hidup yang harus dijadikan kebiasaan. Jika sudah menjadi tradisi, harapannya selepas *ngèngèr* dan terjun dalam kehidupan nyata, anak *ngèngèr* mampu bersikap mandiri, disiplin, penuh tanggung jawab dalam pekerjaan, membangun komitmen, dan lain-lain, sehingga *ngèngèr* dapat disebut juga sebagai *aprencite* (Bandura, 1999). Jika anak-anak *ngèngèr* melanggar sikap-sikap di atas, dalam terminologi Jawa, akan *kuwalat*, sehingga kehidupan yang akan dijalani ke depannya akan suram, penuh onak dan duri, serta jauh dari angan-angan sukses sebagaimana yang diharapkan sebelumnya. Para pemuda Ponorogo yang *ngèngèr* di Tempurrejo sebagian besar telah memperoleh *wejangan* dari keluarga maupun senior mereka yang *ngèngèr* terlebih dahulu. Hal ini membuat mental mereka kebanyakan telah siap untuk menghadapi tantangan kehidupan yang baru.

Selama *ngèngèr*, para pemuda dari Ponorogo melakukan kegiatan seperti biasa, mulai dari membersihkan rumah (menyapu lantai dan halaman, mencuci piring), ke sawah (mencangkul, memanen, membersihkan rumput, menanam, dan menjemur padi), ke pasar jika induk semang pedagang (membantu berjualan, memanggul dagangan ke pasar, mengasuh anak jika induk semang memiliki anak atau cucu).

Ikatan sosial menyebarkan pengalaman sedemikian rupa, sehingga efek dari pengalaman tersebut tidak hanya dirasakan oleh orang-orang yang mengalaminya langsung, tetapi juga oleh keluarga dan rekan-rekan mereka (Ritzer, 2016). Bagi masyarakat Grogol, pilihan di rumah dan menganggur (jika tidak ikut *ngèngèr*) berdampak terhadap keluarga sekaligus pada pribadi yang bersangkutan, seperti munculnya tindakan kejahatan, kenakalan remaja, dan lain sebagainya. Jika *ngèngèr*, ada harapan akan masa depan. Menurut Kuswartini, suaminya yang bernama

Asma'un saat *ngèngèr*, memanggul dagangan baju ke pasar Njagir, Pasar Ngrambe, Pasar Ndoro, dan Pasar Mbandung mulai setelah Subuh, dan pukul 10.00 pagi pulang dari pasar. Selain itu, mengasuh cucu Pak Syam yang bernama Imam. Semasa Imam kecil, Asma'un mengasuhnya dengan mencari ikan di sungai maupun mengajaknya bermain. Asma'un juga membantu pekerjaan rumah dan mengerjakan sawah. Hal ini juga dialami oleh Suparni. Ia membantu berdagang dan mengerjakan sawah.²¹ Ketika musim panen, induk semang memberi kebebasan untuk bekerja dengan orang lain guna memperoleh uang saku. Selain itu, sekolah juga memberikan keleluasaan untuk tidak masuk karena pengajar dan pengelola sekolah menyadari kondisi ekonomi anak-anak *ngèngèr*.



Gambar 14.

Lumbung Milik Kiai Moh Anwar, Tempat Menyimpan Hasil Panen Berupa Padi dan Palawija.

Rumah induk semang rata-rata berukuran besar, berbentuk joglo. Rumah dengan arsitektur khas Jawa. Di depan, ada hamparan halaman yang luas. Biasanya, halaman itu diperkeras dengan batu bata atau semen. Itu semua digunakan untuk menjemur hasil pertanian, seperti padi, jagung, kedelai, dan kacang hijau, sesekali juga ketela dan cabai. Di sebelah halaman terdapat rumah yang difungsikan sebagai tempat menyimpan hasil panen jika sudah kering, atau biasa disebut *lumbung*. Rumah-rumah yang

²¹ Wawancara dengan Kuswartini, istri Asma'un.

ditempati oleh anak-anak *ngèngèr* kebanyakan adalah milik guru atau tokoh masyarakat Tempurrejo. Lokasinya masih satu dusun, sehingga tidak jauh dengan kompleks madrasah diniyah dan pondok. Sudah biasa bagi anak-anak yang *ngèngèr* ini sekolah madrasah di sore hari, kemudian meminta izin di tengah pelajaran untuk membantu induk semang mengambil padi hasil panen yang dijemur. Apalagi jika terlihat tanda-tanda akan datang hujan. Para guru sudah biasa memakluminya karena sebagian murid juga akan mengumpulkan hasil jemuran padi mereka sendiri.



Gambar 15.

Rumah Kiai Moh Anwar sebagai Lokasi *Ngèngèr* Masih Asli.

Para pemuda yang *ngèngèr* tidak merasa terbebani walaupun pekerjaan mereka tergolong kasar dan berat. Hal ini terjadi karena, di satu sisi, mereka sudah terbiasa dengan kehidupan yang susah di kampung halaman-nya. Di sisi lain, mereka menyadari bahwa sebagai seorang pemuda yang ikut dengan orang lain, maka sudah menjadi konsekuensi mereka untuk bekerja keras membantu induk semangnya dan tidak dapat bersantai-santai. Rasa malu dan gengsi juga dibuang jauh-jauh. Mengingat semua orang, teman, dan sahabat sudah tahu bahwa mereka adalah anak *ngèngèr*. Selain itu, para pemuda *ngèngèr* merasa kehidupan mereka tertolong dengan dapat bersekolah gratis. Rasa gengsi, terkalahkan rasa malu jika harus pulang sebelum memperoleh apa yang diinginkan, yaitu ilmu dan pengalaman sebagai bekal menjalani kehidupan.



Gambar 16.

Salah Satu Sudut Rumah Lokasi Pemuda Grogol *Ngèngèr* Milik Kiai Moh Anwar.



Gambar 17.

Kiai Maskur dan Kondisi Rumahnya yang Menggambarkan Kesederhanaan dan Kesahajaan Hidup.



KOMUNIKASI ANTARBUDAYA DALAM TRADISI *NGÈNGÈR*

A. *Culture Shock* dan Etnosentrisme

Orang yang melakukan *ngèngèr* tentu perasaannya campur-aduk saat pertama kali menemui dunia dan lingkungan baru. Perasaan campur-aduk tersebut dalam komunikasi antarbudaya dikenal dengan istilah *culture shock*. *Culture shock* seseorang akan semakin berat dirasakan apabila ditambah dengan adanya sikap *etnosentrisme* dari pihak lain. Seorang antropolog Belanda, Kalervo Oberg (Zapf, 1991: 3), mendefinisikan “*Culture shock as a mental illness, an occupational pathology for persons transplanted abroad, precipitated by the anxiety that results from losing all our familiar signs and symbols of social intercourse.*” [*Culture shock* sebagai sebuah penyakit mental, merupakan patologi bagi orang-orang yang berpindah ke luar negeri yang dipicu oleh kecemasan akibat kehilangan semua tanda dan simbol pergaulan atau hubungan sosial yang sebelumnya sudah dikenal akrab.]

Gejala *culture shock* biasanya adalah stressor psikososial pada diri, seperti hambatan dalam berkomunikasi dan perasaan terasing yang menimbulkan kekhawatiran (Maizan et al., 2020). Bahkan, jika seseorang tidak mampu mengelola psikologi sosial-budaya dengan baik, ia akan mengalami *alienasi*: perasaan keterasingan karena berhadapan dengan kelompok yang lebih berkuasa (Marx, 1887; Wendling, 2009). Penulis sendiri, ketika tahun 2018, berangkat untuk studi Ph.D. di *Shanghai University*, China. Kebetulan dari Yogyakarta ada teman yang juga akan berangkat studi, tetapi di kota yang berbeda. Mereka di Wuhan, Nanjing, Chongcing, Harbin. Ketika hendak berangkat, saat itu ada rasa khawatir dengan berbagai hal yang baru, khususnya bahasa. Pikiran melayang. Bagaimana jika mau belanja, membeli makanan? Bagaimana jika hendak presentasi? Dan lain sebagainya, mengingat dalam surat penerimaan beasiswa, bahasa pengantarnya adalah bahasa Mandarin. Selain itu, berangkat ke Shanghai adalah pengalaman pertama pergi ke luar negeri. Akhirnya, minta tolong pada teman yang kuliah di Nanjing untuk mengantarkan sampai kampus tempat saya belajar, bahkan saya minta ditunggu sampai segala keperluan registrasi, penginapan, dan urusan lain selesai. Awal beraktivitas di Shanghai, sekitar dua bulan saya merasa terasing dan kesepian padahal fasilitas semua sudah tersedia. Kamar dengan kamar mandi dalam, termasuk air panas, dapur, kantin halal, fasilitas internet untuk *video call* keluarga juga lancar, hanya tinggal menyalakan VPN. Namun, kebiasaan di Indonesia yang sering nongkrong, ngopi dengan teman-teman, serta bercanda terasa hilang. Di situ terasa sangat kesepian, bahkan perasaan seperti dalam penjara.

Menurut pandangan Barna (Zapf, 1991: 5), saat itu saya mengalami ambiguitas (*ambiguity*), kurangnya kepastian (*lack of certainty*), dan ketidakmampuan untuk meramal (*unpredictability*). Ini yang dianggap sebagai faktor utama dalam *culture shock*. Hal-hal tersebut berhubungan secara langsung dengan pengalaman seseorang memasuki budaya baru. Akhir dari segala kondisi tersebut adalah keinginan yang kuat untuk kembali pada budaya asal (*terrible longing to be back home*) karena dengan budaya

asal, kebiasaan asal, dan lingkungan asal, dia akan menemukan sebuah suasana yang terbiasa dia rasakan sehingga merasa nyaman. Hasil penelitian Winkelman (1994) menjelaskan bahwa seseorang yang memiliki kemampuan interaksi dan penyesuaian diri yang baik dengan memahami serta selalu beradaptasi dengan budaya baru ke dalam kehidupan sehari-hari, maka akan sangat mudah mengatasi *culture shock* pada individu (Winkelman, 1994).

Orang-orang yang menjalani kehidupan dengan budaya baru, perlu waktu untuk menyesuaikan diri sehingga pasti mengalami *culture shock*. Minimal ada empat hal yang harus mereka lalui untuk merasa nyaman. Empat tingkatan ini dapat digambarkan dalam bentuk kurva U (Samovar, Larre A, Porter Richard E, 2010: 336). *Pertama*, yaitu fase optimistik (*optimistic phase*) merupakan luapan kegembiraan atau euforia yang berfungsi sebagai antisipasi memasuki “kehidupan baru”. Fase *kedua*, yaitu fase masalah kultural (*cultural problems*), di mana masalah-masalah budaya mulai muncul dan berkembang. Fase ini ditandai dengan timbulnya rasa kecewa dan tidak puas terhadap hal-hal yang berkaitan dengan suasana baru. *Ketiga* adalah fase kesembuhan (*recovery phase*), pada suasana ini orang mulai memahami keadaan kultur di tempat tinggal sekarang yang menjadi budaya baru baginya. *Keempat*, fase penyesuaian (*adjustment phase*), adalah kondisi ketika seseorang memahami elemen-elemen kunci dari budaya barunya, seperti adat istiadat, nilai-nilai khusus, keyakinan-keyakinan, tradisi, dan pola komunikasi.

Sisi lain yang erat kaitannya dengan *ngèngèr* adalah etnosentrisme. Etnosentrisme sendiri berasal dari bahasa Yunani, “*ethnos*” yang berarti bangsa dan “*ketron*” yang berarti pusat. Secara literal, etnosentrisme adalah bangsa yang menjadi titik pusatnya. Berdasarkan pandangan Matsumoto, etnosentrisme adalah kecenderungan melihat ruang, waktu, dunia, dan segala dinamika sosial yang ada melalui sudut pandang budaya mereka sendiri dan menafikan budaya yang lain. Etnosentrisme dapat positif dan negatif. Positif manakala itu dijadikan spirit untuk perjuangan melawan penindasan atas nama budaya. Negatif manakala sikap egaliter,

demokratis, dan egois serta *ashabiyah* atas nama budaya sendiri yang terlalu berlebihan, sehingga menegasikan kelompok yang lain (Maizan et al., 2020; Samovar, Larre A, Porter Richard E, 2010).

Akan tetapi, dalam konteks antropologi dan studi komunikasi antarbudaya, kebanyakan menyatakan bahwa etnosentrisme merupakan terminologi di mana para penganut suatu kebudayaan atau sebuah suku, agama, dan ras merasa lebih baik dan superior dibanding luar kelompok mereka (Liliweri, 2009). Kasus seperti ini pernah terjadi, misalnya kelompok Nazi di Jerman yang merasa menjadi manusia lebih unggul dari kelompok lain, khususnya Yahudi, sehingga terjadi genosida di Eropa pada perang dunia kedua. Atau, perasaan menjadi manusia paling baik dan manusia pilihan Tuhan bagi penganut Yahudi dibanding bangsa lain, khususnya Arab. Hal ini yang menjadi salah satu penyebab terjadinya konflik budaya, politik, dan entitas kebangsaan di Timur Tengah. Selain itu, perasaan ras yang unggul bagi kelompok kulit putih di Afrika Selatan memunculkan kebijakan politik apartheid yang mendiskriminasi kelompok kulit hitam. Kasus-kasus ini menunjukkan terjadinya penilaian akan nilai, kepercayaan perilaku, budaya milik orang lain, kemudian membandingkan dengan milik diri sendiri yang ujungnya milik sendirilah yang lebih baik dan superior (DeVito, 1997).

Etnosentrisme dapat dikatakan sebagai egoisme kultural dan ini merupakan penyakit tatanan sosial budaya masyarakat. Sebagaimana diuraikan di atas, kekerasan tak jarang terjadi karena kepercayaan tentang posisi kultur yang lebih unggul. Di Indonesia, hal ini juga sering terjadi, yaitu sebuah tradisi budaya yang dimiliki suatu suku atau kelompok adat dirasa lebih tinggi derajatnya dibanding kelompok lain. Akibatnya, tidak jarang muncul *stereotype*. Misalnya, suku Jawa yang lembut, suku Minang raja dagang, suku Madura yang punya banyak akal, suku daerah Timur yang berwatak keras, suku Bugis yang suka berperpetualang, dan lain-lain. Padahal, sikap-sikap tersebut belum tentu benar dan bersumber dari identitas sebuah kebudayaan maupun etnis. Sementara itu, etnosentrisme mungkin sulit dihilangkan, tetapi sangat mungkin untuk diminimalisir

dengan bermacam langkah. Langkah-langkah tersebut antara lain sikap terbuka terhadap kelompok masyarakat atau budaya lain, serta mau memahami, mengakui, dan menerima adanya perbedaan, seperti perbedaan bahasa, budaya, tradisi, warna kulit, dan sebagainya. Selain itu, pemahaman bahwa perbedaan adalah keniscayaan dan anugerah Tuhan juga akan meminimalisir adanya egoisme kultural. Satu lagi yang tidak kalah penting, yaitu menghindari sikap penuh prasangka pada kelompok lain dan cenderung menghakimi (Makhsum, 2019).

Etnosentrisme yang dimaksud dalam buku ini lebih cenderung kepada sikap feodalisme dari sebagian induk semang. Mereka merupakan kelompok orang berada, tuan tanah, terdidik dan juga merasa hidup modern untuk saat itu. Sehingga mereka memiliki sikap tinggi hati, merasa terhormat dan priyayi. Oleh karena itu, orang lain dengan strata yang berbeda diharapkan berlaku hormat, dan bersikap sopan, dalam Bahasa Jawa sering disebut *mundhuk-mundhuk* bila dihadapan mereka.

Dalam tradisi *ngèngèr*, kelompok pengasuh atau induk semang beserta keluarga besar dan masyarakat lingkungannya adalah masyarakat yang secara kebudayaan memiliki superioritas. Secara hubungan personal, mereka layak majikan, sedangkan anak *ngèngèr* adalah buruh. Pada tahun 1970-an, induk semang boleh memperlakukan apa pun saat itu, ketika kesadaran masyarakat tentang hak asasi manusia masih minim. Bahkan, seorang guru memukul atau menempeleng siswa atas dasar bentuk pemberian pelajaran dengan ketegasan masih dianggap wajar. Maka, perlakuan induk semang beserta keluarganya dan juga guru terhadap pelaku *ngèngèr* sangat mungkin berbeda dengan perlakuan terhadap anaknya sendiri atau siswa yang berasal dari Tempurrejo.

B. *Culture Shock* Selama *Ngèngèr*

Culture shock yang terjadi dalam tradisi *ngèngèr* bukan hanya identik dengan fenomena seseorang memasuki budaya baru, tetapi juga ketika seseorang memasuki wilayah atau tempat tinggal baru yang merujuk pada agama baru, lembaga pendidikan baru, lingkungan kerja baru, keluarga

besar baru (keluarga dari suami atau istri), bahkan bahasa, kebiasaan, tata krama, dan lain-lain. *Culture shock* merupakan bentuk ketidakmampuan individu dalam menyesuaikan diri (*personality mal-adjustment*) yang merupakan reaksi terhadap upaya sementara yang gagal untuk menyesuaikan diri dengan lingkungan dan orang-orang baru. Atau, dapat juga sebagai wujud dari rangkaian emosional sebagai akibat dari hilangnya penguatan (*reinforcement*) yang selama ini diperoleh dari kultur lamanya, di mana kultur lamanya tidak dipahami karena adanya kesalahpahaman pada pengalaman baru yang berbeda. Fenomena seseorang memasuki *culture shock* akan merasakan kegelisahan dalam dirinya. Hal ini memang alami, tetapi kegelisahan tersebut kadang berubah menjadi rasa takut, frustrasi, dan tidak percaya diri, atau perasaan unik yang muncul dalam diri seseorang setelah memasuki kebudayaan baru.

Ada beberapa tahapan yang terjadi dalam *culture shock* yang dirasakan oleh pelaku *ngèngèr* di Tempurrejo. Tahapan *pertama* disebut dengan harapan besar (*eager expectations*). Pada tahapan ini, seseorang yang merencanakan untuk memasuki kebudayaan baru tampak bersemangat, walaupun ada perasaan gelisah dalam menghadapi kemungkinan yang akan terjadi. Seseorang merasakan rasa optimis yang luar biasa dengan cara menyusun perencanaan hidup di wilayah baru, meskipun hanya perencanaan kecil. Anak-anak yang *ngèngèr* pada awalnya merasa memiliki mimpi untuk sukses, makan nasi, bersekolah, dan memperoleh pengalaman baru. Ada rasa bahagia di sana karena ada harapan mengubah nasib. Tahapan *kedua*, semua begitu indah (*everything is beautiful*). Pada tahap kedua ini seseorang merasakan bahwa semuanya begitu indah, yaitu segala sesuatu yang baru terasa menyenangkan. Saat anak *ngèngèr* tiba, ada perasaan lega setelah menempuh perjalanan jauh dan melelahkan. Perasaan bahagia muncul manakala melihat perguruan pendidikan Tempurrejo yang menurut banyak cerita adalah lembaga pendidikan yang baik dan berkualitas. Bahagia juga ketika pernah merasakan perjalanan jauh karena sebagian dari mereka ada yang belum pernah ke luar kecamatan atau kabupaten. Ada juga yang merasa bahagia karena terlepas

dari beban pekerjaan di rumah yang selama ini mereka jalani tanpa ada harapan mengenai masa depan.

Tahapan *ketiga*, semua tidak menyenangkan (*everything is awful*). Pada tahapan ini semua menjadi terbalik, segala sesuatunya tidak menyenangkan, individu yang mengalami *culture shock* mulai merasakan ketidakpuasan, ketidaksabaran, dan kegelisahan. Hal tersebut dapat membuatnya putus asa dan depresi. Ini terjadi pada sebagian anak yang *ngèngèr*. Sebut saja pada diri Asma'un yang setiap Subuh rela memanggul baju-baju dagangan ke pasar dan siang hari baru pulang ke rumah. Jika kesiangan, maka dia akan bereaksi untuk segera meraih apa pun untuk dikerjakan, sebagai ganti dari tindakan cerobohnya (kesiangan). Selain itu, Asma'un juga mengasuh cucu induk semang. Jika cucu induk semang itu menangis, maka muncul perasaan bersalah. Apalagi sampai jatuh dan terluka, ada ketakutan dan kekhawatiran akan membuat induk semang tidak berkenan. Oleh karena itu, Asma'un dengan segala cara ingin membuat cucu induk semang selalu gembira.¹

Perbedaan jenis budaya dalam satu titik kulminasi tertentu akan mampu memengaruhi kontekstual komunikasi di dalamnya. Terlebih individu yang *ngèngèr* biasanya berasal dari wilayah yang berbeda, baik dari latar belakang suku, ekonomi, budaya, maupun bahasa. Lapisan tebal ini akan menyeruak, membongkar batasan-batasan dalam tradisi *ngèngèr*. Individu yang terlibat langsung akan cenderung berpikir sebelum sampai ke tujuan, entitas kognitifnya akan berkembang, yang di dalamnya berisi tentang hambatan dan bayangan yang akan terjadi setelah sampai di tempat tujuan.

Tulus dan Dullah awalnya juga ingin ikut *ngèngèr*. Namun, sekitar dua bulan kemudian, dia memilih untuk mondok atau tinggal di asrama karena merasa tidak betah. Perasaan tidak nyaman muncul manakala mereka berdua tidak seeluasa sebagaimana tinggal di rumah sendiri. Di rumah sendiri, mereka terbiasa bebas mau tidur jam berapa pun dan ba-

¹ Wawancara dengan Kuswartini, suami Asma'un.

ngun kapan pun. Jika orang tua marah, masih dapat *cuek*. Namun, jika di rumah induk semang, tentu sudah tidak dapat lagi mempertahankan kebiasaan lama tersebut. Untungnya, dua orang itu memiliki latar belakang keluarga yang mampu untuk membiayai. Hanya mereka berdua dari semua anak-anak *ngèngèr* yang berasal dari golongan mampu. Jadi, *ngèngèr* ibarat sekeping mata uang. Jika keluarga mampu, maka pilihannya adalah bersekolah dan tinggal di asrama. *Ngèngèr* adalah pilihan yang diambil karena terpaksa ikhlas menjalani hidup dan tidak ada pilihan lain. Perilaku ini tidak didasarkan logika dan pertimbangan masuk akal karena semata-mata dipengaruhi oleh budaya atau subkultur seseorang.

Di sisi lain, faktor penting penyebab terjadinya *culture shock* adalah tradisi. Tradisi ini membekali masyarakat dengan tantangan mental yang berpengaruh kuat pada sistem moral untuk menilai hal-hal yang dianggap benar atau salah, baik-buruk, menyenangkan atau tidak. Budaya diekspresikan dalam tradisi yang memberikan rasa kepemilikan pada anggotanya. Tradisi merupakan norma yang harus ditaati, tetapi juga harus sesuai dengan perkembangan zaman, pengetahuan, dan teknologi (A. Ridwan, 2016: 203).

Dalam *ngèngèr* juga ada sistem nilai. Nilai ini diakui dan dijunjung tinggi oleh setiap manusia di dunia untuk berperilaku. Sistem ini menunjukkan tata tertib hubungan timbal-balik yang ada dalam masyarakat, fungsi sistem nilai merupakan pedoman tertinggi bagi perilaku manusia (Alfan, 2013: 86). Tradisi dan sistem nilai antara Tempurrejo dan Grogol dalam memperlakukan seseorang dalam tingkat strata sosial cenderung mirip, misalnya berbahasa *krama inggil*, sehingga tidak banyak mempengaruhi psikologis. Yang sedikit banyak berpengaruh adalah tradisi dalam menjalankan keagamaan. Kultur Muhammadiyah yang berbeda dengan di Grogol menyebabkan hari-hari pertama pelaku *ngèngèr* harus menyesuaikan. Terkadang, mereka menanyakan dasar hukum suatu hal untuk memperkuat argumentasi dan mencari legitimasinya kepada teman atau guru saat jam pelajaran. Oleh karena itu, status atau kondisi sosial dalam konteks *ngèngèr* harus disadari bahwa manusia tersebar dalam ru-

ang sosial berdasarkan kapitalisasi modal yang dimilikinya, komposisi modal mereka, serta perkembangan kapitalisasi dan komposisi modal dalam ruang sosial. Ini terjadi bukan semata-mata karena jumlah dan komposisi dari jenis modal kultural yang tepat, tetapi juga cara individu memandang derajat seseorang dari tingkat kesejahteraannya. Semakin kaya seseorang, pelaku *ngèngèr* akan merasa semakin canggung dan segan untuk menjalin komunikasi. Imron dan Murodi yang tinggal di rumah Pak Maskur tetap merasakan ada jarak walaupun keluarga Maskur sendiri sangat terbuka dan egaliter. Hal seperti inilah yang dibutuhkan individu pelaku *ngèngèr*. Kebutuhan tentang kedekatan secara psikologis antara individu yang *ngèngèr* dan keluarga yang mengasuhnya.

Secara garis besar, tradisi dan nilai kelas sosial dibentuk oleh akses sosial yang berbeda terhadap perjalanan waktu. Nilai dan tradisi merupakan model topografi sosial untuk memperlihatkan posisi relatif dan relasi di antara posisi-posisi masyarakat menjadi bentuk-bentuk kekuasaan, di mana individu bergerak dalam ruang sosial. Ruang yang membentuk tradisi dan nilai adalah sebagai berikut. *Pertama*, modal ekonomi. Modal ini meliputi pendapatan, kekayaan, warisan, harta/finansial, serta aset berupa uang dan semua yang dimiliki oleh individu. *Kedua*, modal kultural. Modal ini hadir dalam tiga bentuk kondisi, yaitu dalam keadaan berbentuk fisik, barang-barang kultural, dan keterlembagaan seperti kualifikasi pendidikan (Engels, 2007). *Ketiga*, modal sosial, yaitu sumber daya yang didasarkan pada koneksi, jaringan, dan keanggotaan orang yang dikenal untuk memperoleh dukungan dan kemajuan. *Keempat*, modal simbolik, yaitu bentuk yang disandang oleh individu dan masyarakat. Bentuknya dapat berupa modal yang dipandang dan diakui keabsahannya. Legitimasi merupakan mekanisme utama dalam peralihan menuju kekuasaan (Ritzer, 2016).

Selama para pemuda tersebut *ngèngèr*, tentu mengalami beberapa masalah kultural (*cultural problems*), di mana masalah-masalah budaya mulai muncul dan berkembang. Fase ini ditandai dengan timbulnya rasa waswas, takut salah, dan berpikir masa depan tentang hal-hal yang berkaitan

dengan suasana yang baru mereka alami. Kemudian, mereka akan merasa nyaman, sehingga mengalami masa kesembuhan (*recovery*). Pada suasana ini, orang mulai memahami keadaan kultur di tempat tinggal sekarang yang menjadi budaya baru baginya. Ini disebabkan banyak teman mereka yang sudah lama *ngèngèr*. Selain itu, mereka mulai merasa nyaman, biasanya akan dirasakan jika sudah lebih dari enam bulan. Hal ini dirasakan karena menyadari bahwa keluarga baru tersebut tidak banyak menuntut, tetap memberi kebebasan untuk belajar, serta menganggapnya seperti keluarga sendiri. Setelah masa penyembuhan, selanjutnya akan melakukan penyesuaian (*adjustment*). Para pemuda *ngèngèr* mulai memahami elemen-elemen kunci dari budaya barunya, seperti adat istiadat, nilai-nilai khusus, keyakinan-keyakinan, tradisi, dan pola komunikasi.²

C. *Etnosentrisme Selama Ngèngèr*

Alkisah, pada tahun 1978, Masrah segera berkemas di pagi hari. Saat itu, usianya sekitar 14 tahun. Usai tamat Sekolah Menengah Pertama di Kecamatan Sambit, Ponorogo, ada rasa senang, ada pula rasa sedih. Sedih karena akan meninggalkan ayah dan ibu serta keluarganya. Selama ini, ia tidak pernah berpisah jauh. Sedih pula karena tidak dapat bermain dengan teman sebayanya di sawah sambil *angon* kambing dan *ngarit suket*. Namun, ia senang karena akan merantau, tempat paling jauh yang selama ini akan ditempuh sejak ia hidup. Senang karena akan menuntut ilmu dan belajar dari orang sukses. Senang karena ada harapan untuk mengubah nasibnya. Maklum, orang tuanya adalah buruh tani. Sawah yang dimiliki hanya sepetak, untuk memenuhi kebutuhan keluarga saja tidak cukup. Tetangga kanan-kirinya juga sama, penuh dengan derita kemiskinan, sehingga banyak penyakit *korengen*, *bubulen*, *boroken*. Badannya kurus, yang buncit hanya perutnya, walaupun tidak separah yang terjadi di Somalia tahun 1990-an.³

² Hasil wawancara dengan Bu Anwar (induk semang *ngèngèr*).

³ Wawancara dengan Etik Ernawati.

Masrah membawa baju secukupnya, tak lupa baju terbaru yang dibelikan ayahnya pada lebaran tempo hari. Kemudian, sang ibu juga membawakan oleh-oleh *gaplek*, sedikit beras, dan gula Jawa. Saat itu, Desa Grogol merupakan penghasil gula Jawa terbesar di Ponorogo. Hampir setiap rumah memiliki industri kecil ini. Masrah diantar oleh ayahnya naik sepeda menuju jalan raya yang berjarak kurang lebih tiga km. Setelah menunggu kurang lebih dua jam, akhirnya datang bus jurusan Trenggalek-Ponorogo. Bis inilah yang akan membawanya menuju terminal Ponorogo, kemudian menuju Madiun, dan berganti bus lagi jurusan Solo atau Yogyakarta. Diiringi tangis, Masrah mencium tangan ayahnya, kemudian naik bus. Pikiran dan hatinya masih berkecamuk membayangkan anak-anak yang *ngèngèr*. Bagaimana dia harus bersikap pada induk semang dan keluarganya? Apa saja pekerjaan yang harus dia lakukan selama dia *ngèngèr*? Rasa khawatir apabila dimarahi induk semang karena salah dalam pekerjaan atau ucapan yang menyinggung perasaan. Rasa sedih menggelayut. Namun, melihat kesuksesan tetangganya yang terlebih dahulu *ngèngèr* (Asma'un, Suparni, Tulus Widodo, Sudiono, Murodi, Syamsuddin, Misnu, dan lain-lain), mereka semua menjadi PNS dan sedikit banyak mampu mengubah nasib, kesedihan itu pun sirna. Selain itu, mengingat lingkungan sekolah yang konon katanya sangat ramai, banyak anak-anak dari luar daerah yang berkumpul, pelangi harapan telah menghapus kesedihannya.

Berangkat pukul 08.00, selepas asar Masrah menginjakkan kaki di Tempurrejo, Ngawi. Saat sampai di Tempurrejo, Masrah diminta langsung datang ke masjid kompleks madrasah, begitulah pesan Jirem, tetangganya yang terlebih dahulu *ngèngèr*. Rasa senang dan bangga ada dalam diri Masrah ketika banyak murid madrasah yang akan menjadi temannya. Usai shalat jama' Dhuhur dan Ashar, Masrah diantar ke pimpinan pondok, Kiai Maskur. Oleh Pak Maskur, ia diarahkan ke rumah temannya di daerah Mbrejing, itulah yang nanti akan menjadi induk semang Masrah *ngèngèr*. Dua tahun berlalu. Masrah melakukan aktifitas

sebagaimana anak *ngèngèr* lainnya, bersekolah dan membantu induk semang.

Selama menempuh pendidikan di madrasah, Masrah senantiasa mengamati seorang gadis, namanya Etik Ernawati. Gadis tersebut adalah anak Mbah Dul, seorang *priyayi* yang kaya. Masrah mulai kebingungan bagaimana harus bersikap. Memang tidak biasanya, dengan siapapun Masrah bergaul tidak pernah membuatnya merasa tertekan, *underprasser* baik itu laki-laki atau perempuan. Masrah sendiri heran, dia selama ini mempunyai banyak sekali teman perempuan dan tidak ada satupun yang membuat psikologisnya tertekan. Dan lebih sering dia membuat perempuan yang menjadi tertekan. Namun mulai saat ini, mulai detik ini psikologis Masrah memasuki babak kehidupan yang baru. Ada sesuatu yang mengalir dalam aliran darahnya, sesuatu yang terasa sejuk, sesuatu yang mendamaikan. Yang bergejolak kuat, indah, mendebarkan dan tak dapat diutarakan dalam bahasa apapun. Namun jujur, dalam lubuk jiwanya yang dalam, yang sangat dalam, yang terdalam terasa begitu nyaman, terasa begitu damai dan terasa begitu tenang bila berada di dekat Etik. Setenang air sungai manakala menyentuh kedalaman samudra.

Masrah mencoba mendekati Etik, *bak* gayung bersambut. Diam-diam Etik juga memiliki perasaan yang sama. Mereka biasanya bertemu usai jam sekolah selesai. Ujungnya, Masrah pulang ke rumah terlambat, banyak pekerjaannya di rumah yang sedikit keteteran. Induk semang tempat Masrah tinggal untungya keluarga yang sangat sabar. Beberapa kali Masrah berkunjung ke rumah Etik dengan naik sepeda, padahal jarak Mbrejing dan Tempurrejo lumayan jauh. Keluarga Mbah Dul sudah memiliki kecurigaan pada dua anak itu. Ujungnya, Etik disidang oleh keluarganya. Hubungan Masrah dan Etik tak direstui, tentu dua anak itu kecewa. Etik disekolahkan di Surakarta setamat sekolah Madrasah Aliyah oleh orang tuanya agar dapat menjauhi Masrah. Masrah patah hati, setamat Aliyah, Masrah pulang kampung membawa kesedihan dan kehancuran hati.⁴

⁴ Wawancara dengan Kuswartini.

Jalan setiap orang dalam mencari tempat di tengah-tengah dunia dan masyarakatnya untuk menjadi diri sendiri memang melelahkan dan membosankan untuk diikuti. Namun, yang lebih membosankan lagi adalah mengamati yang tidak membutuhkan suatu jalan, menjangkarkan akar tunggang pada pohon, dan tumbuh menjadi benalu. Sekarang, Masrah fokus mengabdikan diri pada Muhammadiyah di kampungnya, merawat orang tua yang dicintainya, serta bekerja seadanya untuk mengelola sepetak sawah dan menggembala empat ekor kambing. Dengan rutinitas dan waktu luang yang terisi, Masrah merasa nyaman dan sedikit demi sedikit dapat memberikan penawar luka hati. Disadari atau tidak, Masrah berproses merekonstruksi pola pikir yang berujung pada rehabilitasi pola dalam bertindak. Dia memulai kehidupan dari hal yang kecil karena sekarang baginya yang terpenting bukanlah mencari momen untuk melakukan tindakan yang besar, melainkan mengisi seluruh kehidupan dengan perbuatan yang bermanfaat karena menunggu sesuatu yang belum pasti berarti mempertaruhkan waktu. Dia teringat pepatah China yang mengatakan bahwa “1.000 mil diawali dengan satu langkah”. Kalau sekarang dapat mengerjakannya, mengapa harus menunggu esok? Kalau sekarang dapat berbuat untuk kepentingan orang, walaupun tidak banyak yang merasakan manfaatnya, mengapa harus menunggu menjadi presiden terlebih dahulu untuk berbuat demi masyarakat, walaupun yang merasakannya akan banyak? Bukan berarti tidak idealis lagi. Masrah sadar betul bahwa semua manusia dalam kondisi merugi, kecuali bagi mereka yang mampu menciptakan *conditioning position* yang saling mengingatkan untuk berbuat baik dalam konstruksi kesabaran.

Di lain cerita, jauh sebelum Masrah tiba di Tempurrejo, pada tahun 1963, Kuswartini memasuki madrasah diniyah dan lulus 1969. Saat masih berada di madrasah setingkat Aliyah, salah satu gurunya, Ngadelan atau biasa dipanggil Pak Delan, menaruh hati pada Kuswartini. Delan merupakan anak seorang *priyayi* Tempurrejo yang terkenal kaya, tanahnya luas. Begitu pula dengan Kuswartini. Mbah Abdul Qodir, yang biasa disapa Mbah Dul, ayah Kuswartini, adalah petani yang memiliki komit-

men agama yang kuat. Mbah Dul menikah dengan seorang janda Bernama Saniati yang cerai meninggal dan telah memiliki dua orang anak, yaitu Ma'ruf dan Sumardi. Kemudian, Mbah Dul dikaruniai tujuh orang anak dari hasil pernikahannya dengan Saniati. Mereka adalah Kustiyah, Kuslamtiyah, Kuswartini, Kusmiatun, Siti Warsini, Bardani, dan Etik Ernawati.⁵

Kembali pada Delan, rasa yang ada dalam hatinya kemudian diutarakan kepada Mbah Dul. Hal itu terdengar oleh istrinya, mengetahui Delan sudah menjadi guru madrasah dan berasal dari keluarga berkecukupan, istri Mbah Dul menyambut dengan suka cita. Bahkan, Delan saat itu sudah punya rumah dan menggarap sawah seluas setengah bau (3.500m²). Mbah Dul sendiri menyerahkan keputusan itu kepada anaknya. Kakak dan adik Kuswartini juga mendorong Kuswartini agar menerima Delan. Namun, rasa suka cita itu tidak dirasakan oleh Kuswartini. Selain itu, Kuswartini juga disukai oleh guru yang juga tetangganya yang Bernama Robadi. Namun, latar belakang keluarga Robadi yang sudah diketahui, terlahir dari orang sederhana. Robadi juga terkenal galak saat mengajar, maka kedua orang tua Kuswartini tidak merestuinnya menikah dengan Robadi. Kuswartini akhirnya memilih Asma'un sebagai suami. Awalnya, Ibu Saniati juga tidak mengizinkan, tetapi Asma'un dan Kuswartini sudah bertekad bulat untuk menikah sehingga orang tua Kuswartini hanya dapat pasrah.⁶

Senasib dengan Asma'un, Jirem yang *ngèngèr* di rumah Pak Maskur, setelah lulus juga menikah dengan warga asli Tempurrejo, Hartatik. Rumah Hartatik dengan Kuswartini hanya beda RT yang dipisahkan oleh sungai. Awalnya, Hartatik juga tidak boleh menikah dengan Jirem karena akan dinikahkan dengan guru dari Solo. Memang, Hartatik sekolah menengah di Solo. Faktor utama tidak direstuinnya rencana pernikahan Hartatik dan Jirem adalah *bobot*, *bibit*, dan *bebet*. Namun, bagaima-

⁵ Hasil wawancara dengan Etik Ernawati dan Kuswartini.

⁶ Wawancara dengan Kuswartini.

na Asma'un, Jirem nekat menikahi Hartatik karena Hartatik juga bersedia. Akhirnya, mereka menikah dan dikaruniai dua orang anak.

Demikianlah ilham yang dibawa oleh cinta yang suci. Bagi Asma'un dan Jirem, cinta suci pantas diperjuangkan. Cinta yang suci adalah laksana setetes embun yang turun dari langit ke atas bumi Allah ini. Jika sekiranya bumi yang menerimanya itu tanah subur, maka tumbuhlah di atasnya beraneka warna bunga yang harum semerbak, mengundang kumbang dan lebah untuk menghampiri, menanamkan damai, aman, sentosa, insaf, dan rasa percaya diri. Dalam hal yang seperti ini, embun "cinta" yang setetes itu membawa manusia dari titiknya ke mayapada yang mulia. Namun, jika jatuh pada tanah yang tak subur, tandus, penuh dengan batu, maka tidak ada yang akan tumbuh di sana selain dari sirih yang memanjat batu, kuning daunnya, lemah gagangnya, gembur pijakannya. Orang itu menjadi pecemburu, putus asa, hilang kepercayaan akan nikmat *Gusti Kang Maha Welas Asih* yang tersimpan dalam kalbu, atau menjadi seorang pembenci, pendendam, pemaarah, dan mudah sakit hati. Hal serupa juga dialami oleh Sudiono selama *ngèngèr*. Ia juga sempat menaruh hati dengan gadis Tempurrejo bernama Siti, tetapi Sudiono tidak diizinkan oleh orang tuanya karena telah dijodohkan dengan Gunuk. Begitu juga dengan Suparni yang pernah mau menikah dengan gadis asal Mbrejing, tetapi tidak direstui oleh orang tuanya karena juga telah dijodohkan dengan Gemini, kakak Gunuk. Akhirnya, Sudiono menikah dengan Gunuk dan Suparni menikah dengan Gemini, masing-masing adalah hasil perjodohan orang tua mereka.

Faktor utama orang tua Sudiono dan Suparni menjodohkan mereka salah satunya karena orang tua Gunuk dan Gemini adalah tuan tanah dan priyayi di Desa Grogol. Maklum saat itu, kondisi perekonomian di tahun 1970-an masih sangat memprihatinkan. Pasca-G30S atau Gestapu, politik Indonesia masih dalam tahap konsolidasi, ekonomi belum benar-benar pulih pascareseksi, apalagi banyak *pagebluk* yang membuat petani tidak panen. Jaminan ekonomi dengan menikahi keluarga berada adalah salah satu cara untuk memperbaiki masalah ekonomi dalam keluarga. Hal yang

sama juga dijalani oleh Murodi yang mau menikah dengan anak Kedungjangan, tetapi tidak direstui keluarganya. Salah satu faktornya adalah ekonomi.⁷

Dalam pemahaman kebudayaan warga Tempurrejo, pemilihan calon menantu atau besan lebih memprioritaskan tetangga atau kerabat. Dasar pemilihannya, *pertama*, bila calon menantu adalah tetangga atau kerabat, maka asal-usul dan silsilahnya sudah diketahui. Selain itu, sudah terlihat nasab dan juga diketahui perangai kesehariannya. *Kedua*, jika kerabat yang dijadikan menantu, maka harta keluarga tidak akan lari jauh. Bahkan, harta tersebut dapat disatukan kembali mengingat saat itu kondisi perekonomian sangat jauh bila dibandingkan saat ini. Oleh karena itu, memilih calon menantu dan besan yang mapan secara ekonomi atau golongan kaya akan menjamin kesejahteraan masa depan anak cucu mereka.⁸ Efek dari pernikahan yang memiliki kedekatan kekerabatan tentu, secara genetik, akan berpengaruh. Sebagai contoh, kasus Kiai Rofii yang menikah dengan istrinya yang masih terhitung saudara dan tetangga. Di antara anaknya yang berjumlah dua belas orang, tiga di antaranya memiliki kelainan mental. Begitu juga dengan Mbah Dul, satu anak dan satu cucunya memiliki kelainan mental.

Menurut Arifin Thoaha, keluarga Kiai Moh Anwar merupakan salah satu tujuan anak-anak Grogol *ngèngèr*. Keluarga tersebut terkenal paling kaya di Tempurrejo. Oleh karena keluarganya berada dan termasuk darah biru (terhormat), maka muncul perasaan bahwa dirinya adalah priyayi di mana setiap orang harus menghormati keluarganya. Bahkan, menurut Etik, anak-anak Kiai Moh Anwar harus dipanggil dengan sebutan Raden. Hal itu juga dirasakan oleh sebagian pemuda yang *ngèngèr*. Mereka harus menggunakan bahasa *krama inggil* yang halus. Jika tidak, maka akan diberi teguran dan dikatakan sebagai orang yang tidak dapat menghormati orang lain, atau tidak sopan, tidak punya tata krama. Efeknya, tentu ada anak yang merasa kurang nyaman selama *ngèngèr*. Namun, perasaan itu

⁷ Wawancara dengan Kuswanti dan Etik Ernawati.

⁸ Wawancara dengan Arifin Toha pada 22 Juli 2022.

jauh-jauh hari sudah diantisipasi. Mereka sudah diberi tahu oleh senior mereka yang lebih dahulu *ngèngèr* di keluarga tersebut. Mental dan muka baja sudah dipasang jika memang takdir membawa mereka harus *ngèngèr* di rumah kiai Moh Anwar.⁹

Mayoritas elit Tempurrejo saat itu secara ekonomi memang tergolong kaya. Selain itu, para gadis di sana juga banyak yang cantik. Tentu sudah sangat alami jika banyak pria pelaku (*ngèngèr* atau bukan) yang menyukainya. Namun, mereka hanya dapat memendam perasaan dan cukup bermimpi. Mereka memendam cinta demikian rapi, bahkan sampai mereka mati. Sekerling pun mereka tak pernah memperlihatkan getar hatinya. Cinta mereka sepi dan melankolis seperti pujangga yang menuliskan getar hatinya dalam bentuk ribuan bait puisi dan syair yang tak pernah dikenal. Ketika malam tiba, mereka menekur-nekur dan mendengus-dengus meratapi rindu, menampar muka sendiri karena jengkel tak berani mendeklarasikan cinta yang menggelitik dada. Cintanya tak pernah terungkap karena ngeri membayangkan risiko ditolak. Lama-lama, seperti seorang narsis, mereka memilih mencintai di dalam hatinya sendiri. Cinta satu sisi, indah tapi pedih tak terperi. Mereka hidup dalam bayangan. Mengungkapkan cinta agaknya mengandung daya tarik paling misterius dari cinta itu sendiri. Namun, berbeda dengan Asma'un dan Jirem. Asma'un teringat pelajaran kaidah ushul fiqih yang disampaikan oleh Ustadz Rofi'i. Termaktub dalam kaidah itu, *ma laa yatimmu al-waajibu illa bihi fahuwa wajib*, 'apabila perkara wajib tidak dapat sempurna karena perantara tertentu, maka perantara tersebut juga menjadi wajib hukumnya'. Asma'un menafsirkan bila hukum menikah sudah mencapai tataran wajib dan pernikahan itu tidak akan pernah terwujud bila rasa cinta tidak diungkapkan, maka dalam hal ini, mengungkapkan rasa cinta adalah wajib hukumnya.

Konstruksi kebudayaan dan struktur sosial di Tempurrejo, yang menempatkan para induk semang dan tokoh masyarakat sebagai kelompok

⁹ Hasil wawancara dengan Arifin Toha dan Etik Ernawati pada 22 Juli 2022.

elit, mengakibatkan munculnya sikap *etnosentris* dalam sebagian diri mereka, di mana mereka merasa sebagai priyayi, tokoh agama yang luas ilmunya, dan bagian dari elit masyarakat yang harus dihormati. Implementasinya, dalam proses perkawinan akan mencari golongan yang *sekufu* atau memiliki *bobot*, *bibit*, dan *bebet* yang sama. Sikap *etnosentris* tersebut tentu juga berpengaruh pada para pelaku *ngèngèr*.

Sebagian besar dari mereka akan merasa rendah diri dan tidak memiliki kepercayaan diri yang tinggi untuk berani mengungkapkan perasaan apabila menyukai anak induk semang. Apalagi sampai berani untuk melamar dan menikahi. Hampir tidak ada kasus pelaku *ngèngèr* yang menikahi anak induk semang. Kecuali, Maskur yang menikah dengan sepupunya, itu pun karena dijodohkan. Yang ada adalah pelaku *ngèngèr* yang menikahi warga lokal Tempurrejo, baik itu teman satu kelas atau adik kelas dalam satu sekolahan. Seperti kasus yang dialami oleh Asma'un dan Jirem, mereka tidak menikahi anak induk semang selama *ngèngèr*, melainkan adik kelasnya.¹⁰

Efek *etnosentrisme* yang lain dapat dilihat jejaknya ketika para pelaku *ngèngèr* menjadi terhambat dalam mengekspresikan perasaan suka jika orang yang disukai adalah keturunan para priyai dan elit masyarakat. Selain itu, hambatan juga terjadi ketika para pelaku *ngèngèr* berkomunikasi secara personal dengan para tokoh masyarakat, guru, maupun tokoh agama. Hal ini mirip yang terjadi dalam diri santri di pondok pesantren, di mana mereka melihat sosok kiai adalah orang yang mempunyai kemampuan *linuwih* dan kharismatik, sehingga seperti mursyid yang segala ucapannya adalah *sabdha pandhita ratu*, yang harus *diugemi* dan ditaati. Hal ini sangat berhubungan karena yang paling banyak dikhawatirkan oleh para murid dalam tradisi pesantren adalah tidak memperoleh keberkahan dari kiai sebab doa kiai pasti makbul dan *mandi* (Fakiha, Ila, dan Haedar, 2015).

Dalam bahasa psikoanalisa Sigmund Freud, seseorang senantiasa memiliki tiga subsistem dalam kepribadian, yaitu *id*, *ego* dan *superego*. *Id*

¹⁰ Hasil wawancara dengan Arifin Toha pada 22 Juli 2022

adalah hasrat hewani manusia yang ingin segera memenuhi setiap kainginannya. Pelaku *ngèngèr* dalam konteks cinta-kasih sepertinya memomorduakan *id* mereka. Yang ada sepertinya adalah mencoba menjalankan *ego*. *Ego* sebagai sebuah mediator yang mencoba menjembatani antara pikiran rasional dengan hasrat hewani manusia. Bahkan, sebagian pelaku *ngèngèr* harus menanggung luka untuk tidak mengungkapkan perasaan karena hati nurani berkata lain. Di sinilah pelaku *ngèngèr* mencoba menjalankan kepribadian *superego* itu (Rahmat, 2011).

Para induk semang di Tempurrejo rata-rata adalah tokoh masyarakat yang juga pengasuh atau guru madrasah. Komitmen keagamaan mereka telah mendarah daging. Kepercayaan bahwa Islam adalah jalan hidup menuju kebahagiaan dunia dan akhirat menjadi garis perjuangannya. Bahkan, jika perlu perjuangan dakwah Islam harus dilakukan dengan mengorbankan jiwa dan raga. Hal ini sebagaimana yang telah diuraikan tentang respons masyarakat Tempurrejo saat tatanan agama Islam diusik oleh kelompok komunis. Spirit jihad mereka berkobar, tetapi mereka tidak lantas membabi buta seperti saat ini. Saat itu, pemahaman jihad mereka dalam Islam ditunjukkan dengan sungguh-sungguh dalam menuntut ilmu, mengajarkannya, dan jika Islam “diperangi”, maka mereka siap mempertaruhkan nyawa. Tidak seperti saat ini, jika ada kelompok yang berbeda kemudian dicap kafir, sedikit-sedikit *bid’ah*, haram, dan bahkan tidak terjadi apa-apa kemudian meledakkan bom. Saat itu, pemahaman jihad jauh dari praktik-praktik seperti itu, sehingga para tokoh agama dan elit masyarakat menyadari pentingnya kaderisasi untuk melanjutkan perjuangan dakwah Islam. Mereka sangat menerima dan membesarkan hati para pelaku *ngèngèr* untuk bersungguh-sungguh dalam memperdalam ilmu, khususnya keagamaan, agar dapat meneruskan perjuangan mereka di mana pun para murid itu tinggal. Dengan begitu, tereliminasilah sikap *ethnosentris* yang merupakan sisi lain dari para induk semang dalam konteks pendidikan dan proses belajar mengajar. Mereka tidak membedakan apakah ini pelaku *ngèngèr* atau siswa lokal. Buktinya, Asma’un pernah menjadi ketua organisasi siswa, semacam penggabungan OSIS dan Rohis

di zaman sekarang.¹¹ Artinya, selama dalam proses belajar dan berhubungan dengan sesama teman di madrasah diniyah maupun di pondok, para pelaku *ngèngèr*, yang mayoritas berasal dari Ponorogo, tidak menemukan hambatan, termasuk hambatan bersosialisasi dengan teman sebayanya. Dapat disimpulkan bahwa etnosentrisme dalam diri sebagian tokoh di Tempurrejo memperjelas strata sosial.

D. *Ngèngèr* dan Mengatasi Hambatan Komunikasi

Konflik sering terjadi karena ada kesalahpahaman. Kesalahpahaman terjadi karena komunikasi berjalan tidak efektif. Ketidakefektifan tersebut karena dalam proses komunikasi sering terjadi hambatan. Hambatan komunikasi biasanya terbagi dua: di atas permukaan (*above waterline*) dan di belakang (*below waterline*) (Chaney, lilian & Martin, 2004: 11–12). Faktor-faktor hambatan komunikasi antarbudaya yang berada di belakang adalah faktor-faktor yang membentuk perilaku atau sikap seseorang. Hambatan semacam ini cukup sulit untuk dilihat atau diperhatikan. Jenis hambatan ini antara lain persepsi (*perceptions*), norma (*norms*), stereotip (*stereotypes*), filosofi bisnis (*business philosophy*), motivasi (*motivational*), jaringan (*networks*), nilai (*values*), dan grup cabang (*subcultures group*). Sedangkan hambatan komunikasi antarbudaya yang berada di permukaan lebih mudah untuk dilihat karena banyak yang berbentuk fisik. Hambatan-hambatan tersebut adalah fisik (*physical*), budaya (*cultural*), aturan (*rules*), pengalaman (*experiantial*), emosi (*emotional*), bahasa (*linguistic*), ekspresi sikap atau perilaku (*expression*), dan kompetisi (*competition*).

Hambatan komunikasi yang dirasakan pelaku *ngèngèr* setidaknya dapat dikategorikan menjadi enam. *Pertama*, persepsi. Hal ini terjadi karena mereka berasal dari kalangan orang miskin, sedangkan induk semangnya merupakan keluarga terpandang, tokoh masyarakat, dan *priyayi*, sehingga membuat pemuda tersebut merasa perlu berhati-hati dalam bersikap dan berperilaku. *Kedua*, emosi. Secara emosi, para pemuda *ngèngèr* tentu

¹¹ Hasil wawancara dengan Munajat, anak Asma'un pada 12 Juni 2022.

mengalami tekanan, mengingat mereka adalah orang miskin yang menumpang hidup. Maka, mereka perlu berhati-hati dalam menjalankan pekerjaan agar terhindar dari kesalahan. Mereka khawatir jika membuat kesalahan dan terkena marah. *Ketiga*, faktor pergaulan. Pada faktor ini, individu cenderung mengalami kekuatan tentang perbedaan pergaulan setiap tempat baru. Namun, terkadang ini menjadikannya canggung dalam menghadapi situasi, tempat tinggal, dan suasana baru: individu merasa asing dengan orang-orang di sekelilingnya. *Keempat*, faktor geografis. Faktor ini identik dengan keadaan geografis di daerah tersebut, seperti perbedaan iklim atau cuaca, perbedaan letak wilayah, seperti daerah dataran dengan pegunungan, kota dengan desa. Hal ini mengakibatkan pelaku *ngèngèr* mengalami gangguan kesehatan, seperti diare yang paling banyak dialami pada masa awal *ngèngèr* karena selera makan orang Tempurrejo cenderung pedas. *Kelima* adalah keraguan dan ketakutan sering muncul. Dalam konteks tradisi *ngèngèr*, keraguan dalam mengambil keputusan apa pun dan ketakutan dimarahi maupun ketakutan tentang segala sesuatu yang mengancam dirinya mengingat mereka hidup dalam keluarga yang masih asing. *Keenam* adalah nilai atau norma, khususnya adalah nilai dalam ritual keagamaan. Pemahaman keagamaan Muhammadiyah yang diterapkan di Tempurrejo berbeda dengan yang selama ini diajarkan dan dipraktikkan di Grogol. Dan ini mengundang tanda tanya mereka: apakah praktik keagamaan yang selama ini mereka lakukan sudah benar? Sudahkah sesuai tuntunan nabi? Apakah sudah sesuai dengan Al-Qur'an dan hadits? Perasaan tersebut terjawab dari proses pendidikan yang mereka tempuh bahwa perbedaan tersebut tidak dalam hal prinsip, seperti akidah, melainkan hanya sebatas *furu'iyah*.

Dalam teori komunikasi antarbudaya, cara mengatasi hambatan tersebut *pertama*, dikenal dengan istilah *anxiety/uncertainty management theory* (teori pengelolaan kecemasan/ketidakpastian). Teori yang dipublikasikan oleh William Gudykunst (2002: 186; Yoshitake, 2002) ini memfokuskan pada perbedaan budaya. Teorinya dapat digunakan pada segala situasi di mana terdapat perbedaan dalam keraguan dan ketakutan. Ia mengguna-

kan istilah komunikasi efektif dalam meminimalisir ketidakpahaman. Gudykunst berkeyakinan bahwa kecemasan dan ketidakpastian adalah dasar penyebab dari kegagalan komunikasi. Terdapat dua penyebab perbedaan penafsiran yang berhubungan erat, kemudian melihat itu sebagai perbedaan pada ketidakpastian yang bersifat kognitif dan kecemasan yang bersifat afeksi atau dalam ranah emosi.

Konsep-konsep dasar *anxiety/uncertainty management theory* yang muncul selama *ngèngèr* setidaknya dapat dijabarkan sebagai berikut. Anak-anak muda pelaku *ngèngèr* yang berusaha meningkatkan harga diri ketika berinteraksi dengan orang asing akan menghasilkan peningkatan kemampuan mengelola kecemasan. Kemudian, mereka berusaha memotivasi diri untuk berinteraksi dengan orang asing, sehingga terjadi peningkatan kebutuhan diri untuk masuk dalam kelompok sosial baru ketika berinteraksi. Mereka juga berusaha meningkatkan kemampuan memproses informasi yang kompleks tentang orang asing, yang akan meningkatkan kemampuan secara tepat memprediksi perilaku orang lain. Tidak kalah pentingnya adalah usaha mereka dalam meningkatkan rasa dan sikap toleransi ketika berinteraksi dengan orang asing, sehingga diharapkan mampu menghasilkan sebuah peningkatan dalam mengelola kecemasan.

Mereka dituntut untuk meningkatkan kesamaan personal yang dipersepsikan antara diri dan orang lain agar terjalin komunikasi yang efektif. Jika harga diri merasa sejajar dan egaliter, tentu sikap inferior akan diminimalisir dengan baik. Namun, bukan berarti sikap inferior itu hilang total. Buktinya, banyak yang tidak berani mengungkapkan perasaan ketika pelaku *ngèngèr* menyukai anak induk semang. Akan tetapi, setidaknya dapat membawa diri dengan lebih percaya diri dalam pergaulan sesama dan masyarakat. Kemudian, berusaha meningkatkan situasi informal ketika sedang berkomunikasi dengan orang asing. Hal ini akan menghasilkan penurunan kecemasan dan peningkatan rasa percaya diri. Terakhir, anak-anak muda yang *ngèngèr* berusaha meningkatkan rasa ketertarikan pada orang lain yang ujungnya menghasilkan respons hangat dan akrab dari lawan komunikasinya.

Kedua, menggunakan teori penghindaran ketidakpastian (*uncertainty avoidance*) yang digagas oleh Hofstede. Teori ini untuk meminimalisir konflik maupun permasalahan dalam komunikasi antarbudaya (Furnham, 2010; Liliweri, 2009: 160-167; Venaik & Brewer, 2010; Yang et al., 2021). Dimensi *uncertainty avoidance* merupakan langkah yang tepat untuk menghindari suasana ketidakpastian dengan cara sedikit *ndableg*. Jika terlalu dipikirkan atau terlalu dibawa perasaan, maka akan berakibat terjadi *high uncertainty avoidance*. Padahal, memiliki sikap penghindaran ketidakpastian yang tinggi akan semakin meningkatkan risiko tingkat kecemasan yang tinggi pula. Setiap individu yang ikut *ngèngèr* pasti melakukan tindakan untuk sesuatu yang tidak terprediksi, seperti masa depan atau kekhawatiran melakukan kesalahan, ketidakpastian pendamping hidup, ketidakpastian pekerjaan. Maka, mereka akan berusaha sungguh-sungguh dalam belajar ilmu kehidupan, pelajaran, dan berusaha untuk tidak melakukan kesalahan serta selalu taat pada majikan. Akan tetapi, jika masih ada yang tidak tepat atau salah padahal sudah berusaha semaksimal, maka sikap *ndableg* menjadi cara jitu mengatasinya.

Ketiga, menekankan sikap empati. Empati juga dapat diartikan sebagai upaya dan kemampuan untuk mengerti, menghayati, dan menempatkan diri seseorang di tempat orang lain sesuai dengan identitas, pikiran, perasaan, keinginan, perilaku, tanpa mencampur-baurkan nilai. Menunjukkan empati tidak hanya lewat komunikasi verbal, tetapi juga dapat ditampilkan dalam nonverbal, seperti genggam tangan, mimik muka simpatik, dan sebagainya (Samovar, Larre A, Porter Richard E, 2010: 466-468; Simanjuntak & Fitriana, 2020; Yoshitake, 2002). Berempati bukan hanya sekadar berbasa-basi atau bermanis mulut belaka, tetapi juga tuntutan untuk memiliki keterampilan-keterampilan, seperti mendengarkan aktif, responsif terhadap kebutuhan orang lain, responsif terhadap kepentingan orang lain, adanya usaha untuk memberikan pertolongan pada pihak lain, yang dimulai dari inisiatif diri sendiri. Dalam tradisi *ngèngèr*, berempati bukan hanya sekadar berbasa-basi atau bermanis mulut kepada induk semang, tetapi juga mencoba merasakan

beban yang dimiliki induk semang. Mereka belajar dengan sungguh-sungguh agar memiliki keterampilan-keterampilan seperti mendengarkan aktif, responsif terhadap pekerjaan rumahan, responsif terhadap kepentingan induk semang, adanya usaha untuk memberikan pertolongan pada induk semang, dan memiliki kesadaran diri sendiri untuk tidak melakukan kesalahan yang mengakibatkan induk semang merasa tidak berkenan.

Para pemuda yang *ngèngèr* tidak mau dianggap bahwa apa yang mereka jalani selama ikut dan tinggal di rumah orang lain yang bukan siapa-siapa merupakan bentuk perbudakan. Para induk semang pun menganggap hal yang sama. Mereka tidak merasa memperbudak dan memanfaatkan pelaku *ngèngèr*. Justru, para induk semang merasa membantu mereka untuk belajar, baik formal maupun nonformal. Induk semang sudah menganggap para pelaku *ngèngèr* seperti anak atau saudara sendiri. Hal ini karena mereka menjalaninya dengan ikhlas dan penuh kesadaran. Tidak ada paksaan sama sekali yang mereka rasakan selama *ngèngèr*. Sikap empati yang diberikan induk semang tentu sangat mengurangi hambatan dalam komunikasi.

Keempat, memotivasi diri untuk berinteraksi dengan orang asing. Hal ini merupakan kebutuhan diri untuk masuk ke dalam kelompok ketika berinteraksi dengan orang asing. Sedapat mungkin, anak-anak *ngèngèr* saat itu membuka diri seluas-luasnya dalam pergaulan. Aktif di semua kegiatan, baik di sekolah maupun lingkungan masyarakat. *Kelima*, meningkatkan toleransi ketika berinteraksi dengan orang asing, sehingga mampu menghasilkan peningkatan pengelolaan kecemasan dan kemampuan memprediksi secara akurat perilaku orang lain. Cara yang paling mudah bagi pelaku *ngèngèr*, jika dimarahi, maka cukup mendengarkan, tidak perlu menjawab, apalagi dengan mengutarakan berbagai argumentasi karena jika itu dilakukan tentu akan semakin membuat marah. *Keenam*, meningkatkan kesamaan personal yang dipersepsi antara diri dan orang lain. Dalam konteks tradisi *ngèngèr*, setiap individu yang ikut *ngèngèr* pasti pernah merasakan sesuatu yang tidak pasti, seperti masa depan maupun

kekhawatiran akan dimarahi jika melakukan kesalahan. Oleh karena itu, mereka akan berusaha bersungguh-sungguh untuk tidak melakukan kesalahan dan selalu taat pada induk semang.

Terakhir, pemahaman mengenai *power distant*. Disadari atau tidak, *ngèngèr* adalah perjalanan hidup. Bagi anak-anak yang berasal dari pelosok Ponorogo, ikut orang lain merupakan ketetapan yang harus dijalani karena memang tidak ada pilihan lain. Satu-satunya jalan yang mampu menumbuhkan harapan adalah dengan ikut orang lain agar dapat bersekolah. Pandangan jauh ke depan ini dalam komunikasi antarbudaya disebut dengan *long term-sort term orientation*. Hal ini membuat *power distant* antara induk semang dengan perilaku *ngèngèr* adalah sebuah kepastian. Pemuda-pemuda itu sadar bahwa mereka bukan anak kandung yang dapat bercanda sesukanya atau merengek minta dituruti keinginannya. Pilihan mereka kemudian melakukan *individualism-collectivism* atau proses integrasi dalam suatu kelompok. Mereka membaur dengan keluarga itu dan masyarakat sekitar; serta mengambil hati induk semang dan keluarganya semaksimal mungkin untuk menghindari konflik. Di sisi lain, para pemuda yang *ngèngèr* juga melakukan *indulgence-restraint*, yaitu sebuah usaha membandingkan masa depan jika tidak *ngèngèr*, tidak sekolah, tidak belajar hidup dari orang sukses, dan lain sebagainya. Imajinasi tentang suramnya masa depan menumbuhkan tekad baja untuk melawan dan melibas segala rintangan dan penderitaan hidup, walaupun harus jauh dari keluarga dan meninggalkan kesenangan masa-masa muda mereka (Venaik & Brewer, 2010).



TRADISI *NGÈNGÈR* DAN TRANSFORMASI IDEOLOGI

A. Transformasi Ideologi

Banyak orang berpersepsi bahwa agama dan ideologi adalah satu hal yang tak terpisahkan, tetapi ada juga yang memberi titik pembeda yang jelas. Walaupun ada perbedaan, tetapi ideologi dan agama memiliki fungsi yang sejalan, yaitu adanya relitas tatanan sosial dan tatanan imajiner (Arkoun, 1993). Selain itu, keduanya juga memunculkan harapan, yaitu agama dalam tatanan transenden yang absolut dan tatanan etika, sedangkan ideologi membentuk tatanan praktis dan politis yang terbatas pada satu komunitas. Ideologi biasa diartikan sebagai sistem berpikir atau sekelompok pemikiran tentang ide dan gagasan. Kata ideologi berasal dari bahasa Yunani, yaitu *ideos* yang bermakna gagasan, dan *logos* yang bermakna akal. Kata tersebut dicetuskan oleh pemikir Perancis bernama Destutt de Tracy. Secara harfiah, ideologi dapat diterjemahkan sebagai cara berpikir dalam memandang kehidupan. Di sisi lain, para filsuf Yunani kuno

ikut mendefinisikan ideologi. Plato mengartikan ideologi sebagai kebenaran tertinggi. Sedangkan, Descartes mengatakan bahwa ideologi adalah pikiran manusia (Nashir, 2015).

Agaknya, kurang lengkap jika mencari makna ideologi tanpa melihat pandangan dari salah satu tokoh paradigma kritis. Ideologi dalam pandangan Marx adalah sebuah ide atau gagasan yang diyakini untuk mencapai sebuah tujuan, khususnya untuk meruntuhkan sistem kapitalis. Namun, dalam perkembangannya, ideologi tidak hanya dipakai untuk ide maupun gagasan, tetapi juga sistem keyakinan atau agama (Ritzer, George, Goodman, 2010: 70-74). Intelektual mazhab Frankfurt, Jerman, mempertajam ideologi dari perspektif kritis yang timbul akibat pemikiran Marx. Ideologi dianggap sebagai sebuah produk gagasan alam pikiran yang berhubungan erat dengan produk budaya, di mana di dalamnya ada kekuasaan dan relasi kuasa, sehingga ideologi sering dipakai untuk melegitimasi kekuasaan dan mempromosikan kepentingannya (Marx, 1992; Zizek, 2008). Hal itu membuat ideologi secara komprehensif dapat dimaknai sebagai seperangkat ide, keyakinan, sikap, dan konstruksi pikiran yang dilakukan secara sadar maupun tidak, yang mencerminkan dan membentuk pemahaman dunia sosial seseorang (Freeden, 2006). Dengan ideologi, seseorang dapat melakukan apa saja demi yang dia yakini, bahkan mempertaruhkan harta dan jiwanya. Tidak jarang peperangan terjadi demi konstruksi ideologi agar diikuti oleh orang lain.

Berdasarkan argumentasi yang dibangun sebagian kelompok, khususnya penganut Weberian dan Marxian, ideologi diharapkan menggantikan agama. Jika sulit, paling tidak akan menirunya. Fakta terjadi di Rusia dan bekas Uni Soviet, ortodoksi politik dibangun sedemikian rupa sehingga muncul Kristen Ortodok. Oleh karena itu, banyak teoritikus yang menyarankan untuk membedakan wilayah ideologis dan wilayah teologis. Jika tidak dipisahkan atau dibedakan, ideologi dianggap akan *stereotype*-kan kebenaran. Ini dapat berakibat pada penerjemahan agama dalam tindakan sosial dan politik (Hovorun, 2016; Meister, 2017; Weber, 1992). Akhirnya, lahirlah sosialisme komunisme.

Untuk lebih mempertegas titik persilangan antara ideologi dan agama, John Storey (2004) menyebutkan ada lima konsep pokok mengenai ideologi. *Pertama*, dalam ideologi ada konstruksi gagasan sistematis dan terlembagakan yang diartikulasikan oleh kelompok masyarakat. *Kedua*, ideologi terkadang dijadikan sebagai seperangkat alat menyembunyikan realitas sosial (Harold, 2015). *Ketiga*, dengan pemaknaan teks tertentu, citra dibangun dan digunakan untuk mendistorsi praktik budaya lain yang dianggap berlawanan (Lears, 1985). *Keempat*, ideologi sangat mungkin dijadikan sebagai alat hegemoni baru untuk menciptakan konotasi baru pula (Gramsci, 1971; Hovorun, 2016; Lears, 1985). Munculnya kelompok kultus individu terhadap tokoh agama merupakan salah satu perwujudannya. *Kelima*, ideologi dapat mereproduksi tindakan sosial budaya, sehingga, jika meminjam bahasa Altusser (1971), ideologi sebagai aparatus.

Adapun perubahan sosial dalam pandangan Kingsley Davis adalah perubahan yang terjadi dalam struktur dan fungsi masyarakat. Misalnya, dampak suatu pembangunan dan dampak sebuah kebijakan yang berimbas pada gerakan sosial. Perubahan sosial dapat disebabkan oleh sistem, munculnya ide baru, dan adanya gagasan baru yang masuk dan mengubah tatanan sosial (Indahningrum, 2020). Beda lagi jika melihat pandangan Gillin, perubahan sosial adalah perubahan-perubahan dalam tatanan masyarakat sebagai variasi dari cara hidup yang telah diterima, baik karena perubahan geografis, kebudayaan, material, komposisi penduduk, ide, maupun adanya difusi atau penemuan baru dalam masyarakat (Soekanto, 2009: 262; Weber, 1946).

Perubahan sosial dapat terjadi karena berbagai sebab dan persoalan yang melatarbelakanginya. Dalam pandangan Ahmet Kuru, misalnya, perubahan yang terjadi di dunia Muslim disebabkan oleh tindakan anti intelektualisme dan otoritarianisme (Kuru, 2021). Jauhnya ilmu pengetahuan dan teknologi serta tidak adanya kebebasan dalam berpikir mengakibatkan Islam tenggelam oleh arus teknologi yang diciptakan akibat kemerdekaan berpikir Barat (Adonis, 2009; Rahman, 1982). Selain itu, pemahaman nilai-nilai Islam yang kaku dan cenderung otoriter dalam im-

plementasinya pada struktur negara dan bangsa semakin mempertegas kesuraman masa depan Islam (Adonis, 2007). Oleh karena itu, perubahan sosial dapat dirumuskan sebagai perubahan pola perilaku atau sikap, interaksi sosial, lembaga, maupun struktur budaya pada suatu waktu dalam kelompok masyarakat. Dari perubahan sosial, kemudian muncul terminologi transformasi, konversi, reformasi, bahkan revolusi. Dalam buku ini, pembahasan akan fokus mengenai terminologi transformasi. Walaupun sebagian intelektual menganggap bahwa proses perubahan tidak penting diberikan terminologi apa pun, tetapi untuk mempertegas sebuah konstruksi keilmuan, perlu memberi batasan mengenai suatu terminologi.

Dalam sebuah konstruksi kebudayaan tentu sangat mungkin terjadi transformasi. Transformasi sendiri dapat dimaknai sebagai perubahan yang terjadi secara perlahan-lahan dengan berbagai macam hal yang melatarbelakanginya, baik dari faktor internal maupun eksternal individu. Transformasi berasal dari kata berbahasa Inggris, yaitu "*transform*" yang artinya perubahan suatu bentuk dari satu bentuk awal ke bentuk yang lain (Baghos, 2017). Sedangkan menurut Kamus Bahasa Indonesia, transformasi adalah perubahan dari keadaan yang sebelumnya menjadi baru sama sekali. Transformasi dapat juga dimaknai sebagai perubahan yang terjadi dari keadaan yang sebelumnya menjadi baru dan lebih baik. Transformasi tidak dapat dilepaskan dari unsur perbedaan, identitas, dan proses yang bersifat historis. Proses transformasi merupakan proses alamiah yang tidak dapat diduga dan berlangsung secara kesinambungan. Hal ini karena erat kaitannya dengan sistem nilai yang dibangun dalam masyarakat. Biasanya, transformasi dalam sosial budaya tidak lepas dari tahapan invensi, difusi, dan konsekuensi. Invensi adalah munculnya sebuah ide baru dalam masyarakat. Difusi merupakan proses masuknya ide atau gagasan kebudayaan yang baru. Dan konsekuensi adalah adopsi atau duplikasi ide-ide serta gagasan dalam masyarakat yang ujungnya menghasilkan sebuah perubahan (Chiu Lai, 2006; Kistanto, 2018; Sandage & Moe, 2012).

Transformasi ideologi merupakan bagian dari perubahan sosial budaya karena seseorang yang sebelumnya menganut sebuah ideologi tertentu beralih ke ideologi lain sebagai jalan hidupnya. Dalam buku ini, transformasi ideologi yang dimaksud adalah perubahan ideologi yang dialami oleh anak-anak yang *ngèngèr* di Ngawi tahun 1970-an dari penganut ideologi Nahdlatul Ulama atau Islam *abangan* beralih menjadi Muhammadiyah setelah mereka mengikuti *ngèngèr*.

Di Indonesia, banyak berdiri organisasi masyarakat berbasis agama Islam. Beberapa di antaranya adalah Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama, Al-Washliyah, Al-Irsyad, Nahdlatul Wathan, Hisbullah, LDII. Bahkan, ada juga organisasi yang diberi label radikal, seperti FPI, HTI, Jamaah Islamiyah, Jamaah Anshorut Tauhid, Salafi, dan Wahabi. Namun, hanya dua yang pertama, yaitu Muhammadiyah dan NU, yang paling besar. Di sini, tidak akan dibicarakan mengenai sejarah dan sepak terjang organisasi Muhammadiyah dan NU, tetapi akan disampaikan tentang ideologi dua organisasi keagamaan tersebut. Hal ini perlu dilakukan agar dapat memilah dan mendeskripsikan lebih jauh mengenai variasi transformasi ideologi yang terjadi pada para pemuda yang *ngèngèr* di Ngawi.

Nahdlatul Ulama (NU) didirikan sebagai respons atas berdirinya gerakan reformis dan modernis di Indonesia, seperti Muhammadiyah, Persis, dan Al-Irsyad (Bruinessens, 2008; Latif, 2012). NU mendeklarasikan ideologinya sebagai *ahli sunnah wal jama'ah (aswaja)*. Ideologi dan sistem nilai tersebut mengacu pada golongan sunni yang bersumber dari pemikiran Abu Hasan Al-Asy'ari dan Abu Mansyur Al-Maturidi. Dalam bidang tasawuf, mereka mengikuti pemikiran Imam Al-Ghazali dan Abu Hasan As-Sadzili. Sedangkan, dalam hal fiqih mengikuti pandangan empat madzhab, yaitu Hambali, Hanafi, Maliki, dan Syafi'i. Untuk Indonesia, mayoritas menggunakan Syafi'i (A. H. M. bin M. Al-Ghazali, 2017; Ismail, 2011; Madjid, 2013; Rusyd, 2016).

Aswaja secara bahasa terbentuk dari tiga kata, yaitu *ahlu*, *al-sunnah*, dan *al-jama'ah*. Kata *ahlu* diartikan sebagai keluarga, komunitas, atau pengikut. Kata *al-sunnah* dapat diartikan sebagai jalan atau karakter.

Sedangkan kata *al-jama'ah* diartikan sebagai perkumpulan. Adapun makna *sunnah* secara istilah adalah segala sesuatu yang diajarkan Rasulullah *saw*, baik berupa perkataan, perilaku, maupun ketetapan, dan persetujuan. Sedangkan *al-jamaah* dimaknai sebagai sebuah kesepakatan sekelompok masyarakat di era *khulafaur rasyidin* atau masa sahabat Nabi (Shaleh, 2019). Penegasan definisi *ahli sunnah wal jama'ah* lebih implementatif sebagaimana yang disampaikan oleh pendiri Nahdlatul Ulama, KH. Hasyim Asy'ari, dalam kitabnya *Ziyadah at-Ta'liqat*. Beliau menjelaskan *Ahlussunnah wal Jama'ah* sebagai berikut:

Adapun *Ahlussunnah wal Jama'ah* adalah kelompok ahli tafsir, ahli hadis, dan ahli fikih. Merekalah yang mengikuti dan berpegang teguh dengan sunnah Nabi dan sunnah *khulafaur rasyidin* setelahnya. Mereka adalah kelompok yang selamat. Ulama mengatakan: “Sungguh kelompok tersebut sekarang ini terhimpun dalam madzhab yang empat, yaitu madzhab Hanafi, Syafi'i, Maliki, dan Hanbali” (Hasyim Asy'ari, 1995).

Terminologi lain, kelompok *Ahli Sunnah wal Jamaah* sendiri pada zaman klasik mengatakan dalam bahasa Arab mengenai gerakan yang mereka lakukan adalah “*Al-muhāfazhah 'alā al-qadīm al-shālih wa al-akhdz bi al-jadīd al-ashlah.*” Maknanya, memelihara yang lama yang baik, dan mengambil yang baru yang lebih baik (Madjid, 2008). Pendek kata, *ahli sunnah wal jama'ah* sendiri sering diartikan sebagai pengikut Muhammad dan kesepakatan para ulama. Ciri yang ditonjolkan adalah *tawassuth* (moderat), adil, *tawazzun* (seimbang), dan *tasamuh* (toleran). NU menisbatkan dirinya sebagai ormas Islam di Indonesia yang tidak ekstrem. Saking tidak ekstremnya, kelompok lain sering menyebut terlalu akomodatif dengan tradisi dan budaya lokal. Bagi kalangan NU, tradisi dan budaya tidak harus dihapus. Namun, kalau dapat, budaya dan tradisi harus diislamkan, atau disebut dengan islamisasi budaya dan tradisi (Zamakhshari Dhofier, 2011).

Implementasi ideologis kelompok NU tidak dapat dilepaskan dari peran Wali Sanga dan kiai dalam proses islamisasi di nusantara (Sunoko,

2020; Wahid, 2006). Faktanya, memang penganut NU lebih banyak dari pada ormas lain, termasuk Muhammadiyah, khususnya di pulau Jawa. Hal ini salah satunya disebabkan solidaritas yang mengakar dan *taqlid* yang diajarkan. Semua yang dikatakan oleh kiai dari kalangan pesantren, masyarakat cenderung akan *sami'na wa atha'na*. Selain itu, masyarakat Indonesia, khususnya Jawa, sudah memiliki agama sebelum datangnya Islam. Sebagian beragama Hindu dan Buddha, selain itu juga banyak kepercayaan agama yang biasa disebut *kejawen* (Biegmán, 1894). Dakwah Wali Sanga dan para kiai yang akomodatif terhadap tradisi dan budaya cenderung lebih banyak diminati, sehingga jamaah NU lebih banyak terkonsentrasi pada kelompok masyarakat pedesaan, khususnya Jawa bagian utara (Miftahuddin, 2017).

Sebagaimana NU, dalam Muhammadiyah juga berkembang diskursus mengenai ideologi. Rumusan ideologi Muhammadiyah juga tertuang dalam konsep kata pengantar Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga (AD/ART) Muhammadiyah. Salah seorang ideolog Muhammadiyah yang juga Ketua Umum PP Muhammadiyah, KH Haedar Nashir, menjelaskan bahwa ideologi Muhammadiyah adalah sistem keyakinan, cita-cita, dan usaha Muhammadiyah sebagai gerakan Islam demi mewujudkan masyarakat Islam yang sebenar-benarnya. Esensi ideologi Muhammadiyah dapat dibagi menjadi tiga, yaitu memahami tentang Islam atau memahami agama di lingkungan Muhammadiyah. Kemudian, hakikat Muhammadiyah sebagai gerakan Islam. Dan yang terakhir adalah misi, fungsi, dan strategi perjuangan Muhammadiyah (N. Alhidayatillah & Sabaruddin, 2018; Hidayat, 2019; Nashir, 2015).

Landasan teologis Muhammadiyah tidak lepas dari citra dan nilai etik yang diusung, yaitu pemurnian, modern, reformis, dan transformatif (Anshori, 2020). Hal ini ditegaskan Mitsuo Nakamura (2017) yang menyebut Muhammadiyah adalah organisasi yang menjadikan Al-Qur'an dan Sunnah sebagai landasan filosofis moral dan etikanya. Sepertinya, memang terlihat fanatik dan eksklusif dari luar, tetapi sebenarnya toleran dan terbuka bahkan progresif (Nakamura, 2017).

Sebagaimana telah ditegaskan dalam buku yang ditulis oleh Djarnawi Hadikusuma, bahwa Muhammadiyah adalah gerakan Islam *ahli sunnah wal jama'ah* (Djarnawi Hadikusuma, n.d.). Namun, dalam perkembangannya, Muhammadiyah baru merumuskan secara sistematis dan dibukukan semenjak Muktamar tahun 1968. Rumusan ideologi tersebut termaktub dalam Matan dan Keyakinan dan Cita-Cita Hidup (MKCH) Muhammadiyah, yang kemudian dimatangkan pada tanwir Muhammadiyah tahun 1969. Redaksi dari MKCH meliputi lima poin yang menyatakan bahwa:

Pertama, Muhammadiyah adalah gerakan Islam dan Dakwah *Amar Makruf Nahi Munkar*, berakidah Islam dan bersumber pada Al-Qur'an dan Sunnah, bercita-cita dan bekerja untuk terwujudnya masyarakat utama, adil, makmur yang diridhai Allah SWT, untuk melaksanakan fungsi dan misi manusia sebagai hamba dan khalifah Allah di muka bumi. *Kedua*, Muhammadiyah berkeyakinan bahwa Islam adalah agama Allah yang diwahyukan kepada Rasul-Nya sejak Nabi Adam, Nuh, Ibrahim, Musa, Isa, dan seterusnya sampai kepada Nabi penutup Muhammad SAW, sebagai hidayah dan rahmat Allah kepada umat manusia sepanjang masa, dan menjamin kesejahteraan hidup materil dan spiritual, duniawi dan ukhrawi. *Ketiga*, Muhammadiyah dalam mengamalkan Islam berdasarkan: (a) Al-Qur'an. Kitab Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW. (b) Sunnah Rasul. Penjelasan dan pelaksanaan ajaran-ajaran Al-Qur'an yang diberikan oleh Nabi Muhammad SAW, dengan menggunakan akal pikiran sesuai dengan jiwa ajaran Islam. *Keempat*, Muhammadiyah bekerja untuk terlaksananya ajaran-ajaran Islam yang meliputi bidang-bidang: Aqidah, Akhlak, Ibadah, Muamalah Duniawiyah. (a) Muhammadiyah bekerja untuk tegaknya akidah Islam yang murni, bersih dari gejala-gejala kemusyrikan, bid'ah, dan khurafat, tanpa mengabaikan prinsip toleransi menurut ajaran Islam. (b) Muhammadiyah bekerja untuk tegaknya nilai-nilai akhlak mulia dengan berpedoman kepada ajaran-ajaran Al-Qur'an dan Sunnah Rasul, tidak bersendi kepada nilai-nilai ciptaan manusia. (c) Muhammadiyah bekerja untuk tegaknya ibadah yang dituntunkan oleh Rasulullah SAW tanpa tambahan dan perubahan dari manusia. (d) Muhammadiyah bekerja untuk terlaksananya

mu'amalat duniawiyah, pengelolaan duniawi dan pembinaan masyarakat dengan berdasarkan ajaran agama serta menjadikan semua kegiatan dalam bidang ini sebagai ibadah kepada Allah SWT. *Kelima*, Muhammadiyah mengajak segenap lapisan bangsa Indonesia yang telah memperoleh karunia Allah berupa tanah air yang mempunyai sumber-sumber kekayaan, kemerdekaan bangsa dan Negara Republik Indonesia yang berdasar pada Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945, untuk berusaha bersama-sama menjadikan suatu negara yang adil dan makmur dan diridhai Allah SWT, *baladatun thayyibatun wa rabbun ghafur* (Muhammadiyah, 2022b).

Selain MKCH, gagasan dasar ideologi yang menjiwai gerakan Muhammadiyah juga dirumuskan dalam Muqaddimah Anggaran Dasar Muhammadiyah. Penggali konsep ideologis ini adalah Ki Bagus Hadikusuma pada tahun 1945 yang diambil dari pemikiran dan perjuangan KH Ahmad Dahlan. Pada Tanwir 1951, Muqaddimah ini disahkan setelah disempurnakan oleh tim yang terdiri dari Prof Farid Ma'ruf, Kasman Singodimedjo, Buya Hamka, dan Zain Jambek. Lima pokok pikiran Muqaddimah Anggaran Dasar Muhammadiyah, yaitu *pertama*, Muhammadiyah adalah gerakan Islam, dakwah *amar ma'ruf nahi mungkar* dan *tajdid*, bersumber pada Al-Qur'an dan As-Shunnah, serta Muhammadiyah berazas Islam. Hal ini menuntun kehidupan manusia harus berlandaskan tauhid, ketuhanan, ibadah, dan ketundukan serta ketaatan kepada Allah *swt*. *Kedua*, Muhammadiyah mendorong setiap orang untuk hidup dan bergaul dalam masyarakat. Warga Muhammadiyah tidak boleh bersikap eksklusif dan tidak bersosialisasi dalam kemasyarakatan. *Ketiga*, kehidupan yang bahagia dunia dan akhirat hanya terwujud dengan menaati hukum Allah sehingga perlu diwujudkan masyarakat Islam yang sebenar-benarnya. *Keempat*, manusia adalah makhluk sosial, sehingga yang paling baik sebagai manusia adalah yang paling baik kepada sesama dan alam semesta. Di sini, setiap manusia ditekankan memiliki sifat ikhsan. *Kelima*, mengikuti jejak (*ittiba'*) perjuangan para nabi, khususnya Nabi Muhammad, adalah cara mengimplementasikan Islam yang sejati. Itu semua akan mudah terwujud apabila dilakukan dengan pengor-

ganisasian yang baik. Dalam berdakwah *amar makruf nahi munkar*, Muhammadiyah senantiasa melaksanakan dengan prinsip *tabsyir* (menikmati), *tajdid* (pembaruan), dan *islah* (membangun), sehingga diharapkan terwujud pula peradaban manusia yang *baldatun toyibatun warobun ghothur* yang diridhai Allah (Muhammadiyah, 2022c).

Selain itu, pokok penjabaran ideologi Muhammadiyah juga dapat dilihat dalam dua belas langkah yang dicetuskan tahun 1938, kepribadian Muhammadiyah tahun 1962, Khittah Muhammadiyah tahun 1969, 1971, 1978, 2002, Pedoman Hidup Islami Warga Muhammadiyah (PHIWM) tahun 2000, dakwah kultural Muhammadiyah yang dideklarasikan tahun 2002, pernyataan pikiran abad ke-dua tahun 2010, revitalisasi visi dan karakter bangsa tahun 2009, Indonesia berkemajuan tahun 2014, dan konsep Negara Pancasila sebagai *Darul Ahdi wa Syahadah* di tahun 2015. Penjabaran-penjabaran lebih implementatif terdapat pada pemikiran tentang fikih, antara lain fikih kebencanaan, fikih informasi, fikih air, fikih perempuan, dan ada juga teologi lingkungan.

Memang dalam perkembangannya sebagai tenda besar kultural lebih disematkan pada NU daripada Muhammadiyah. Ini semua tidak lepas dari dinamika internal Muhammadiyah. Salah satunya, banyak tokoh dari Minangkabau yang turut mewarnai gerak dakwah Muhammadiyah. Selain itu, juga dibentuknya Majelis Tarjih yang lebih berorientasi syariah daripada intelektual, sehingga progresifitas kaum modernis Muhammadiyah seolah tenggelam. Di sisi lain, karakter kelompok NU yang mayoritas berasal dari pesisir utara lebih ketat dibanding Muhammadiyah yang berasal dari Yogyakarta (Burhani, 2006). Namun, dalam pandangan Alwi Shihab, kuatnya kepribadian KH Ahmad Dahlan yang menyenangkan, bersahabat, dan santun membuat landasan Muhammadiyah diletakkan dengan sukses. KH Ahmad Dahlan adalah sosok pemburu yang moderat dan toleran, sehingga mudah diterima dan akhirnya Muhammadiyah dapat bertahan lebih dari 100 tahun (Shihab, 1998).

Prinsip utama yang dikembangkan dalam pembaruan Muhammadiyah adalah aliran skripturalisme. Skripturalisme merupakan pema-

haman yang menyerukan kembali dasar hukum kepada Al-Qur'an dan Sunnah Nabi agar agama Islam suci dari pengaruh akidah yang menyimpang serta melawan sikap konservatisme keagamaan. Selanjutnya, digungkannya kembali penafsiran ajaran Islam untuk melahirkan perspektif baru yang selama ini masih didominasi oleh tafsiran lama. Tafsiran lama ini dianggap tidak mampu menjawab tantangan perubahan zaman yang dihadapi oleh umat Islam, khususnya dari dunia Barat (Noer, 1990). Terlalu kuatnya memegang tradisi di kalangan Islam bersamaan dengan penemuan teknologi di Barat, membuat Barat berlari kencang jauh meninggalkan umat Islam. Ditambah dengan sikap otoritarianisme yang lama mengakar dalam tradisi Islam (Hodgson, 1976; Kuru, 2021).

B. Kaderisasi Islam Autentik saat *Ngèngèr*

Muhammadiyah, sebagaimana dibahas sebelumnya, adalah sebuah gerakan dakwah Islam. Dalam Islam, terdapat terminologi *amar ma'ruf nahi munkar*. Kurang lebih maknanya adalah mengajak kepada kebaikan dan menjauhi kemungkaran. Ajakan atau dakwah dapat dilakukan melalui banyak cara: mulai dari pendidikan, ceramah, sampai pada pola asuh dalam keluarga. Baik disadari atau tidak, ajakan untuk menjadi lebih baik serta penekanan pentingnya mempelajari agama dan mendalaminya melahirkan terminologi baru, yaitu kaderisasi. Kaderisasi adalah sebuah proses mencetak karakter seseorang untuk mendalami sebuah pemahaman dan menjadikannya sebagai gerakan, dengan harapan ke depan menjadi generasi penerus dalam menyebarkan nilai-nilai sebagaimana yang dimaksud oleh para tokoh yang melakukan kaderisasi. Hal ini pula yang sedang terjadi dalam tradisi *ngèngèr*. Selain anak-anak muda itu ikut hidup, makan, memperoleh tempat tinggal, dan bekerja, mereka juga bersekolah dan bergaul dengan iklim pondok atau Madrasah Diniyah Muhammadiyah. Para kiai, guru, dan induk semang secara langsung atau tidak telah melakukan sebuah proses kaderisasi.

Proses kaderisasi dalam tradisi *ngèngèr* yang terjadi di Tempurrejo, Ngawi, dapat diklasifikasikan menjadi tiga, yaitu di keluarga, sekolah

atau madrasah, dan lingkungan. Kategorisasi tiga ranah ini disebabkan para pemuda yang *ngèngèr* berinteraksi dalam tiga ruang sosial tersebut. Dan ketiga-tiganya memiliki andil dalam memengaruhi pandangan, pemahaman, karakter, serta ideologi para pelaku *ngèngèr*.

1. Keluarga

Keluarga tempat mereka *ngèngèr* mayoritas adalah orang kaya, pemilik tanah yang luas, serta tokoh masyarakat setempat. Tanah yang mereka miliki biasanya diukur dengan skala bau. 1 bau sama dengan 7.000 m². Di tempat lain, 7.000 m² sama dengan 500 ubin. Satu ubin adalah 14 m². Mertua Maskur memiliki tanah seluas 90 bau. Artinya, 90 x 7.000 m². Kemudian, ada beberapa tokoh yang masih *nyambi* menjadi pedagang. Selain itu, mereka juga banyak yang berprofesi sebagai guru PNS. Walaupun Tempurrejo terletak jauh dari perkotaan, tetapi warganya memiliki pandangan yang terbuka dan modern. Anak-anak muda yang *ngèngèr* diberikan kemerdekaan untuk belajar, berpikir, dan berorganisasi. Bahkan, mereka didorong untuk memajukan pendidikan Muhammadiyah di Tempurrejo dengan mengaktifkan kegiatan siswa yang resmi di bawah institusi pendidikan Muhammadiyah setempat, tetapi bukan ortom Muhammadiyah. Saat itu, kegiatan ortom Muhammadiyah belum berdiri di Tempurrejo. Namun, setiap kegiatannya bernafaskan Muhammadiyah.¹

Anak-anak muda yang *ngèngèr* dari Grogol mayoritas tinggal di enam keluarga, yaitu keluarga Sarqawi, Maskur, Anwar, Rofii, Furqon, dan Syam. Menurut Bu Anwar, walaupun keluarga mereka menganut tradisi NU, tetapi suaminya, Pak Moh Anwar, merupakan pengurus perguruan Muhammadiyah Tempurrejo bersama dengan saudaranya dan tokoh-tokoh masyarakat lain. Keluarga Kiai Moh Anwar memberi kemerdekaan dalam belajar. Keluarga mereka tidak pernah memaksa siapa pun untuk masuk dan aktif di salah satu ormas. Hal yang penting bagi mereka sebagai induk semang *ngèngèr* adalah pekerjaan rumah maupun sawah selesai,

¹ Wawancara dengan Sudiono.

serta mampu mengasuh anak *ngèngèr* dengan baik dan mendorong mereka untuk belajar agama dengan maksimal. Keluarga induk semang merasa memiliki kepuasan tersendiri jika mampu mengasuh anak orang miskin dan menyekolahkan. Apalagi jika kelak anak *ngèngèr*-nya menjadi orang sukses. Mereka berharap jika anak *ngèngèr* setelah pulang, tetap senantiasa menyambung silaturahmi.²



Gambar 19.

Foto Peneliti Bersama Bu Anwar, Anak Laki-lakinya (Sugeng), dan Menantunya.

Hal ini juga dilakukan di keluarga lain, seperti Maskur, Syam, Rofii, Furqon, dan lain-lain. Sebagai tokoh masyarakat, pengelola sekolah Muhammadiyah, guru agama, sekaligus pimpinan Muhammadiyah, H. Sarqawi dan H. Rofii senantiasa menekankan pentingnya menuntut ilmu, terutama ilmu agama. Hal ini karena dengan pemahaman ilmu agama yang baik, maka peradaban akan maju dan berkembang dengan baik. Selain itu, induk semang juga sering menyelipkan nasihat-nasihat agar senantiasa berjuang untuk membumikan ajaran Islam ketika sedang makan atau sambil menjemur padi. Bertempat tinggal di mana pun, jangan lupa mengerjakan shalat, terlebih jika ditambah dengan shalat dan puasa sunnah. Jika ingin memiliki kehidupan yang mulia, maka kuncinya adalah mengerjakan shalat tahajud. Sedangkan, jika ingin diberi kelancaran riz-

² Wawancara dengan Bu Anwar.

ki, maka shalat dhuha adalah cara mujarab mengetuk pintu langit. Begitu kurang lebih nasihat induk semang.

Kemudian, tak kalah penting adalah berjuang untuk membangun masyarakat agar tidak hanya menjalankan, tetapi juga *ngugemi* ajaran agama dengan cara mendakwahrkannya agar tercipta masyarakat yang mengenal Tuhannya, serta memberi nuansa kehidupan yang selaras dengan nilai-nilai etik agama (Ramadan, 2009). Pesan dari Al-Qur'an surah at-Taubah ayat 24 begitu merasuk dalam jiwa mereka. Berikut terjemahannya:

Jika, anak-anak, saudara-saudara, istri-istri, suami-suami, kaum keluargamu, harta kekayaan yang kamu usahakan, perniagaan yang kamu khawatiri kerugiannya, dan rumah-rumah tempat tinggal yang kamu sukai, adalah lebih kamu cintai daripada Allah dan Rasul-Nya dan (dari) berjihad di jalan-Nya, maka tunggulah sampai Allah mendatangkan keputusan-Nya. Dan Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang fasik (Qs. at-Taubah: 24).

Maklum, saat itu persaingan ideologi antara kelompok agamis dan komunis sedang memanas. Harapan mereka adalah menauh dari tindak kejahatan, judi, minuman keras, pelacuran, dan pencurian. Dan yang tidak kalah penting adalah memiliki akidah yang lurus, jauh dari kemusyrikan. Selain itu, Maskur juga bercerita bahwa tokoh-tokoh masyarakat, baik sebagai guru maupun sebagai induk semang *ngèngèr*, senantiasa memberikan suri tauladan tentang kehidupan. Maskur akan marah jika anak-anak yang *ngèngèr* di rumahnya tidak mengaji, menjalankan shalat, maupun tidak sungguh-sungguh dalam menuntut ilmu. Hal ini karena Maskur dan keluarganya sendiri telah merasakan bahwa dengan ilmu seseorang akan diangkat derajatnya, dalam artian sangat mungkin juga untuk diangkat kesejahtraannya.³

Suatu hari, setelah mengurus sekolah, Kiai Rofii pernah berangkat malam hari dengan mengendarai sepeda *onthel* untuk mengisi pengajian. Namun, di jalan yang gelap Kiai Rofii jatuh dan masuk ke sungai. Pakaian basah, kotor, badan sakit, dan ngilu sudah pasti. Para muridnya

³ Wawancara dengan Maskur.

mendengar suara seperti benda jatuh di sungai dekat asrama. Mereka bergegas menuju tempat tersebut. Melihat Kiai Rofii jatuh, mereka langsung menolongnya, kemudian menyarankan untuk pulang dan istirahat. Namun, Kiai Rofii segera menuju sepedanya dan melanjutkan perjalanan untuk mengisi pengajian.

Di lain kesempatan, Kiai Rofii melihat antusiasme anak yang akan bersekolah di perguruan Muhammadiyah Tempurrejo semakin banyak. Sayangnya, ruang kelas tidak mencukupi, sehingga banyak yang menggunakan mushalla, masjid, dan rumah-rumah para guru sekitar sebagai tempat belajar. Maka, Kiai Rofii berinisiatif mencari bantuan ke Jakarta. Menurut Maskur, saat itu Kiai Rofii mengayuh sepeda *onthel* dari Tempurrejo sampai Jakarta pulang pergi. Maskur sebagai junior Kiai Rofii merasa takjub dan tersentuh hatinya melihat kegigihan, tanggung jawab, dan perjuangan Kiai Rofii. Hal serupa juga dirasakan para guru lain.⁴

Anak-anak yang *ngèngèr* dan para murid yang mendengar kejadian itu pun tersentuh hatinya. Beliau mengendarai sepeda dengan kondisi fisik yang kurang baik karena jatuh, tetapi tetap memiliki semangat yang gigih dalam berjuang demi agama. Hal ini mendorong adanya nilai budaya baru karena untuk mengimplementasikannya perlu keteladanan dari para pimpinan yang dijadikan *role of model*, sehingga orang lain akan mengikuti dan mencontoh apa yang dilakukan orang lain berkaitan dengan penerapan nilai-nilai budaya (Perbawasari & Setianti, 2013: 1–12).

Kesadaran keluarga untuk mengikhlaskan suami dalam berjuang juga disadari penuh oleh mayoritas istri dan juga anak-anak induk semang itu. Suami mencari nafkah dengan mengelola sawah dan menjadi guru. Istri akan menyelesaikan semua pekerjaan rumah tanpa harus merepotkan suami. Oleh karena suami sudah lelah di luar, maka ketika sampai rumah jangan ada hal yang merepotkan lagi bagi suaminya. Begitu juga dengan sebagian besar anak-anak mereka. Anak-anak para guru dan induk semang itu sudah terbiasa ikut membantu mengerjakan sawah, memanen

⁴ Wawancara dengan Maskur.

padi, membuat kerajinan batik, dan ikut ke pasar untuk berdagang. Nuansa kehidupan keluarga tokoh masyarakat dan agama di Tempurrejo itu menancap dalam pada diri pelaku *ngèngèr*. Semua itu dijadikan pelajaran untuk bekal hidup di masa depan.

2. Lingkungan Kemasyarakatan

Pemuda Ponorogo yang *ngèngèr* semula adalah masyarakat biasa atau Islam *abangan* dan ada juga pengurus GP Ansor tingkat kampung, yang baru pertama kali mengenal Muhammadiyah di Tempurrejo, Ngawi. Proses kaderisasi Muhammadiyah terjadi dengan cara memperlihatkan kepada anak-anak *ngèngèr* bahwa Muhammadiyah adalah organisasi terbuka dan tidak kaku. Hal ini salah satunya dapat dilihat bahwa Muhammadiyah di Tempurrejo, Ngawi, memiliki amal usaha pendidikan yang beberapa orang pengurusnya berafiliasi dengan NU. Selain itu, tidak ada kegiatan doktrin yang memaksa, sehingga anak-anak muda dari Ponorogo bersimpati.

Hal ini berbeda dengan yang disampaikan oleh Munir Mulkhan dengan pribumisasi Islam, bahkan sangat jauh berbeda pula dengan tesis Nakamura atau Riaz Hasan mengenai islamisasi (Mulkhan, 2000a). Yang terjadi di Tempurrejo adalah internalisasi nilai-nilai Islam autentik. Tidak ada doktrin keharusan menjalankan Islam autentik yang dibawa KH Ahmad Dahlan. Bahkan, para elit, tokoh, dan pengasuh madrasah masih banyak yang terpengaruh oleh tradisi yang selama ini mereka peroleh ketika menjalani pendidikan di pesantren. Walaupun praktik yang diajarkan di Tempurrejo sama dengan yang disampaikan Mulkhan tentang praktik ibadah masih mengandung unsur TBC. Namun, sudah ada modifikasi. Mereka tidak lagi pergi ke dukun, ke kuburan, dan tempat keramat atau ke orang shalih untuk membujuk Tuhan dalam memberi pertolongan. Yang ada adalah berusaha semampunya dengan mengamalkan ayat-ayat dan amalan doa pilihan sebagai jalan mengetuk pintu langit. Saat itu, jarang dijumpai ada sesajen di tempat-tempat yang dikeramatkan atau dianggap punya daya magis dan mistis. Menjalankan *tirakat* merupakan salah satu cara mujarab dalam mendekatkan diri dengan

Tuhan. Mereka sebenarnya mempraktikkan gerakan sufi, tetapi tidak menyelaraskan unsur mistis Ghazalian dengan kalam Asy'ariyah-Maturidiyah, berbeda dengan pandangan kelompok tradisional (Alfian, 2010; Chittick, 2005; Clifford Geertz, 1960; Rahman, 1982).

Tokoh-tokoh pendidikan dan masyarakat Tempurrejo adalah masyarakat terdidik, memiliki pemikiran terbuka, dan modern. Beberapa tokoh ini antara lain Rofii, Maksum, Sarqawi, Anwar, Maskur, Faqih, Mansyur, Zuhdi, dan Ali Soekarno. Tokoh tersebut tidak memaksakan kehendak untuk menganut satu ideologi dan tidak menuntut penyeragaman ideologi, khususnya Muhammadiyah. Bahkan, mereka dapat hidup berdampingan walau dalam satu keluarga memiliki ideologi yang berbeda. Sebagai contoh, Kiai Maskur adalah tokoh Muhammadiyah sedangkan Kiai Anwar yang merupakan kakak iparnya adalah orang NU secara kultural. Namun, mereka adalah pengurus sekolah Muhammadiyah dan sama-sama memajukan pendidikan di tanah wakaf milik ayah mereka.⁵ Begitu juga dengan Kiai Delan, Kiai Abror, Kiai Ngirfan, dan Kiai Faqih yang secara amaliyah dalam beribadah masih mengikuti tradisi NU.

Masyarakat Tempurrejo memiliki kesadaran keagamaan yang sangat tinggi, sehingga setiap acara keagamaan maupun kegiatan di sekolah senantiasa memperoleh dukungan dari masyarakat, baik berupa pendanaan maupun gotong-royong membangun sekolah. Bahkan, saat *akhirusanah* siswa, Asma'un sebagai ketua panitia mendatangkan reog dari Ponorogo. Masyarakat berbondong-bondong menyaksikan sehingga sangat meriah. Berdasarkan teori konstruksi sosial atas realitas yang dikemukakan oleh Berger dan Luckman, para pelaku *ngèngèr* mengalami proses internalisasi. Mereka menjadi individu yang menyerap nilai-nilai yang disosialisasikan oleh lingkungannya, meskipun tidak semua nilai dapat diserap dengan sempurna. Atas dasar tersebut, individu dapat memaknai sebuah realitas dengan versinya sendiri yang dianggapnya sebagai cerminan dari realitas objektif (Berger, 1991; Harold, 2015).

⁵ Wawancara dengan Suparni, pelaku *ngèngèr*.

Proses kaderisasi juga dilakukan dengan mengadakan pengajian akbar yang mengundang tokoh-tokoh Muhammadiyah. Misalnya, saat *akhirusanah* pernah mendatangkan Kiai Ngodin dari Ponorogo untuk memberi ceramah dan pembekalan kepada siswa dan masyarakat. Selain itu, ketika bulan Ramadhan, juga diadakan kultum setelah shalat tarawih. Penceramahnyanya adalah para santri pondok dan siswa madrasah diniyah yang sudah masuk kelas akhir, termasuk mereka yang *ngèngèr*. Mereka dijadwal dan digilir ke masjid dan mushalla di Desa Banyubiru. Jika hari besar Islam, biasanya dirayakan dengan mengadakan lomba-lomba, seperti adzan, *qira'ah*, menulis kaligrafi, *muhadharah* bahasa Arab dan Inggris, dan cerdas cermat dengan tema keagamaan.

Saat para pemuda *ngèngèr*, partai Masyumi dan PKI telah bubar. Namun, tokoh-tokoh sekaligus pelaku sejarah masih hidup. Begitu juga di Tempurrejo. Masih ada tokoh, seperti Kiai Sarqawi, Kiai Rofii, Kiai Maksu, Kiai Anwar, Kiai Maskur. Ideologi pembaruan serta modernis yang dibawa Muhammadiyah dan Masyumi telah melekat dalam diri mereka (Latif, 2012). Proses interaksi antara guru dan murid pun sedikit banyak terpengaruh oleh apa yang selama ini menjadi kepercayaan dan jalan hidupnya. Masyumi adalah salah satu partai yang memiliki ideologi kuat dan sistem kaderisasi yang mapan. Mereka mengadopsi dan melakukan modifikasi untuk melakukan kaderisasi. Cerita para tokoh mengenai perjuangan dan perjalanan hidupnya dalam melawan agitasi dan provokasi partai komunis menjadi konsumsi sehari-hari.

3. Madrasah Diniyah

Terdapat dua model pendidikan dalam kurikulum perguruan Muhammadiyah Tempurrejo. Pagi hari bersekolah di madrasah formal yang mengajarkan mata pelajaran umum, yaitu IPA, Bahasa Indonesia, IPS, Matematika dengan porsi 70%. Adapun pelajaran agama masih diajarkan, tetapi dengan jumlah jam pelajaran yang minim. Hal ini dipengaruhi oleh kebijakan kurikulum. Sedangkan, sore hari ada Madrasah Diniyah Muhammadiyah, sekolah nonformal yang khusus mengajarkan ilmu agama. Mata pelajaran yang diajarkan berbagai macam, mulai dari bahasa

Arab, fikih, tafsir, hadis, *mantiq*, *nahwu-shorof*, dan tentu membaca Al-Qur'an dan kitab kuning. Namun, sama sekali tidak ada matapelajaran Kemuhammadiyah sampai tahun 1980. Begitu juga ortom Muhammadiyah, hanya ada Hizbul Wathan. Yang ada adalah organisasi pelajar semacam OSIS. Setelah tahun itu, baru ada matapelajaran Kemuhammadiyah dan ortom, seperti Ikatan Pelajar Muhammadiyah (IPM) dan Pencak Silat Tapak Suci.



Gambar 20.

Kompleks Perguruan Muhammadiyah Tempurrejo Tahun 2018.

Setiap proses pembelajaran, khususnya madrasah diniyah sore hari, para guru mengajarkan Islam sebagaimana umumnya. Namun, ada hal yang penting dalam proses pembelajaran tersebut. Guru dan para pengurus memiliki dedikasi yang tinggi untuk mengajar. Mereka profesional, kompeten, dan terbuka dalam mengajarkan Islam. Islam itu tidak eksklusif, tetapi sangat moderat. Mereka banyak mencontohkan tokoh-tokoh pendahulu Muhammadiyah yang berjuang untuk bangsa dan negara, se-

perti Ahmad Dahlan, Jenderal Sudirman, Mas Mansyur, Kasman Singodimejo, Ki Bagus Hadikusumo, Hamka, bahkan Soekarno juga guru Muhammadiyah.⁶



Gambar 21.

Aula Perguruan Muhammadiyah Tempurrejo Tahun 2018.

Para pengajar dan pengasuh senantiasa menekankan pentingnya ber-sungguh-sungguh dalam menjalankan dakwah Islam, ikhlas tanpa pam-rih, serta penuh perjuangan. Banyak ujian serta tantangan itu sudah pasti, tetapi harus tetap dijalankan. Hal ini membuat karakter siswa terbentuk sangat kuat untuk mengekspresikan nilai-nilai keislaman. Nuansa dan lingkungan keagamaan tercipta sangat kuat di kompleks perguruan Mu-hammadiyah Tempurrejo saat itu. Banyak sekali kegiatan keagamaan yang dibuat seperti kegiatan-kegiatan hari besar Islam, *akhirussanah* sis-wa, maupun lomba-lomba siswa, termasuk lomba *muhadharah*. Bahkan Tajab, salah satu anak *ngèngèr*, yang tergolong siswa *mbeling* dan *ndableg* mampu menjadi juara satu lomba *muhadharah* tingkat kecamatan. Selain itu, ada juga pelajaran ekstra menulis *khat* Arab, menulis bahasa Jawa de-ngan *pegon*, seni baca Al-Qur'an, drum band, dan bahasa Inggris. Sudah pasti ada hukuman yang diberlakukan jika membangkang dan melanggar aturan, seperti tidak setor hafalan atau tidak mengerjakan pekerjaan ru-mah. Biasanya, mereka akan dihukum lari mengitari lapangan, menyapu lantai, dan membersihkan toilet.

⁶ Wawancara dengan Maskur.

Institusi pendidikan sebagai agen dalam penanaman nilai dapat memberikan nilai berupa pengetahuan, sikap, dan keterampilan yang dibutuhkan masyarakat. Jika dilihat dari teori perkembangan budaya Van Peursen, maka lembaga pendidikan dapat memosisikan diri sebagai institusi fungsional. Lembaga pendidikan sebagai agen transformasi nilai harus berfungsi dalam memberikan nilai-nilai yang dianut oleh masyarakat (Zafi, 2017: 105–112). Dalam melakukan proses pembudayaan, nilai sangat penting untuk membentuk karakter. Sejalan dengan pandangan Pierre Bourdieu mengenai habitus, lembaga pendidikan dapat melakukan pembiasaan melalui beberapa kegiatan. Pembiasaan dapat dilakukan melalui interaksi sosial yang dijaga dengan kontrol yang dilakukan oleh lembaga pendidikan (Bourdieu, 1996).

Sebagian besar para pengajar di perguruan Muhammadiyah berlatar belakang pesantren. Ada yang pesantren tradisional, ada pula yang modern. Tradisi pesantren tradisional sangat menjunjung tinggi nilai tradisionalisme dalam mempertahankan otoritas keagamaan, baik dari segi kharisma, yuridis, dan manuskrip. Misalnya, mempelajari kitab kuning dan ilmu terkait yang bertujuan meningkatkan pemahaman Al-Qur'an karena merupakan teks agama dalam Islam yang paling penting sebagai sumber otoritas (Shahrur, 2009). Pembelaan kharismatik otoritas agama dilakukan dengan menghafal, mempelajari, dan menganalisis ilmu hadis, yang umumnya dijadikan sebagai dasar pemikiran keagamaan. Selain itu, upaya mempertahankan otoritas keagamaan dalam aspek yuridis ditunjukkan dengan rasionalisasi terhadap dogma yang mencakup ketaatan terhadap hukum-hukum fikih (Deina Ali Abdelkader, 2015; Sunoko, 2020; Weber, 1946). Inisiatif ini penting untuk menghadapi berbagai perkembangan zaman dan menjamurnya berbagai pandangan keagamaan yang beredar di masyarakat saat itu. Sedangkan pesantren modern sebaliknya, mengembangkan sikap keterbukaan dan egaliter. Pesantren modern jarang dikaitkan dengan tokoh tertentu, seperti yang sering terjadi pada pesantren tradisional. (Machendrawaty et al., 2021).

Perguruan Muhammadiyah Tempurrejo mencoba mengombinasikan antara tradisi pesantren tradisional dan modern. Hal ini tentu tidak lepas dari latar belakang tokoh agama dan para pengasuh pondok maupun madrasah. Salah satu upayanya adalah melestarikan tradisi pembelajaran Islam yang terkandung dalam kitab kuning, salah satu karakteristik pesantren tradisional. Selain itu, hal ini juga dilakukan untuk menjaga wibawa keagamaan mereka karena semua materi yang dibahas berupaya untuk meningkatkan pemahaman metodologis siswa terhadap Al-Qur'an sebagai komponen manuskrip dan hadis sebagai dimensi kharismatik otoritas keagamaan. Tidak kalah pentingnya adalah penekanan terhadap otoritas akal dan wahyu yang dianugerahkan Tuhan untuk memandu dalam menjalankan misi manusia sebagai *khalifah fil ard*. Maka, aspek tarjih dan tajdid merupakan jalan ijtihad manusia.

Penekanan konstruksi sosial keagamaan di perguruan Tempurrejo berbeda dengan tesis yang diajukan Zamaksari Dhofier (1982) dalam *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kiai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*. Dia menyatakan bahwa pesantren tradisional berhasil mengonsolidasikan paham *aswaja*, sehingga lebih banyak pengikutnya dibanding kelompok modernis (Dhofier, 1982). Dalam buku *Wajah Islam Indonesia* diuraikan data bahwa penganut Islam Indonesia mencapai 87% dari 270 jutaan penduduk. Namun, yang perlu dicermati adalah penjabaran data tersebut. Di situ tertulis bahwa orang Islam Indonesia yang rutin shalat lima waktu berjamaah hanya lima persen, yang rutin shalat lima waktu 24,9 persen, dan yang shalat bolong-bolong 57 persen. Menariknya, yang rutin ikut *tahlilan* 83 persen, sementara yang ikut *mauludan* 90 persen (Arifin, 2020). Di perguruan Muhammadiyah Tempurrejo penekanannya bukan pada jumlah, melainkan kualitas manusia.

Data tersebut sejalan dengan berbagai penelitian yang menyebutkan bahwa negara Timur Tengah dan Asia Tenggara, termasuk Indonesia, menilai bahwa praktik beragama itu penting. Akan tetapi, pentingnya memiliki keyakinan ternyata tidak berbanding lurus dengan perilaku ke-

manusia. Justru di negara-negara yang menilai bahwa agama itu penting masih banyak perilaku koruptif, penjara penuh sesak oleh para pelaku tindak kejahatan, dan segala macam praktik kemungkaran lainnya. Jangan-jangan spirit agama itu memang hanya sebatas ritual, tanpa ada nilai dasar yang diresapi. Padahal dalam terminologi Islam, shalat adalah tiang agama, siapa pun yang shalatnya baik, maka baik pula agamanya. Begitu juga, disampaikan bahwa shalat dapat mencegah dari perbuatan keji dan mungkar. Masyarakat Indonesia lebih semangat dan semarak menjalankan ritus populis, seperti *tahlilan*, *yasinan*, *mujahadahan*, dan *is-tighasah* daripada menjalankan shalat lima waktu dan menjalankan serta meresapi nilai-nilai di dalamnya.

C. Proses Transformasi Ideologi

Sigmund Freud menjelaskan bahwa terkait teori transformasi agama atau ideologi, faktor ayah atau orang tua sangat besar dalam proses perubahan tersebut (Semiun, 2006: 61). Hal ini juga biasa terjadi dalam perkembangan psikologi kepribadian. Kasih sayang ibu dan sosok ayah yang dianggap sebagai pelindung sangat penting. Selain itu, anak biasanya juga memiliki sosok yang diidolakan, yaitu orang tua mereka, selain tokoh-tokoh fiksi superhero yang ada di media. Selain itu, yang tidak kalah penting adalah lingkungan tempat mereka tumbuh dan mengenal kebudayaan tidak dapat dianggap sebelah mata sebagai faktor dalam memengaruhi pembentukan kepribadian seseorang. Jika berpandangan terhadap tesis Freudian, maka anak muda yang *ngèngèr* di Ngawi sangat mungkin terpengaruh oleh tradisi dan pandangan keagamaan induk semang mereka. Andai tidak, minimal guru dan lingkungan mereka. Mengingat mereka masih muda, jauh dari keluarga kandung, maka induk semang saat *ngèngèr*, para pengasuh, guru, dan tokoh masyarakat tentu menjadi orang tua mereka yang akan memengaruhi pemikiran dan sikapnya.

Berikut daftar nama yang *ngèngèr*, tahun dan jangka waktu, faktor pendorong, serta ideologi yang dianut pasca-*ngèngèr*.

Nama	Tahun Ngè- ngèr	Latar Belakang dan Penyebab Ngèngèr	Ideologi Setelah Ngèngèr	Informasi
Asma'un	1963-1968	NU/ekonomi	Muhammadiyah	Ikut ngèngèr pada Mbah Sam
Murodi	1963-1968	NU/ekonomi	Muhammadiyah	Ikut ngèngèr pada Kiai Anwar
Syamsuddin	1963-1968	Abangan/ ekonomi	Muhammadiyah	Ikut ngèngèr di Mbrejing
Menthik	1970-1975	Abangan/ ekonomi	NU kultural	Tetap NU karena ikut lingkungan tempat tinggal
Bibit	1973-1978	Abangan/ ekonomi	NU kultural	Tetap NU karena ikut lingkungan tempat tinggal
Tajap	1970-1975	Abangan/ Pendidikan	Muhammadiyah kultural	Ikut organisasi Muhammadiyah namun masih menjalankan tradisi NU karena lingkungan. Ikut Maskur
Ahmad	1960-1968	NU/ ekonomi	NU	Tetap NU karena memperoleh mertua NU. Ikut ngèngèr pada Anwar
Marwanto	1968-1973	NU/ Pendidikan	Muhammadiyah	Ngèngèr di Muhsin
Suparni	1968-1973	NU/ Pendidikan	Muhammadiyah	Ngèngèr di Bu Juariyah
Kusen	1970-1975	NU/ Pendidikan	NU	Ngèngèr di Mbrejing. Tetap NU karena lingkungan tempat tinggal
Sudiono	1973-1980	Abangan/ Pendidikan	Muhammadiyah	Ngèngèr di rumah Maskur
Masrah	1978-1983	Abangan/ ekonomi	Muhammadiyah	Ngèngèr di Mbrejing
Imron	1973-1980	NU/ ekonomi	Muhammadiyah	8 tahun ikut ngèngèr di rumah Maskur
Misnu	1963-1968	Abangan/ ekonomi	NU	Ngèngèr di Mbrejing. Tetap NU karena lingkungan tempat tinggal
Juwahir	1968-1973	Abangan/ Pendidikan	NU	Tetap NU karena kecewa dengan Muhammadiyah
Tulus Widodo	1968-1973	NU/ Pendidikan	Muhammadiyah	Mondok
Jirem	1970-1975	NU/ Pendidikan	Muhammadiyah	Ngèngèr di rumah Maskur
Dullah	1968-1973	Abangan/ Pendidikan	NU	Mondok dan tetap NU karena lingkungan
Fatonah (Sipat)	1975-1980	NU/ ekonomi	Muhammadiyah	Ngèngèr kamituwo Nasipah. Simpatisan dan termasuk Muhammadiyah Kultural
Aminah	1970-1975	NU/ ekonomi	NU	Tetap menjadi NU karena lingkungan
Fatimah (Fat).	1970-1975	NU/ Pendidikan	Muhammadiyah	Ikut ngèngèr di Mbrejing
Jupri	1975-1980	Abangan/ ekonomi	Muhammadiyah kultural	Tinggal di Pondok
Prayit	1975-1980	Abangan/ ekonomi	Muhammadiyah kultural	Ngèngèr di rumah Maskur, Meninggal masuk sumur
Panut	1975-1980	Abangan/ ekonomi	Muhammadiyah kultural	Ngèngèr di rumah Abdul Qodir
Mirun	1975-1980	Abangan/ ekonomi	Muhammadiyah kultural	Ngèngèr di rumah Abdul Qodir
Imam Kurdi	1980-1985	Abangan/ ekonomi	Muhammadiyah	Ikut ngèngèr pada Ali Sukarno

Berdasarkan data di atas, dapat digambarkan bahwa 80% anak-anak muda yang *ngèngèr* di Ngawi berasal dari kelompok *abangan* atau NU, kemudian mengalami perubahan ideologi dari NU dan nasionalis menjadi Muhammadiyah. Namun, ada sekitar 20% yang masih berafiliasi pada

NU. Sedangkan, faktor menjalani *ngèngèr*, sebagian besar adalah ekonomi dan sebagian kecil pendidikan.

Kondisi sosiologis dan geografis di Desa Grogol, Ponorogo, sama dengan gambaran Abdul Munir Mulkhan dalam penelitiannya tentang Islam Murni di Jember, yaitu masyarakat pedesaan dan petani. Akan tetapi, terdapat perbedaan varian Muhammadiyah. Dalam pandangan Abdul Munir Mulkhan, Muhammadiyah di pedesaan dapat digolongkan menjadi empat macam, yaitu, *al-Ikhlâs*, *Kiai Dahlan*, *Munu*, dan *Marmut* (Mulkhan, 2000a: 251-265). *Al-Ikhlâs* adalah golongan Muhammadiyah yang totalitas memurnikan Islam. Kelompok *Kiai Dahlan* adalah kelompok Islam Murni yang berpegang pada garis kebijakan dan fatwa Muhammadiyah, tetapi toleran pada TBC. *Munu* adalah kelompok Muhammadiyah yang masih memelihara TBC dengan *tahlilan*, *yasinan*, *mitoni*, *slametan*, dan berbagai macam tradisi keagamaan. Terakhir adalah kelompok *Marmut* atau Marheinis Muhammadiyah yang lebih dekat dengan Islam *abangan*, yaitu mereka yang berpaham nasionalis, sekuler, dan dalam kehidupan banyak bersinggungan dengan hal-hal sinkretik.

Para pemuda yang *ngèngèr* memiliki latar belakang nasionalis atau *abangan* dan NU. Tidak ada satu pun yang Muhammadiyah. Setelah *ngèngèr* di Tempurrejo, Ngawi, transformasi mereka tidak menjadi *al-Ikhlâs* atau *Marmut*, melainkan kelompok *Kiai Dahlan* dan *Munu*. Hal ini karena selama mereka *ngèngèr*, penanaman nilai-nilai agama dan berjuang dalam menegakkan agama sebagai suatu keharusan telah mendarah daging. Adapun varian *Munu* yang ditemukan bukan semata karena pemahaman ideologi yang mengakulturasikan sikap keagamaan dengan tradisi dan budaya, melainkan lebih karena menjaga sikap atau perasaan lingkungan mereka yang NU atau karena keluarga mereka penganut fanaatik NU. Di sisi lain, Nahdlatul Ulama sebagai organisasi Islam tradisional memang lebih banyak diminati kalangan pedesaan daripada perkotaan. Ini menunjukkan bahwa pribumisasi Islam memiliki urgensi terhadap dinamika sosial-kemasyarakatan. Tradisi yang dalam tubuh NU perlu dikembangkan demi kepentingan masa kini dan masa depan merupa-

kan langkah pemaknaan yang paradigmatis (Hambali, 2018: 35-48). Hal ini karena sebuah transformasi, baik pemikiran maupun gerakan sosial, harus beranjak dan menimba inspirasinya dari tradisi. Maka, diperlukan ikhtiar untuk menggali hal-hal dalam tradisi yang dapat mendukung transformasi.

Menurut penuturan Kiai Delan, baik guru, tokoh masyarakat, pengurus Muhammadiyah, dan juga induk semang *ngèngèr* tidak pernah meminta atau memberi doktrin untuk masuk dan aktif di Muhammadiyah sama sekali kepada anak-anak yang *ngèngèr*. Pelajaran Kemuhmadiyah juga tidak ada saat itu, sehingga doktrin lembaga secara instruksional tidak berjalan. Kemudian, dapat dikatakan bahwa tokoh Muhammadiyah dan masyarakat Tempurrejo sangat terbuka dalam pemikiran dan bersikap egaliter. Kiai Maskur menambahkan bahwa proses ideologisasi Muhammadiyah masuk lewat interaksi sehari-hari, tanpa diucapkan, tetapi hanya lewat sikap keseharian yang diekspresikan oleh pengurus, tokoh masyarakat, serta pengelola pendidikan Muhammadiyah Tempurrejo. Proses itu dapat dikatakan sejalan dengan teori epistemologi pedagogi transformatif, yaitu pedagogik yang berkembang sesuai dengan dinamika perubahan sosial dan perkembangan individu yang terus-menerus berubah. Dengan demikian, pedagogi transformatif merupakan pedagogi yang dinamis. Titik tolak proses transformasi adalah individu yang kreatif (Fauzi, 2018: 51-65).



Gambar 22.
Kiai Delan, Guru di Tempurrejo.

Jika diperinci dan dikategorisasi, ada beberapa faktor yang membuat sebagian besar anak-anak yang *ngèngèr* itu saat kembali ke kampung halaman memilih berpindah ideologi dari *abangan* atau NU menjadi Muhammadiyah. *Pertama*, merasa simpatik dengan gerakan Muhammadiyah. Pada saat mereka *ngèngèr* antara 1960-an sampai 1980-an, perguruan Muhammadiyah di Tempurrejo sangat maju, meriah, dan bergeliat dengan progresif dan dinamis. Ada banyak santri, baik yang mondok, *nglaju*,⁷ dan *ngèngèr*. Keadaan tersebut membuat hati dan pikiran anak *ngèngèr* terbuka bahwa Muhammadiyah merupakan organisasi besar, modern, baik, dan maju. Selain itu, sikap terbuka, egaliter, dan tidak memaksakan ideologi Muhammadiyah justru menjadikan anak yang *ngèngèr* bersimpati.

Kedua, tokoh masyarakat, pengurus, dan pengasuh perguruan Muhammadiyah Tempurrejo memiliki dedikasi dan keikhlasan yang cukup tinggi. Hal ini membuat hati anak *ngèngèr* merasa tersentuh melihat keikhlasan, spirit jihad, dan tanggung jawab tokoh-tokoh tersebut. Mereka melihat tokoh Muhammadiyah bersikap sepenuh hati demi dakwah Is-

⁷ Pulang-pergi, tidak mondok.

lam, tidak mementingkan materi, tetapi justru berani berkorban untuk kemajuan Islam. Hal ini dirasakan oleh mereka saat mengomparasikannya dengan tradisi di NU. Jika NU mendirikan amal usaha, biasanya akan mendirikan yayasan sendiri. Hanya saja terafiliasi dan secara kultural di bawah NU. Kepemilikannya adalah milik kiai, pimpinan pondok, atau keluarganya. Anak yang *ngèngèr* melihat perguruan Muhammadiyah Tempurrejo tidak ada satu pun pengurus yang memilikinya. Semua milik Muhammadiyah. Dengan begitu, tidak ada satu tokoh yang dominan dan menjadi *king maker*. Mereka juga melihat tidak ada amal usaha Muhammadiyah yang diwariskan pengelolaan dan kepemilikannya pada keturunan salah satu tokoh saja, sehingga potensi perebutan status kepemilikan lebih kecil. Dapat dikatakan bahwa yang kuat bukan faktor ketokohan, melainkan sistem yang telah dibangun selama ini.

Ketiga, penekanan yang dilakukan oleh induk semang, tokoh masyarakat, dan pengasuh perguruan Muhammadiyah Tempurrejo soal pentingnya ilmu agama dan kewajiban bersungguh-sungguh dalam mendakwahkan Islam, membuat mereka yang *ngèngèr* terpanggil untuk berjihad mengembangkan dakwah Islam. Mereka menyadari bahwa Islam merupakan bagian dari hidup, penunjuk jalan kebenaran, sehingga perlu diperjuangkan dengan sepenuh hati, bahkan bila perlu mengorbankan tenaga, pikiran, harta, hingga waktu demi memperoleh ridha Allah *swt*. Menurut Kuswartini, suaminya sering mengatakan berjuang, berjuang, dan berjuang di jalan agama ketika berpamitan hendak mau rapat maupun mengisi ceramah.

Wiliam James menjelaskan dalam bukunya, *The Varieties of Religious Experience*, bahwa ada dua faktor yang memengaruhi perubahan ideologi, yaitu faktor keluarga yang setiap saat terjadi interaksi, dan yang kedua adalah kepribadian individu. Kepribadian individu yang dimaksud, yaitu sikap melihat, merasakan, dan mengalami kejadian yang kemudian terjadi internalisasi kejadian yang disaksikan atau dialami tersebut ke dalam diri masing-masing (Rahmat, 2009). Dua hal tersebut boleh jadi meru-

pakan faktor penting perubahan ideologi atau transformasi ideologi yang terjadi di Tempurrejo.

Adapun faktor utama yang menyebabkan 20% dari mereka tetap NU adalah karena mereka kembali ke kampung dengan lingkungan NU yang sangat fanatik. Kebanyakan mereka tinggal di Dusun Bopong dan Karangjati, Desa Grogol. Di sana, ada dua tokoh yang sangat berpengaruh. Di Bopong, ada Moh Mesir (kakak Maskur) yang menjadi kiai NU dan mendirikan MI Nurul Huda. Sedangkan di Karangjati, ada H. Kasanun yang mendirikan SMP Ma'arif. Dua tokoh tersebut menjadi motor penggerak aktifitas NU. Beberapa orang seperti Amat, Misnu, Kusen, dan Aminah berada di lingkungan tersebut, sehingga jika memiliki ideologi berbeda merasa tidak nyaman karena khawatir dikucilkan. Namun, ada tiga orang yang berada di Dusun Bopong dengan gigih mempertahankan ideologi Muhammadiyah, yaitu Syamsuddin, Imron, dan Murodi.⁸ Penyebab lain tetap memilih NU adalah karena menikah dengan keluarga yang fanatik NU. Salah satunya, Amat di Karangjati yang menjadi menantu seorang kiai NU. Amat merasa tidak nyaman jika harus berbeda dengan keluarga besar mertuanya, apalagi Amat tinggal di lingkungan mertuanya. Rasa tidak enak, *ewuh pakewuh*, dan berbeda sendiri merupakan salah satu faktor seseorang secara kebudayaan terpaksa mengikuti pendapat lingkungan. Hal ini sangat wajar karena keberatan dan memperoleh tekanan psikologis jika harus dikucilkan (Kim, 1996). Alasan ini terkadang dijadikan sebagai penguat argumentasi untuk tetap mempertahankan tradisi, tidak perlu ikut dalam transformasi ideologi seperti teman mereka yang lain.

Proses internalisasi nilai Islam Murni di Tempurrejo tentu sangat berbeda dengan doktrin ideologi keagamaan di pesantren tradisional. Penekanan ideologi *Aswaja* yang dianut di pondok pesantren NU sudah mengakar karena doktrin kiai yang penuh kharisma yang diharapkan barokahnya, bahkan dapat menjadi sarana untuk *bertawasul*. Sosok kiai

⁸ Wawancara dengan Murodi.

yang kharismatik itu mengulang-ulang bahwa sumber ideologinya adalah warisan Wali Sanga, serta karya-karya kiai pesantren yang berafiliasi dengan paham *Aswaja*. Hal ini membuat doktrin paham *Aswaja* yang tersebar di pesantren tradisional Indonesia merupakan kesepakatan para kiai untuk menjawab tantangan zaman (Sunoko, 2020). Hal yang sama juga disampaikan oleh Faisal Ismail. Menurutnya, pemilihan nama Nahdlatul Ulama sebagai nama bagi kelompok tradisional yang berbasis pesantren karena NU sebagai organisasi keagamaan harus memperoleh kekuatan dasarnya dari tokoh-tokoh yang terjamin moralitas, agama, dan ilmu agamanya: dan tokoh-tokoh ini adalah para ulama. Selain itu, ulama memiliki otoritas di antara para santri dan mantan santrinya yang telah menyebar ke berbagai daerah. Para ulama juga memiliki pengaruh langsung di antara komunitas mereka, sehingga pengaruh mereka akan dapat menjangkau banyak daerah pedesaan. Pengaruh tersebut memungkinkan NU untuk menembus sekaligus mempertahankan akar Islam pedesaan, terutama di daerah pedesaan Jawa di mana sebagian besar penduduk Indonesia tinggal. Dengan kata lain, NU, dengan ribuan kiai dan ulamanya, memperoleh pendukung utamanya dari daerah pedesaan. Di tingkat desa, kiai tidak hanya berfungsi sebagai pemimpin agama dan spiritual, tetapi juga sebagai pemimpin politik. Dalam pandangan pesantren tradisional, mereka menempatkan posisi kiai dan ulama pada posisi tertinggi untuk mengawasi dan mengontrol gerakan dan aktivitasnya (Ismail, 2011).

Namun, proses transformasi ideologi di Ngawi, berbeda latar belakangnya dengan tesis Solikhul Huda yang meneliti pergeseran ideologi Muhammadiyah di Lamongan, di mana banyak kader Muhammadiyah yang beralih menjadi aktifis FPI karena menganggap FPI lebih tegas memberantas kemungkaran. Sedangkan yang terjadi di Ngawi berjalan dengan *soft* dan masih dalam konteks Islam moderat (Hidayat, 2019). Kombinasi Islam tradisional dengan spirit pembaruan dan purifikasi, menemukan formulasi Islam Murni sebagaimana dianut generasi awal Muhammadiyah di Grogol.



NGÈNGÈR DAN PERUBAHAN SOSIAL

Menurut Sukriyadi Sambas (2016), perubahan sosial memiliki ciri, antara lain perubahan yang terjadi secara terus-menerus, diikuti dengan perubahan sosial lainnya, sehingga mengakibatkan disorganisasi sementara sebagai penyesuaian diri. Para pemuda Grogol yang *ngèngèr* di Ngawi kemudian pulang kampung. Semula, mereka mengikuti ormas NU, tetapi kemudian kebanyakan mereka berubah dan beralih mengikuti Muhammadiyah. Ideologi Muhammadiyah yang baru mereka anut setelah *ngèngèr* bertahan hingga sekarang. Kemudian, secara organisatoris, mereka memiliki budaya baru, yakni lebih akrab dengan ciri-ciri Muhammadiyah, di antaranya muncul spirit purifikasi dan tajdid. Selain itu, mereka menerapkan sistem yang rapi, manajemen yang baik, dan tertib organisasi. Dari segi ibadah, sebelumnya mengadakan Shalat Idul Fitri atau Idul Adha di masjid. Setelah *ngèngèr*, mereka mengadakan shalat hari raya di lapangan yang bertahan sampai sekarang. Selain itu, mereka juga mendirikan amal usaha untuk mengembangkan Muhammadiyah, yaitu lima

masjid, tujuh mushalla, lembaga pendidikan berupa MTs. Muhammadiyah 10 dan TK ABA.

Salah satu prasyarat perubahan budaya adalah jaminan adanya hubungan memadai dengan lingkungan sekitar, komunikasi yang kondusif, pembagian peran yang jelas, dan terjadinya sosialisasi antarkomponen masyarakat (Kaplen, 2002: 87). Dalam konteks perubahan ideologi yang terjadi pada anak muda pasca-*ngèngèr*, mereka juga melakukan konsolidasi dan pembagian peran serta komunikasi yang intens dalam komunitas Muhammadiyah yang baru mereka jalankan. Selain itu, juga terjadi sosialisasi yang masif. Ada beberapa kejadian yang dapat dijadikan indikasi, seperti shalat hari raya di lapangan yang mereka jalankan bersama-sama, melakukan takbir keliling yang diorganisir dengan baik, dan mengonsolidasikan pengajian rutin. Hal tersebut dapat terjadi apabila roda organisasi berjalan dengan baik. Artinya, seluruh komponen masyarakat bahu-membahu dalam membentuk jamaah Muhammadiyah.

Desa Grogol yang semula mayoritas *abangan* dan *nahdliyin*, kemudian membentuk Pimpinan Ranting Muhammadiyah sepulang para pemuda *ngèngèr* di Ngawi. Tahun 1988 adalah tonggak berdirinya Muhammadiyah, walaupun proses dan gerakan dakwahnya telah dimulai jauh sebelumnya. Kondisi ini membuat Desa Grogol saat ini terbagi menjadi dua dengan batas Pasar Grogol. Sebelah utara adalah warga *nahdliyin*, sedangkan sebelah selatan warga Muhammadiyah. Sebelah utara berpusat di kompleks keluarga Moh Mesir dan Maskur. Sebelah selatan berpusat di selatan Gunung Gempeng, kompleks MTs. Muhammadiyah. Meskipun demikian, di masing-masing kelompok terdapat beberapa warga minoritas. Di sebelah utara masih ada warga Muhammadiyah, begitu juga sebaliknya. Di kompleks Muhammadiyah yang berpusat di selatan Gunung Gempeng, didirikan MTs. Muhammadiyah 10 Ponorogo dan sebuah TK ABA.



Gambar 1.
MTs. Muhammadiyah 10 Grogol, Ponorogo.

Ada beberapa pemuda yang dulu *ngèngèr* di Tempurrejo telah meninggal, dan sebagian besar masih hidup. Yang masih hidup terus mengembangkan Muhammadiyah dengan menghidupkan cabang dan ranting serta mengelola AUM. Yang sudah meninggal, perjuangan dakwah Muhammadiyahnya dilanjutkan oleh anak-anak mereka. Bahkan, ada empat orang anak dari salah satu pemuda yang dulu *ngèngèr* menjadi sekretaris PDM, wakil sekretaris PWM, ketua PCM, dan komandan Kokam PDPM. Sebelum lebih jauh membahas perubahan sosial budaya yang dilakukan para pemuda alumni *ngèngèr* di Tempurrejo, penting di-

bahas sekilas tentang kondisi demografis Desa Grogol dan sejarah para tokoh Muhammadiyah Grogol. Hal ini penting diuraikan untuk memberi gambaran komprehensif latar belakang terjadinya perubahan sosial.

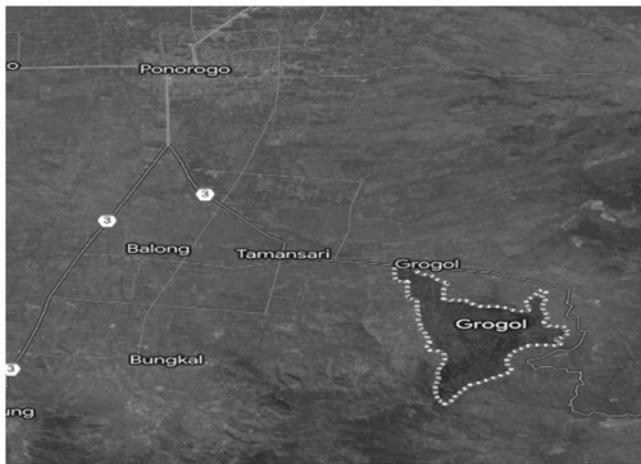
A. Kilas Sosiologis dan Demografis Desa Grogol

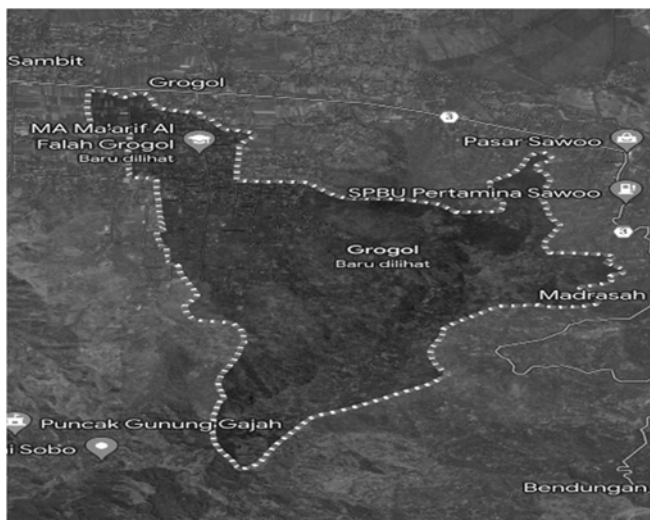
Kabupaten Ponorogo adalah daerah persilangan kebudayaan di tanah Jawa. Sebelah barat adalah kebudayaan Mataram yang direpresentasikan oleh Kerajaan Kasunanan Surakarta, Mangkunegaran, dan Kesultanan Yogyakarta. Sedangkan timur banyak dipengaruhi oleh kerajaan yang bercorak Hindu dan Buddha, yaitu Singasari, Kediri, dan Majapahit. Hal ini berpengaruh dalam aspek tradisi, kultur, dan relasi sosial dalam masyarakat. Sedangkan Desa Grogol, dari cerita turun temurun, diawali oleh kedatangan seorang yang bernama Ki Ageng Trembayat atau di daerah asalnya, Jawa Tengah, biasa dipanggil Joko Lelono. Beliau adalah salah satu *pandherek* Bathara Katong, orang yang melakukan babat alas dan memerintah Kadipaten Ponorogo. Ki Ageng Trembayat ditugaskan menyebarkan agama Islam di wilayah tenggara, yaitu Grogol dan sekitarnya. Bersama dengan keluarga dan pengikutnya, ia kemudian membuka lahan baru di sebelah tenggara Ponorogo. Namun, daerah yang baru dibuka ternyata adalah lokasi yang strategis untuk pelarian para penjahat dan pembuat onar, sehingga Ki Ageng Trembayat bersama anak buahnya membuat sistem keamanan yang disebut *grogol*. Grogol terbuat dari papan kayu tebal dan kuat untuk menghadang para penjahat dan pembuat onar. Akhirnya, daerah baru tersebut terkenal dengan sebutan Grogol (*grogol-sawoo.desa.id*, 2021).

Pada zaman pemerintahan kerajaan, kepala desa disebut *demang*. Dan Ki Ageng Trembayat atau Joko Lelono adalah *demang* pertama di Desa Grogol, yang kemudian dilanjutkan oleh Demang Kromondiko dan Demang Raden Ngabehi Suro Eduk. Setelah itu, sistem kademangan berubah menjadi sistem kelurahan. Lurah Desa Grogol dilanjutkan oleh Lurah Sidiq Wiknyo Pranoto, Lurah Bajing Suro Prawiro, dan Koesni Modin. Rata-rata mereka berhenti memimpin Desa Grogol karena mening-

gal. Kemudian, dilanjutkan oleh Lurah Atmoharjo memimpin sampai wafat sekitar tahun (1961), Lurah Siswomiharjo memimpin sekitar tahun (1961-1991). Periode awal sampai tahun 1991 lurah ditunjuk oleh kadi-paten. Pada kepemimpinan Lurah Syamsudin (1991-2007), dimulailah pemilihan kepala desa. Selanjutnya, lurah dijabat oleh PJ. Kades Pamuji (2007), Eko Widodo, SP. (2007-2013), Rohmat, S.Pd. (2014-2019), dan sekarang Kepala Desa Grogol dijabat oleh Jalu Prasetyo (2019-2025).

Luas wilayah Desa Grogol sekitar 1.112,85 Ha. Dengan batas-batas, sebelah utara berbatasan dengan Desa Besuki, Kecamatan Sambit. Sebelah barat berbatasan dengan Desa Ngadisanan, Kecamatan Sambit. Sebelah selatan berbatasan dengan Desa Gajah, Kecamatan Sambit dan sebelah timur dibatasi oleh Desa Tugurejo, Kecamatan Sawoo. Desa Grogol terbagi menjadi delapan pedukuhan, yaitu Karangjati, Kalisobo, Pandan, Gombak, Klanan, Mingging, Mijil, dan Grogol. Adapun jumlah penduduk tahun 1960-an sampai 1980-an sekitar 4.000 penduduk. Namun, sekarang telah mencapai 10.000-an (Fathuroji, 2021).





Gambar 2.

Peta Desa Grogol dan Jaraknya dengan Kota Ponorogo di Google Maps.

Desa Grogol termasuk desa yang luas dan memiliki banyak penduduk di wilayah Ponorogo. Hal ini mengakibatkan memanasnya eskalasi politik tiap kali pilkades maupun pemilu. Semenjak kepala desa dipilih langsung, sudah dapat dipastikan menjadi ajang perjudian. Para *botoh* atau bandar jauh-jauh hari hilir-mudik dari warung satu ke warung untuk melihat eskalasi politik lokal. Praktik perjudian saat pilkades sudah berjalan lama. Praktik tersebut makin semarak dengan ikutnya para *botoh* dari luar desa bahkan luar kabupaten. Calon kepala desa sendiri mulai dari jauh hari harus sudah mempersiapkan logistik dan dana karena biasanya para calon kepala desa akan didatangi pendukungnya sejak setahun sebelum pemilihan. Tentu saja, kopi, rokok, dan jajanan harus disiapkan. Jika ingin maju dan menang pilkades Grogol saat ini, dana yang harus disiapkan dapat mencapai satu milyar. Dana sebesar itu dapat dipastikan tidak akan balik modal dalam satu periode jabatan kepala desa. Kepala desa Grogol hanya memperoleh tanah untuk dikelola yang dinamakan tanah *bengkok* dengan luas tidak mencapai dua hektar, dan sekarang memang ada dana desa serta tunjangan untuk kepala desa. Meski demikian, tetap tidak dapat balik modal selama enam tahun. Akan tetapi, perhelatan pil-

kades di Grogol selalu ada calon yang mendaftar dan berminat. Lalu, apa yang dicari? Yang dicari adalah prestisius karena menjadi elit politik lokal, memiliki jabatan, serta pasti akan disanjung dan dipuja oleh rakyatnya. Kebanggaan akan dipanggil oleh masyarakat dengan sebutan “Mbah Lu-rah” saat pensiun merupakan gengsi dan kepuasan tersendiri yang tidak dapat ditukar dengan apa pun, sehingga para calon kepala desa rela menjual segala miliknya dan berhutang untuk maju dalam perhelatan pilkada.

Mayoritas penduduk Desa Grogol saat itu bermata pencaharian sebagai petani, tetapi sedikit sekali yang mengelola sawahnya sendiri: kebanyakan adalah buruh tani. Selain itu, hampir setiap rumah memiliki usaha pembuatan gula kelapa. Usaha ini masih berjalan sampai tahun 2000-an. Namun, saat ini sudah sangat jarang yang menekuni usaha pembuatan gula karena jumlah pohon kelapa yang semakin sedikit dan warga merasa bahwa usaha memanjat pohon kelapa (*nderes*) merupakan pekerjaan penuh risiko. Jika jatuh, dapat mengakibatkan meninggal atau minimal akan cacat. Tidak hanya itu, proses pembuatan gula kelapa memakan waktu yang lama, sehingga membutuhkan kayu bakar yang banyak, padahal stok kayu di hutan sebelah selatan Grogol semakin menipis akibat penebangan liar. Beberapa faktor tersebut membuat banyak warga yang meninggalkan usaha pembuatan gula.

Sekarang, masyarakat Grogol memilih untuk merantau ke luar negeri, menjadi PRT, atau pekerja bangunan dan kebun sawit di Kalimantan atau Sumatera. Sebagian besar TKI asal Grogol memilih Taiwan, Hongkong, Malaysia, Singapura, dan Timur Tengah. Rata-rata hampir 20 orang per RT di desa Grogol ada yang bekerja di luar negeri. Hal ini sudah mulai terjadi sejak sekitar awal 1990-an.

Perlahan-lahan tingkat kesejahteraan masyarakat meningkat, terlihat dari semakin megahnya bentuk dan arsitektur rumah penduduk. Sayangnya, hasil jerih payah menjadi TKI tidak diinvestasikan atau digunakan membangun usaha, tetapi membangun rumah. Akibatnya, selesai membangun rumah, uang tabungan selama menjadi TKI habis, sehingga

banyak yang kelangsungan hidupnya menjadi sulit dan akhirnya pergi ke luar negeri lagi. Efeknya, banyak anak yang kurang memperoleh kasih sayang orang tuanya karena ditinggal merantau, sehingga harus terima diasuh oleh kakek-neneknya. Hal ini juga berakibat pada pendidikan anak yang tidak memperoleh perhatian. Selain itu, apabila yang merantau hanya salah satu, baik istri atau suami saja, banyak rumah tangga yang berantakan dan berujung pada perceraian. Tingkat perceraian di Ponorogo dan sekitarnya termasuk yang paling tinggi di Jawa Timur. Anak cucu pelaku *ngèngèr* maupun tokoh Muhammadiyah juga banyak yang menjadi TKI. Di antaranya, dua orang anak Asma'un, dua orang anak Syamsuddin, dua orang anak Askiram, tiga orang anak Suroso, anak Jirem, anak Bu Fatimah, dan dua orang anak Sifatonah. Bahkan, anak Kiai Moh Mesir, tokoh NU di Grogol, juga ada tiga yang pernah menjadi TKI.

Dulu, di Grogol, perempuan yang sekolah dan bekerja di luar rumah adalah hal yang melanggar tata krama. Praktis, setelah mereka tamat SD kemudian menganggur dua atau tiga tahun lantas dinikahkan. Kalau belum ada laki-laki yang mau menikahnya, maka mereka diambil oleh para pengepul manusia untuk dijadikan pembantu rumah tangga di Surabaya atau Jakarta atau menjadi TKI. Tokoh agama saat itu membantu melestarikan ketimpangan tersebut karena pemahaman dan doktrin agama yang cenderung tekstual, sehingga dalam setiap ceramah atau pengajian mereka menekankan bahwa perempuan harus tunduk dan patuh pada suami, serta memiliki banyak anak. Sedangkan, para tokoh masyarakat yang menjadi perangkat desa masih rendah pendidikannya dan ada sebagian yang termasuk tokoh *abangan*, sehingga kalah dominan perannya dalam mengambil kebijakan.

Doktrin ini praktis membuat aktifitas perempuan berkisar pada urusan *kasur, sumur, dan dapur*. Para tokoh *abangan* dan sebagian tokoh agama, banyak yang melakukan poligami dengan istri yang jauh lebih muda, bahkan mungkin terkadang lebih pantas disebut cucunya. Mereka menggunakan doktrin, barang siapa yang taat dan patuh pada suami serta mau dimadu maka dijamin balasan surga. Terlebih lagi, doktrin itu datang da-

ri seorang kiai *abangan*, sehingga mereka takut *kuwalat* bila membantahnya. Sebenarnya, mayoritas para perempuan itu ingin sekolah terlebih dahulu. Tidak hanya itu, mereka yang dinikahkan dan menjadi istri muda, pada kenyataannya bertolak belakang dengan keinginannya. Mereka terpaksa mau karena takut akan dimarahi dan diperlakukan kasar oleh orang tuanya, sedangkan orang tua merasa malu karena akan dikucilkan dari pergaulan masyarakat. Tokoh agama dan elit kampung bagaikan dewa yang semua perkataannya harus ditaati tanpa harus dikaji dan dievaluasi terlebih dahulu.

Para warga melihat bahwa investasi berupa pendidikan untuk anak cucu belum tentu menguntungkan. Kalaupun untung, butuh waktu lama untuk merasakan hasilnya. Mereka lebih lega, bahkan bangga, jika hasil panen digunakan untuk membangun rumah yang megah atau membeli pekarangan. Terlihat jelas hasilnya. Begitu juga motif orang tua menikahkan anaknya, semua tidak jauh-jauh dari ekonomi. Para pria yang mau menikah, ditantang berani membayar berapa untuk menikahi gadis-gadis desa yang cantik. Apalagi jika gadis itu dari keluarga yang kaya tentu akan semakin mahal, dapat mencapai puluhan juta. Maka, tidak heran jika banyak terjadi kekerasan dalam rumah tangga karena laki-laki merasa telah mengeluarkan uang banyak untuk membelinya.

Kondisi ekonomi dan sosial politik antara Tempurrejo (Ngawi) dan Grogol (Ponorogo) pada tahun 1960-an memiliki persamaan dan perbedaan. Kondisi perekonomian di Tempurrejo lebih sejahtera dibandingkan dengan Grogol. Hal ini terlihat dari banyaknya warga di Tempurrejo yang memiliki lahan luas dan mampu untuk menerima anak asuh dalam bentuk *ngèngèr*. Selain itu, banyak juga usaha batik rumahan, bahkan ada yang menjadi juragan batik di Tempurrejo. Sebelum pemberontakan PKI meletus di tahun 1965, ekonomi Grogol sangat terpuruk akibat resesi dan inflasi ekonomi imbas kondisi politik nasional. Ditambah dengan adanya *pagebluk* dan wabah tikus yang membuat banyak warga menderita sakit dan gagal panen. Usaha pembuatan *gula jawa* rumahan merupakan

usaha sampingan yang hasilnya tidak banyak, hanya sekadar untuk menambah beli bumbu dapur.

Dilihat dari kondisi sosialnya, tatanan masyarakat di Tempurrejo lebih kondusif dengan adanya tokoh masyarakat dan tokoh agama yang menjaga sistem tatanan tersebut. Selain itu, keberadaan pondok pesantren, madrasah diniyah, dan perguruan Muhammadiyah membuat masyarakat melek dan sadar pendidikan. Berbeda dengan di Grogol. Saat itu, pusat pendidikan yang besar hanya ada di Pondok Tegalsari dan Gontor yang berada sekitar 10 dan 15 km dari desa. Selain itu, di Desa Grogol juga ada lembaga pendidikan tidak formal di Dusun Bopong, dan pendidikan formal, yaitu Sekolah Rakyat (setingkat SD). Kondisi ini membuat banyak masyarakat Grogol buta huruf. Rendahnya pendidikan ini berakibat pada banyaknya kemiskinan dan kejahatan. Selain itu, pemahaman masyarakat yang kurang tentang pentingnya pendidikan mengakibatkan rasa keberatan bila harus mengeluarkan uang untuk biaya sekolah. Bahkan, setelah tamat sekolah dasar, anak-anak diminta orang tua untuk bekerja atau membantu orang tua. Mereka berpikir bahwa hasil dari sekolah masih lama dirasakan, itu pun kalau sukses. Berbeda dengan bekerja yang langsung ketahuan hasilnya. Pemahaman mereka sangat pragmatis.

Perbedaan juga terlihat dari aktivitas politik antara dua daerah tersebut. Di Ngawi, mayoritas adalah kelompok modernis yang memiliki afiliasi politik dengan Masyumi. Hal ini disebabkan oleh masuknya Muhammadiyah di Tempurrejo sekitar tahun 1928. Selain itu, secara geografis, Tempurrejo lebih dekat dengan Yogyakarta sebagai pusat Muhammadiyah dan pergerakan Indonesia. Sedangkan mayoritas warga Desa Grogol adalah *abangan* dan sudah hampir dapat dipastikan kebanyakan adalah pengikut dan simpatisan PKI dan sebagian kecil PNI. Hanya sebagian kecil masyarakat Dusun Bopong yang memilih Masyumi dan partai NU. Jika alumni Pondok Tegalsari, maka mereka akan memilih Partai NU, sedangkan alumni Gontor kebanyakan akan memilih Masyumi (Sauqy, 1997).

Persamaan dua wilayah ini adalah adanya kelompok elit yang kaya meskipun tidak banyak. Beberapa kelompok elit tersebut, antara lain keluarga Lurah Siswomiharjo, keluarga Kiai Moh Mesir, keluarga Mbah Kanah (kakek Tulus Widodo, Jemini, dan Gunuk), keluarga *Jogoboyo* Sugimun, dan keluarga Haji Khasanun. Strata sosial dan tatanan tradisi Jawa saat itu mengharapkan setiap orang untuk bersikap sopan, menghormati, dan mematuhi kelompok elit. Dalam bahasa Jawa biasa disebut *mundhuk-mundhuk*. Jika tidak, maka biasanya mereka akan marah. Hal ini tentu mirip yang terjadi pada sebagian elit di Tempurrejo. Kelompok *Priyayi*, kaya, dan elit lokal “mengharuskan” tiap rakyat jelata untuk menghormati, bersikap sopan, dan *mundhuk-mundhuk* pada mereka.

Tingkat kemusyrikan, *sinkretisme*, *tahayul*, dan *khurafat* sangat tinggi di Grogol. Banyak tempat yang dianggap angker dan keramat, seperti Gedong, Mbeji, kedung kali, Gunung Gempeng, Gunung Sepikul, Gunung Mingging, dan lain-lain. Bahkan, banyak pemakaman yang diberi *cungkup*. Hampir setiap tempat yang dikeramatkan bertebaran sesaji. Selain itu, banyak keluarga yang memelihara anjing yang digunakan untuk menjaga keamanan rumah karena memang saat itu kondisi sangat rawan tindakan kejahatan. Para pemelihara anjing yang dikenal memelihara dalam jumlah banyak di antaranya adalah *Jagabaya* Sugimun, *Kamituwa* Pekuk, Pak Siwing, Pak Selan, dan Pak Pendek.

Grogol dan Tempurrejo juga sama-sama memiliki perekat kekerabatan, sehingga nilai sosial dan kekeluargaan di dua daerah ini cukup tinggi. Akan tetapi, bentuk perekat nilai kekeluargaan keduanya berbeda. Di Tempurrejo, satu keluarga dengan keluarga lain sangat erat hubungannya karena kedekatan keluarga. Banyak anak yang menikah dengan pasangan yang masih memiliki status persaudaraan dan pertalian darah. Sedangkan perekat nilai kekeluargaan di Grogol disebabkan sistem dan tatanan sistem sosial di masyarakat. Di Grogol, setiap kelompok masyarakat –warga jamaah masjid– akan membentuk perkumpulan yang biasanya terdiri dari satu rukun warga (RW). Semua warganya akan menjadi anggota perkumpulan. Dalam perkumpulan tersebut terdapat berbagai aturan, seper-

ti setiap warga harus iuran *gabah* (padi yang belum digilas) sebanyak 20 kg setelah panen. Hasilnya dikumpulkan untuk membeli kursi maupun piring dan gelas. Alat-alat tersebut digunakan untuk memfasilitasi jika ada warga yang hajatan, sehingga tidak perlu menyewa. Kemudian, setiap anak muda di lingkungan perkumpulan tersebut, baik laki-laki maupun perempuan yang belum menikah, harus menjadi *sinoman*. *Sinoman* adalah sekelompok pemuda-pemudi yang akan menjadi pramusaji saat warga mengadakan hajatan, atau perkumpulan yang mengadakan acara, seperti *muludan*, *megengan*, pengajian, dan lain-lain.

Para pemuda dan pemudi di Grogol yang tidak ikut perkumpulan akan dikucilkan oleh masyarakat. Bahkan, jika suatu saat mereka menikah, para *sinoman* tidak akan mau menjadi pramusajinya. Tentu ini akan sangat merepotkan tuan rumah yang memiliki hajat. Padahal, makanan di kebanyakan hajatan disajikan dengan sistem *piring terbang*, bukan prasmanan, yang tinggal menghubungi *catering* dijamin beres. Para *sinoman* ini terkadang memiliki kegiatan arisan dan rapat rutin sekalian mengumpulkan uang kas. Kas yang terkumpul biasanya digunakan untuk membeli seragam (*uniform*), sehingga saat melayani acara hajatan, mereka menggunakan pakaian yang sama dan terlihat kompak. Selain itu, para *sinoman* juga akan melakukan silaturahmi atau *sejarah* saat lebaran. Semua *sinoman* wajib mengikutinya. Mereka akan berkumpul di masjid, kemudian berkeliling ke rumah-rumah seluruh anggota perkumpulan. Mereka melakukan *sowan* pada sesepuh pemilik rumah. Biasanya, ini dilakukan di hari pertama. Jika jumlah anggota perkumpulan mencapai 100-150 kepala keluarga, dapat dipastikan mulai dari pagi hingga malam baru selesai. Sedangkan hari kedua lebaran, para *sinoman* akan silaturahmi ke rumah para pamong desa, seperti dukuh, *jagabaya*, *bayan*, *carik*, sampai lurah atau kepala desa. Setelah hari ketiga, mereka baru akan silaturahmi pada keluarga mereka sendiri dan sudah tidak berkelompok lagi.

Hal seperti ini yang tidak ditemukan di Tempurrejo. Di Tempurrejo, perkumpulan juga ada, tetapi berbeda manajemen dengan Grogol. Para pramusaji hajatan di Tempurrejo biasanya adalah kerabat pemilik hajat.

Jadi, tidak harus muda. Mereka juga tidak memiliki seragam untuk menunjukkan kekompakan. Bahkan, saat lebaran tidak semeriah di Grogol. Di Tempurrejo, tradisi mengunjungi hanya jika mereka memiliki pertalian kekerabatan, sehingga silaturahmi lebaran di Tempurrejo selesai dalam waktu satu hari, berbeda dengan di Grogol yang dapat sampai tujuh hari.

Adapun sejarah berdirinya pergerakan NU tidak lepas dari nenek moyang tokoh agama di Bopong, Karangjati, dan Klanan. Tokoh tersebut adalah Kiai Iskhak. Kiai Iskhak merupakan keturunan Keraton Yogyakarta yang lahir di Kotagede. Sekitar abad ke-17, ia diburu Belanda karena melawan, hingga akhirnya tiba di Desa Grogol. Saat itu, Desa Grogol telah didiami oleh beberapa penduduk keturunan Ki Ageng Trembayat. Keturunan Ki Ageng Trembayat menempati Desa Grogol sebelah selatan yang kemudian berkembang menjadi kelompok *abangan*. Sedangkan keturunan Kiai Iskhak menempati Desa Grogol bagian utara yang kemudian berkembang menjadi kelompok *ahli sunnah wal jama'ah*.

Kiai Iskhak menikah dan memiliki anak bernama Kiai Nadin. Kiai Nadin memiliki tiga orang anak, bernama Sarkamah, Usman, dan Syarif. Dari Sarkamah, menurunkan cucu dan buyut seperti Kiai Sidik, Murodi, Asma'un, Askiram, Ahmad Muslih, Mufit, Munajat, Yazid Fanani, dan lain-lain. Sedangkan dari keturunan Usman, terdapat Kiai Dul Majid, Sajat, Rohmat (ketiganya dibunuh PKI tahun 1948), Moh Mesir, Maskur, Zainuri yang dibunuh PKI tahun 1965, dan anak cucu yang mengurus Yayasan MI Nurul Huda. Adapun anak keturunan dari Syarif terdapat Kiai Harun, Mbah Jami, Wahid Sukron, Aminah (istri pertama Dullah), Zainal Arifin (anak Dullah dengan Aminah) inilah yang di kemudian hari mengurus Yayasan Al-Madani dan Yayasan Panti Asuhan Ali Mutu al-Barokah.¹

¹ Wawancara dengan Wahid Sukron 22 Juli 2019.

B. Biografi Tokoh Muhammadiyah Grogol, Ponorogo, Generasi Awal

Keberadaan tokoh Muhammadiyah di Grogol cukup menarik untuk diulas dengan beberapa alasan. *Pertama*, tokoh-tokoh tersebut adalah alumni perguruan Muhammadiyah di Ngawi yang dulu pernah *ngèngèr* kemudian mengalami transformasi ideologi. *Kedua*, mereka berada di tengah kehidupan pedesaan dan budaya Jawa yang mengedepankan perasaan dan sikap kekeluargaan. Mereka mendirikan Muhammadiyah di tengah-tengah masyarakat yang mayoritas penganut *abangan* dan Nahdlatul Ulama. *Ketiga*, daerah Grogol bagian selatan yang sekarang menjadi basis Muhammadiyah dulu merupakan basis PNI dan PKI. *Keempat*, dakwah semakin berat karena praktik kemusyrikan, kepercayaan pada hal-hal bernuansa *tahayul*, serta praktik *khurafat* yang masih sangat kental. Ditambah kegiatan perjudian dan miras juga tinggi. Oleh karena itu, sesungguhnya tidak mudah untuk berdakwah dan mendirikan ranting Muhammadiyah di Desa Grogol. Tokoh-tokoh tersebut menamakan dirinya *Tim Sembilan*. Berikut akan diuraikan satu per satu *Tim Sembilan* tersebut.

Pertama, Asma'un. Lahir di Grogol tanggal 10 April 1943 merupakan anak ketiga dari tiga bersaudara. Nama kecilnya adalah Mangun. Semenjak menjadi PNS guru agama di Kemenag berubah nama menjadi Asma'un. Ayahnya seorang petani dan ibunya hanya ibu rumah tangga. Sejak usia tujuh tahun, ia telah yatim. Kakaknya yang pertama, laki-laki bernama Askiram. Kakak kedua, perempuan bernama Kapsah. Kapsah kemudian menikah dengan Kiai Suhadi. Askiram merupakan tokoh agama Desa Grogol, alumni Pondok Gontor dan Pondok Tegalsari seangkatan dengan Kiai Sidiq dan Kiai Moh Mesir.

Awalnya, Asma'un menempuh sekolah rakyat atau SR dan sore harinya menjadi *santri kalong* (nyantri di pondok yang tidak menginap) bertempat di Dusun Bopong, yang terletak sekitar 300 meter dari rumahnya dengan jalan pintas melewati pematang sawah. Moh Sidiq, Moh Mesir, Harun, dan kakaknya yang menjadi pengajarnya. Selesai sekolah dasar,

ia mondok di pondok pesantren Kiai Hasan Besari bertempat di Tegalsari selama sekitar tiga tahun. Setelah itu, *ngèngèr* di Ngawi.



Gambar 3.

Foto Asma'un Saat Masih Muda, dan Foto Asma'un Beserta Istri (Kuswartini) Saat Naik Haji Tahun 2000.

Asma'un menikah dengan Kuswartini, perempuan asli Tempurrejo, adik kelasnya saat belajar dan *ngèngèr*. Setelah menikah, mereka berdua kembali ke Ponorogo. Kebetulan, Asma'un mendaftar PNS di kementerian agama dan diterima sebagai guru agama.



Gambar 4.

Rumah Asma'un yang Sekarang Ditinggali oleh Istrinya (Hj. Kuswarti) dan Anak Bungsunya (Yazid Fanani).

Asma'un memiliki lima orang anak. Pertama perempuan dan lainnya laki-laki. Keempat anak laki-laknya semua menjadi aktivis Muhammadiyah. Anak kedua bernama Munajat yang menjadi Ketua PCM Mlarak dan sukses mendirikan Swalayan Surya Mart milik PCM Mlarak. Anak ketiga bernama Tsalis Rifai tinggal di Batu, Malang, dan menjadi sekretaris PDM Batu. Anak keempat bernama Anang Masduki yang aktif di PWM DIY dan anggota LPCR PP Muhammadiyah. Dan anak terakhir bernama Yazid Fanani menjadi komandan KOKAM PDPM Ponorogo. Yazid Fanani juga sukses mendirikan Swalayan Surya Mart Kecamatan Sawoo bersama jajaran PCM lainnya.



Gambar 5.

Swalayan Surya yang Dikelola oleh PCM Sawoo.

Asma'un memiliki karakter yang tegas dan disiplin. Khususnya dalam mendidik anak-anaknya. Semenjak SD, anak-anaknya wajib membantu orang tua, misalnya dalam membangun rumah. Anak-anaknya dibagi tugas, ada yang membantu memasak, membantu jadi kuli, dan lain-lain. Ketika sore hari, harus ada anaknya yang mencari pakan ternak di kebun. Ketegasan Asma'un juga terjadi di luar rumah, seperti membubarkan acara pagelaran wayang yang melecehkan agama, meminta pemilik anjing untuk mengurangi atau menjualnya karena najis dan mengganggu tetangga, memberantas *cungkup-cungkup* tempat kemusyrikan, dan lain-lain.

Awal menikah, Asma'un hidup bersama ibunya di sebuah rumah yang terbuat dari *gedhek*. Makanannya setiap hari hanya nasi tiwul. Saat itu, gaji PNS masih sangat kecil, tidak cukup untuk makan sehari-hari. Untuk memenuhi kebutuhan keluarganya, Asma'un menjalankan *sound system* di tempat orang hajatan sepulang mengajar. *Sound system* tersebut milik temannya yang bernama Sulkhan, seorang mantri *sunat*. Asma'un mengangkut *sound system* dengan sepeda *onthel*. Padahal di situ ada *sound*, *amplifier*, *accu*, dan perangkat lainnya.²

² Wawancara dengan Iswahyuni, anak pertama Asma'un.

Di sebelah selatan rumah Asma'un dan Askiram, ada sebidang tanah wakaf milik paman mereka, yang bernama Atholabi. Atholabi tidak memiliki istri dan anak, sehingga sebagian tanahnya diwakafkan. Di atas tanah tersebut, sejak tahun 1960-an, didirikan musholla yang diberi nama Mushalla Atholabi. Sekarang, mushalla tersebut telah direnovasi menjadi masjid yang bernama Masjid Muhammadiyah Atholabi.

Kedua, adalah Suparni. Ia lahir di Desa Grogol barat pada tahun 1952. Orang tuanya bekerja sebagai petani. Semasa kecil, ia menempuh pendidikan sama seperti yang lainnya, yaitu sekolah rakyat dan sore hari mengaji di Masjid Bopong. Kemudian, ia melanjutkan sekolah madrasah sambil *ngèngèr* di Ngawi. Sepulang dari Ngawi, ia mendaftar menjadi guru agama di kementerian agama. Suparni menikah dengan Jemini yang merupakan kerabat dari Asma'un, putri seorang tuan tanah. Kemudian, Suparni membangun rumah di kompleks mertuanya, di selatan pasar Grogol. Berhubung dekat dengan pasar, istri Suparni berjualan kelontong. Suparni memiliki dua anak, semuanya perempuan dan sekarang menjadi guru.



Gambar 6.
Suparni dan Kediamaannya.

Suparni memiliki karakter kalem, tidak meledak-ledak, dan tidak banyak bicara. Sikapnya lebih suka diplomatis dan mencari aman. Berbeda dengan Asma'un. Ibarat sebuah kendaraan, Suparni adalah rem. Dengan sikap itu, Muhammadiyah Grogol dapat luwes dalam berdiplomasi dan berdakwah. Suparni adalah Ketua PRM Grogol terlama, yaitu periode 1990-2015. Selain itu, semenjak menjadi PNS, dia ditempatkan di MI Nurul Huda sampai pensiun. Bahkan, setelah pensiun tahun 2012, masa kerjanya diperpanjang oleh yayasan untuk tetap menjadi guru dan kepala sekolah sampai 2018. Total Suparni menjadi kepala sekolah selama 20 tahun. Kasus yang langka, seorang pimpinan Muhammadiyah menjadi kepala sekolah pada lembaga milik Nahdlatul Ulama. Alasan menjadikan

Suparni sebagai kepala sekolah adalah karena memang kualitas dan sumber daya manusianya yang mumpuni, serta Suparni memang yang paling senior. Suparni sering diminta oleh masyarakat Grogol mengisi pengajian saat ada hajatan pernikahan maupun aqiqah. Ia juga sering diminta keluarga pengantin menjadi wakil untuk memberikan sambutan pernikahan maupun lamaran. Hal ini berkaitan dengan kekhasannya dalam ceramah, yaitu sering membuat jamaah tertawa karena lucu.

Istri Suparni, Jemini, memiliki kakak laki-laki bernama Tulus Widodo dan adik perempuan yang bernama Gunuk. Gunuk inilah yang kemudian dinikahi oleh Sudiono. Inilah tokoh *ketiga*. Seorang pemuda Desa Grogol yang juga pernah *ngèngèr* di Ngawi. Sudiono sendiri lahir sekitar tahun 1955. Namun, zaman dahulu belum dicatatkan, maka saat mendaftar PNS di kementerian agama, Sudiono tercatat lahir tahun 1960. Sudiono sendiri merupakan anak pertama dari orang tua yang tergolong mampu, meskipun tidak dapat dikatakan kaya. Di depan rumah orang tua Sudiono terdapat tanah bekas kandang sapi. Pada tanah tersebut, kini didirikan Masjid Muhammadiyah Dusun Kalisobo bagian utara. Adapun di kompleks mertua Suparni dan Sudiono, didirikan Mushalla Muhammadiyah. Tempat-tempat inilah yang hingga saat ini menjadi wahana pengembangan dakwah persyarikatan Muhammadiyah.



Gambar 7.

Para Guru MTs. Muhammadiyah 10 Tahun 2010 (Sudiyono Berdiri No. 4 dari Kanan).

Setelah *ngèngèr* di Ngawi, Sudiono mengikuti jejak seniorinya, yaitu menjadi guru agama di kementerian agama. Bahkan saat buku ini ditulis, Sudiono menjabat menjadi pengawas sekolah dan guru di lingkungan kementerian untuk wilayah Kecamatan Sawoo. Sebelumnya, Sudiono pernah ditempatkan menjadi guru di MTsN Jetis, lalu menjadi Kepala Sekolah MTs. Muhammadiyah 10 Desa Grogol yang mereka rintis. Sudiono memiliki dua orang anak yang semuanya laki-laki. Keduanya alumni Pondok Gontor. Anak pertama menjadi guru di MTs. Muhammadiyah 10 dan anak kedua menjadi manajer di kantor pusat Swalayan Surya Mart Ponorogo.

Sudiono tipikal orang yang keras, khususnya jika menyangkut gerakan dakwah Muhammadiyah. Sudiono paling getol menolak praktik-praktik kemusyrikan dan sinkretisme di Grogol. Dalam terminologi Munir Mul-khan (2000b), Sudiono barangkali merupakan salah satu yang masuk kategori Muhammadiyah *al-Ikhlās*. Berpegang teguh pada putusan tarjih Muhammadiyah adalah kewajiban baginya. Salah satunya, penyesuaian arah kiblat Masjid-masjid Muhammadiyah. Umumnya, bangunan masjid di Grogol belum disesuaikan dengan arah kiblat, masjidnya lurus menghadap ke timur sehingga shaf shalatnya disesuaikan dengan membuat garis serong. Secara estetika, hal ini terlihat tidak bagus, sehingga membuat sebagian masyarakat tidak menyukainya. Namun, mereka tidak berani mengungkapkan ketidaksetujuannya karena sungkan dan menjaga perasaan orang lain, terutama para tetua.

Tokoh *keempat* adalah Mingan atau Marwanto. Nama Marwanto adalah nama yang diberikan oleh Mahmud Suyuti setelah menjadi PNS. Seperti koleganya alumni *ngèngèr* di Ngawi, Marwanto juga menjadi guru agama. Marwanto yang lahir tahun 1952 merupakan anak dari seorang petani dan ibu rumah tangga. Marwanto adalah anak pertama dan memiliki delapan orang adik. Dua orang adiknya, yaitu Imron dan Fatonah juga ikut *ngèngèr* di Ngawi. Berhubung pamannya tidak mempunyai anak, maka Marwanto diambil sebagai anak pungut oleh pamannya yang bernama Mbah Jamiran. Nasib Marwanto lebih baik dari adik-adiknya kare-

na dijadikan anak pungut, sehingga kehidupannya lebih sejahtera. Rumah orang tua Marwanto dengan orang tua angkat hanya bersebelahan.

Semasa menjabat guru, Marwanto pertama kali ditempatkan di MI Nurul Huda. Saat itu, sekitar tahun 1990-an, tidak lazim ada beberapa tokoh Muhammadiyah secara bersamaan mengajar pada lembaga di bawah naungan Nahdlatul Ulama, yaitu Asma'un, Suparni, dan Marwanto. Oleh karena itu, Marwanto mengajukan mutasi. Marwanto pernah menduduki jabatan Kepala Sekolah MTs. Muhammadiyah 10 Grogol. Setelah menikah, Marwanto memiliki empat orang anak. Anak ketiganya merupakan alumni Pondok Gontor yang kemudian melanjutkan perjuangan ayahnya menjadi guru di MTs. Muhammadiyah 10 Grogol.

Pengalaman *ngèngèr* di Tempurrejo menggembleg seseorang untuk berani menghadapi orang lain dalam hubungan kemasyarakatan, tidak ada perasaan *minder*. Hal ini membawa Marwanto untuk menjadi salah satu elit Desa Grogol. Marwanto tercatat pernah memimpin Lembaga Ketahanan Masyarakat Desa (LKMD) selama dua periode. Sayangnya, lembaga tersebut sekarang sudah dibubarkan.

Anggota *kelima* adalah Murodi. Ia lahir tahun 1943 dan merupakan adik kandung dari Kiai Moh Sidiq, tokoh NU di Kampung Bopong, selain Kiai Moh Mesir. Meskipun demikian, Murodi tetap memilih menganut ideologi Muhammadiyah. Usia Murodi sejajar dengan Asma'un. Dia menamatkan sekolah rakyat sambil *nyantri kalong* di kampungnya sendiri, Bopong, yang diasuh oleh kakaknya. Kemudian, ia melanjutkan di Pondok Pesantren Tegalsari. Setelah itu *ngèngèr* di Ngawi. Seperti koleganya, Murodi mendaftar guru di kementerian agama. Murodi menikah dengan Sri yang juga PNS. Unikny, Sri merupakan Kepala Sekolah TK Roudlotul Athfal di bawah lembaga Ma'arif NU. TK ini bertempat di dekat rumahnya, tepatnya di halaman rumah milik kakaknya, Moh Sidiq. Sebagaimana Sudiono, Murodi termasuk tokoh Muhammadiyah yang sangat keras dalam memberantas praktik sinkretisme, sampai-sampai ia jarang menghadiri undangan *yasinan* atau *tahlilan* dari para tetang-

ganya. Menghadiri undangan saja tidak, apalagi sampai mengadakannya sendiri. Anak-anaknya juga dididik di sekolah Muhammadiyah. Bahkan, anak nomor dua laki-laki bernama Alfi juga disekolahkan di Universitas Muhammadiyah Malang. Sayangnya, tidak ada satu pun dari anaknya yang mengikuti spirit perjuangannya. Murodi sangat keras dalam menentang praktik keagamaan yang tidak sesuai dengan keputusan Majelis Tarjih Muhammadiyah. Namun, ia tetap bersedia jika diminta untuk membantu, serta memperbolehkan istrinya untuk menjadi pengajar atau kepala sekolah di lembaga pendidikan milik NU, yaitu TK RA Nurul Huda.

Tokoh *keenam* adalah Syamsuddin yang lahir pada tahun 1945. Seperti yang lain, dia menamatkan pendidikan dasarnya di Sekolah Rakyat. Kemudian, *nyantri kalong* di Bopong karena kebetulan rumahnya di kampung tersebut. Selanjutnya, ia *ngèngèr* di Ngawi bersama adiknya, Menthik. Setelah *ngèngèr*, Syamsuddin juga menjadi PNS sebagai guru di kementerian agama. Penempatan Syamsuddin sebagai guru berbeda dengan Asma'un, Marwanto, dan Suparni yang ditempatkan di MI Nurul Huda, walaupun lokasinya berada di kampungnya. Syamsuddin ditempatkan sebagai guru agama di SD Negeri Dusun Kalisobo.

Semasa hidupnya, Syamsuddin memilih tetap menjadi Muhammadiyah walaupun Kampung Bopong tempat dia tinggal mayoritas menganut NU. Bahkan, menurut penuturan Murodi, jika berbeda hari raya antara Muhammadiyah dan NU, maka Syamsuddin memilih Shalat Idul Fitri atau Idul Adha di Kampung Klanan, masjid di kampung Asma'un, yang merupakan Masjid Muhammadiyah. Kiprah Syamsuddin dalam aktivitas Muhammadiyah sama seperti Sudiono dan Murodi yang cenderung teguh memegang keputusan tarjih.

Syamsuddin menikah dengan Lamuji, masih tetangga desa. Mereka berdua dibesarkan dalam keluarga yang sangat miskin, sehingga pada awal membangun rumah tangga, dipenuhi dengan gali lobang tutup lubang dalam rangka menutup hutang. Syamsuddin dan Lamuji dikaruniai tiga orang anak. Kesejahteraan mereka sedikit tertolong dengan kedua anaknya yang pergi ke luar negeri menjadi TKI.

Ketujuh, Sugiman yang lahir pada tahun 1950. Sugiman adalah satu-satunya anggota *Tim Sembilan* yang tidak menjalani *ngèngèr* di Tempurrejo. Sugiman mengenyam pendidikan formal hanya sampai pendidikan dasar di Grogol. Kemudian, ia menimba ilmu agama pada sore harinya di madrasah yang diasuh oleh Kiai Moh Mesir dan Kiai Moh Sidiq di Bopong. Ketika malam hari, Sugiman belajar agama pada Kiai Askiram. Sugiman memperoleh ilmu agama dengan napas yang berbeda. Di Bopong, ia menimba ilmu dengan tradisi NU, sedangkan pada Kiai Askiram bernapaskan Muhammadiyah. Akan tetapi, proses Sugiman menjadi kader Muhammadiyah tidak lepas dari peran Asma'un. Sugiman sangat mengidolakan Asma'un karena sosoknya yang berani dalam melawan agitasi dan provokasi dari komunis. Sebelum tahun 1965, Asma'un memang dikenal sebagai pemuda yang getol melawan pengaruh komunis di Grogol. Saat wawancara, Sugiman melihat Asma'un sangat gagah dengan baju loreng hasil pemberian temannya di Tempurrejo. Banyak orang yang takut apabila Asma'un sudah berbicara, apalagi jika sudah membubarkan acara-acara pertemuan yang diadakan simpatisan komunis di Grogol.³ Dari mengidolakan, menjadi dekat, lalu Sugiman diajak bergabung memajukan dakwah Muhammadiyah oleh Asma'un.

Sugiman terbilang sebagai sosok tokoh Muhammadiyah yang sabar dan tekun dalam berdakwah. Sampai saat ini, usianya menginjak 70 tahun, Sugiman masih terjadwal mengisi khutbah Jum'at di Masjid Muhammadiyah Grogol. Begitu cintanya dengan Muhammadiyah, tanah di depan rumahnya yang semula dijadikan halaman, sekarang dibangun sebuah Mushalla Muhammadiyah. Dana pembangunannya sebagian besar berasal dari tabungan hasil pertanian miliknya. Selain itu, juga dibantu oleh sumbangan tokoh-tokoh Muhammadiyah Grogol, sebagian lagi adalah hasil keliling Asma'un mengajukan proposal. Mushalla tersebut selain digunakan untuk shalat lima waktu, setiap sore juga digunakan untuk mengaji anak-anak dengan Sugiman sendiri sebagai pengajarnya, dibantu oleh anak dan istrinya.

³ Wawancara dengan Sugiman pada 12 Agustus 2019.

Sugiman dapat dibilang memiliki profesi yang berbeda dengan teman-teman lainnya yang menjadi PNS di kementerian agama. Sugiman istiqamah menekuni profesinya sebagai petani. Walaupun tidak memiliki tanah yang luas hasil warisan orang tuanya, tetapi cukup untuk memenuhi kebutuhan hidup keluarga. Kebetulan Sugiman tidak memiliki anak, tetapi mengambil (memungut) anak milik saudaranya untuk diasuh sejak kecil. Sugiman termasuk sosok yang gigih dan besar jasanya dalam mengembangkan Muhammadiyah di Grogol.

Tokoh *kedelapan* adalah Tulus Widodo. Lahir sekitar tahun 1950-an sebagai anak pertama dari keluarga berada. Tulus adalah sepupu dari Asma'un dan Askiram karena ibu dari Tulus adalah adik dari ayah Asma'un dan Askiram. Selain itu, Tulus sendiri merupakan kakak ipar dari Suparni dan Sudiono karena adik Tulus yang pertama dinikahi oleh Suparni dan yang kedua dinikahi oleh Sudiono. Selesai dari sekolah dan mondok di Tempurrejo, Tulus kemudian melanjutkan kuliah di Universitas Muhammadiyah Ponorogo (UM Ponorogo). Setamat kuliah, ia diangkat menjadi guru agama dan ditempatkan di Kalimantan. Sepulang dari Kalimantan, ia bergabung dengan teman-temannya untuk mengembangkan dakwah Muhammadiyah di Grogol.

Tulus adalah satu-satunya alumni Tempurrejo di Grogol yang langsung melanjutkan pendidikan ke jenjang sarjana. Ini semua tidak lepas dari kondisi perekonomian orang tuanya yang tergolong kaya dan tuan tanah, sehingga mampu membiayai pendidikan sampai tingkat sarjana. Bahkan saat di Tempurrejo, Tulus dan Dullah adalah dua orang dari Grogol yang sudah memiliki sepeda. Oleh karena memiliki keleluasaan ekonomi, pada awal pendirian Muhammadiyah dan merintis amal usaha, Tulus Widodo merupakan orang yang secara finansial paling banyak mengeluarkan dana, baik untuk konsumsi rapat, motornya digunakan untuk aktifitas dakwah, maupun konsumsi pengajian. Beberapa alat tulis dan buku pelajaran agama di masa awal berdirinya amal usaha pendidikan juga dibeli oleh Tulus Widodo.

Dalam terminologi Najib Burhani, Tulus tipikal Muhammadiyah Jawa (Burhani, 2019). Tulus sangat akomodatif dengan kesenian dan kebudayaan Jawa, seperti wayang, reog, dan kesenian lainnya. Akan tetapi, ia sangat anti dengan praktik-praktik yang mengiringinya, seperti minum-minuman keras, sesajen, kesurupan, dan perdukunan. Tokoh Muhammadiyah yang lain juga akomodatif dengan kesenian Jawa, tetapi dapat dibilang bahwa Tulus merupakan orang yang paling suka. Setiap ada pertunjukan, dapat dipastikan Tulus melihatnya, walaupun jauh dan harus berjalan kaki.

Tokoh *Tim Sembilan terakhir* adalah Imam Kurdi. Imam Kurdi adalah tokoh yang paling muda di antara *Tim Sembilan*. Ayah dan ibunya berasal dari Desa Nglumpang, Kecamatan Mlarak, sebelah timur Pondok Gontor. Kemudian, Imam Kurdi pindah ke Grogol karena mengikuti ibunya yang menikah lagi. Imam Kurdi *ngèngèr* di Tempurrejo, tepatnya di rumah tokoh Muhammadiyah dan salah satu pengajar yang bernama Ali Sukarno. Setelah selesai *ngèngèr*, ia pulang kampung, bekerja serabutan. Paling utama adalah mengerjakan sawah pemberian orang tuanya.

Saat pembentukan ranting Muhammadiyah Grogol, terjadi perdebatan panjang terkait siapa yang akan dijadikan ketua. Semua tokoh tidak ada yang bersedia. Karena paling muda, kemudian *Tim Sembilan* sepakat mendaulat Imam Kurdi menjadi Ketua PRM Grogol. Imam Kurdi adalah ketua pertama yang menjabat dari tahun 1988-1990. Pada tahun 1990, beliau menikah dengan perempuan tetangga saat *ngèngèr* di Tempurrejo dan menetap di Ngawi. Pilihan menetap di Tempurrejo adalah faktor ekonomi keluarga. Di Grogol, tidak ada peningkatan kesejahteraan. Sedangkan di Tempurrejo kebetulan mertua memiliki sawah dan ladang untuk digarap. Sampai saat ini, Imam Kurdi masih menjadi aktivis Muhammadiyah di Ngawi. Imam Kurdi dikaruniai dua orang anak.⁴ Saat buku ini ditulis, beberapa anggota *Tim Sembilan* sudah almarhum, yaitu Asma'un, Syamsuddin, dan Tulus Widodo.

⁴ Hasil wawancara dengan Sudiono dan Imam Kurdi.

C. Sejarah Berdirinya Ranting Muhammadiyah Desa Grogol

Ponorogo sejak abad 17 terkenal dengan pondok pesantren. Salah satunya adalah Pondok Tegalsari yang didirikan oleh Kiai Muhammad Besari. Kepemimpinan pondok dilanjutkan oleh keturunannya. Di antaranya adalah Kiai Hasan Besari, lalu Kiai Anom Besari. Akhir abad 18 merupakan masa kejayaan Pondok Tegalsari, saat dipimpin oleh Kiai Hasan Besari. Seiring berjalannya waktu kemudian mengalami kemunduran (Laffan, 2015; Latif, 2012). Beberapa santri Pondok Tegalsari adalah tiga orang bersaudara yang dikenal dengan Tri Murti: Ahmad Sahal, Zainudin Fanani, dan Ahmad Zarkasyi. Tiga orang bersaudara inilah yang kemudian mendirikan Pondok Modern Darussalam Gontor (Afifi & Zuharon, 2015; Tim Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI, 2018)

Sekitar tahun 1960-an, di Desa Grogol terdapat dua orang pemuda yang lulus dari Pondok Tegalsari dan juga alumni Pondok Darussalam Gontor. Dua orang itu adalah Kiai Askiram dan Kiai Moh Mesir. Kiai Moh Mesir telah dibahas sebelumnya, merupakan kakak dari Maskur. Sedangkan Askiram (atau) Kiram adalah kakak kandung dari Asma'un. Askiram dan Moh Mesir adalah teman sebaya dan masih terhitung kerabat. Rumah mereka hanya berbeda RT dan dipisahkan oleh hamparan sawah. Mereka sama-sama menjadi pemuka agama di lingkungannya. Walaupun sesama alumni Pondok Gontor, tetapi Askiram memilih jalan dakwah Muhammadiyah dan Moh Mesir menjadi tokoh penggerak NU.⁵

Kiai Moh Mesir sendiri merupakan putra tokoh masyarakat dan tergolong *priyayi* serta memiliki lahan yang luas. Sebagian pekarangan miliknya diwakafkan untuk dijadikan madrasah ibtidaiyah. Madrasah tersebut diberi nama Nurul Huda yang berafiliasi dengan lembaga pendidikan Ma'arif NU. Dalam perjalanannya, Kiai Moh Mesir kemudian menjadi guru agama di kementerian agama dan menjadi kepala sekolah di Madra-

⁵ Hasil wawancara dengan Suroso, dan Gotar (murid Almarhum Kiai Askiram) pada 13 Juni 2019.

sah Ibtidaiyah Nurul Huda sampai masa pensiun. Sedangkan Askiram adalah anak orang biasa yang sejak masih mondok di Gontor sudah yatim. Ayahnya yang bernama Romli meninggal mendadak karena sakit. Askiram kemudian berprofesi sebagai petani dengan menggarap sawah warisan orang tuanya yang hanya cukup untuk menghidupi keluarganya.

Tanah di samping rumah Askiram adalah milik pamannya yang tidak menikah. Atas kesepakatan keluarga, sebagian tanah tersebut diwakafkan dan kemudian didirikan mushalla yang diberi nama Atholabi. Nama itu sesuai dengan nama pemilik tanah yang bernama Tholabi. Di mushalla kecil dan sederhana itu, sekitar tahun 1955, Askiram mulai mengajar mengaji kepada anak-anak muda tetangganya. Tidak banyak muridnya, hanya sekitar 20-an. Namun, kegiatan itu menghidupkan dan menyemarakkan musholla kecil itu. Mereka mengaji setelah shalat Maghrib dan setelah Subuh. Di samping mengaji, di sana juga diajarkan paham keagamaan menurut Muhammadiyah.



Gambar 8.

Masjid Atholabi Hasil Renovasi Tahun 2010 yang Bersebelahan dengan Rumah Askiram atau Kiai Askiram. Rumah Kiai Askiram Direnovasi oleh Anaknya. Sedangkan Rumah Aslinya Masih Ada Sampai Sekarang (Tidak Terlihat Jelas).

Kiai Askiram termasuk sosok yang pendiam dan tidak menonjol di Desa Grogol. Melihat semangat kakaknya yang begitu tekun dan sabar dalam mengajar mengaji dan mendidik agama, Asma'un bersama teman-temannya sepulang dari *ngèngèr* di Tempurrejo berinisiatif untuk mendi-

rikan ranting Muhammadiyah. Setelah diskusi panjang dengan kakaknya, Kiai Askiram, usaha tersebut disetujui. Selain itu, mereka juga memperoleh dorongan dari Juwahir, Kiai Moh Sidiq, Kiai Maskur, dan Mahmud Suyuti. Akhirnya, dibentuklah *Tim Sembilan*. Penamaan *Tim Sembilan* merupakan hasil kesepakatan mereka yang terinspirasi oleh wali di tanah Jawa yang berjumlah sembilan orang, yang lebih familiar dengan nama Wali Sanga. Proses pendirian ranting ini dimulai sekitar tahun 1985-an. Ranting Muhammadiyah Grogol bergabung dengan Cabang Kecamatan Sambit karena Cabang Muhammadiyah Kecamatan Sawoo belum berdiri. Jadi, Muhammadiyah paling awal berdiri di Kecamatan Sawoo, Kabupaten Ponorogo, adalah Muhammadiyah Ranting Desa Grogol.⁶

Proses pendirian Ranting Muhammadiyah Grogol tersebut didampingi oleh Kiai Mahmud Suyuti dan dosen UM Ponorogo yang bernama Ngodin. Mahmud Suyuti merupakan tokoh Muhammadiyah Jawa Timur dan pernah menjabat Kepala Kanwil Kemenag Jawa Timur yang kebetulan berasal dari Ponorogo. Sedangkan Ngodin adalah Pimpinan Cabang Muhammadiyah di Sambit, yang secara struktural bertanggung jawab atas didirikannya Ranting Muhammadiyah Grogol. Setelah beberapa kali mengadakan musyawarah dan diskusi, kemudian disepakati Imam Kurdi sebagai ketua yang menjabat tahun 1988-1990. Struktur Ranting Muhammadiyah Grogol saat itu adalah Imam Kurdi sebagai ketua, Asma'un sebagai wakil ketua, Sudiono sebagai sekretaris, Murodi sebagai bendahara, Masrah sebagai seksi dakwah, dan Karyono sebagai seksi pendidikan.⁷

Tahun 1990, Imam Kurdi menikah dan menetap di Ngawi. Kepemimpinan dilanjutkan oleh Suparni yang menjabat sebagai ketua dari tahun 1990-2015. Ketua Ranting Muhammadiyah Grogol selanjutnya dijabat oleh Sarmadi 2015-2016, dan mulai tahun 2016-sekarang dijabat oleh Jemani. Program awalnya adalah pengajian bulanan dan arisan

⁶ Hasil wawancara dengan Tsalis Rifai, anak Asma'un dan juga keponakan Kiai Askiram pada 23 Juni 2019.

⁷ Hasil wawancara dengan Imam Kurdi pada 2 Juli 2022.

yang dilakukan secara bergilir dari rumah ke rumah dari *Tim Sembilan*. Selain rapat, setelah pengajian bulanan, mereka berdiskusi dan memikirkan untuk mengader anak-anak muda di Grogol. Mereka melihat potensi anak didik Kiai Askiram dan kakak atau adik mereka untuk digembleng sebagai kader Muhammadiyah. Tuan rumah pengajian selain *Tim Sembilan* juga ditambah alumni *ngèngèr* dari Tempurrejo yang lain, seperti Imron, Jirem, dan Masrah.⁸

Hasil kaderisasi mereka kemudian memunculkan tokoh-tokoh muda dan baru di Muhammadiyah Grogol. Di antaranya adalah Sugiman (yang menjadi *Tim Sembilan*), Boniran, Suroso, Kardiono, Wahid Sukron, Akhmad Muslih, Meseno, Miswan, Bonari, Boniran, Maruto, Katiran, serta Sarmadi dan Jemani (keduanya adalah adik Sudiono). Sebagian besar dari mereka adalah anak didik Kiai Askiram. Setelah selesai belajar agama di Mushalla Atholabi dan selesai sekolah menengah, rata-rata mereka melanjutkan di UM Ponorogo. Mereka secara bergiliran dijadwal mengisi khutbah di Mushalla dan Masjid Muhammadiyah di Grogol. Selain itu, setiap bulan Ramadhan, mereka juga dijadwal oleh ranting Muhammadiyah untuk mengisi ceramah setelah shalat tarawih.⁹

Selain kader Muhammadiyah, muncul juga kader Aisyiyah. Di antaranya adalah Kuswartini (istri Asma'un), Jemini (istri Suparni), Sumarmi (istri Marwanto), Fatimah, Hartatik (istri Jirem), Bu Sri (istri Murodi), Bu Wur (istri Meseno), Lamuji (istri Samsudin), Misrati (istri Sugiman), dan istri kepala dukuh, Pak Syamsi. Selain itu, ada juga generasi yang lebih muda, antara lain Suswati, Ayu, dan Vini Murtiah. Awalnya, mereka hanya mengikuti kegiatan Muhammadiyah karena secara struktural belum ada pimpinan Aisyiyah. Secara struktural, pimpinan ranting Aisyiyah baru ada setelah tahun 2000, yang diketuai oleh Bu Fatimah, dengan Bu Sri sebagai sekretaris dan Bu Kuswartini sebagai bendahara.¹⁰

⁸ Wawancara dengan Imam Kurdi.

⁹ Wawancara dengan Yazid Fanani.

¹⁰ Wawancara dengan Kuswartini.

Proses kaderisasi mereka tempuh dengan berbagai jalur. Suroso dan Sugiman adalah murid Kiai Askiram. Jemani dan Sarmadi dikader oleh kakaknya yang bernama Sudiono. Wakhid Sukron dan Miseno dikader oleh Mahmud Suyuti karena mereka berdua diterima sebagai PNS guru agama kemenag. Ahmad Muslih menjadi aktivis Muhammadiyah karena menjadi dosen Unmuh Ponorogo. Katiran menjadi Muhammadiyah karena pernah *ngèngèr* di rumah Mahmud Suyuti. Maruto menjadi Muhammadiyah karena diterima PNS guru Bahasa Inggris di SMP Muhammadiyah Jetis. Bonari dikader oleh temannya, yaitu Asma'un dan Suparni. Boniran mengikuti jejak adiknya, Suparni, menjadi Muhammadiyah. Miseso dan Miswan menjadi Muhammadiyah karena dekat dengan Asma'un. Sedangkan kader dan aktivis Muhammadiyah Grogol generasi saat ini adalah Fiki, Arif Wahyudi, Sugiono, Sugianto, Imam Muklis, A'wanul Walid, Yasir Al-Khoiri, Agus, Parno, Irvan, Bonarin, Jono, Saroh, dan Imam Haryadi.¹¹

Pimpinan Muhammadiyah Grogol yang dulu *ngèngèr*, saat mereka telah merasa mapan secara ekonomi, juga melakukan hal yang sama, tetapi berbeda posisi. Sebagian dari mereka menjadi induk semang. Hal itu terjadi sekitar awal tahun 1990-an. Suparni, Marwanto, Sudiono, Bu Fatimah, dan Sugiman menjadi orang tua asuh bagi sebagian anak-anak yang berasal dari desa pelosok di Kecamatan Sawoo, seperti Desa Sriti, Tumpuk, Tumpak Pelem, dan Pangkal. Mereka menjadi induk semang bukan semata untuk membantu pekerjaan rumah tangga mereka, tetapi lebih pada mencari murid untuk disekolahkan di MTs. Muhammadiyah yang baru mereka dirikan. Mendirikan sekolah baru di desa ternyata sangat sulit mencari murid, apalagi di Desa Grogol telah ada SMP Ma'arif. Selain itu, untuk membantu anak-anak yang terancam putus sekolah jika tidak *ngèngèr* pada tokoh Muhammadiyah di Grogol. Persoalan mendirikan amal usaha Muhammadiyah sedikit demi sedikit telah teratasi, tetapi

¹¹ Hasil wawancara dengan Tsalis Rifai, anak Asma'un dan juga keponakan Kiai Askiram pada 23 Juni 2019.

kemudian muncul persoalan bagaimana mencari murid dan menghidupinya.¹²

Di era kepemimpinan Imam Kurdi, Ranting Muhammadiyah Grogol telah memperoleh amanah sembilan tanah wakaf. Seperti tanah wakaf dari Pak Boniran yang kemudian didirikan MTs. Muhammadiyah dan masjid, tanah wakaf Pak Miseno yang didirikan mushalla, tanah wakaf di Kalisobo yang didirikan TK ABA, serta tanah wakaf milik Kepala Dusun Mijil bernama Syamsi yang kemudian juga didirikan mushalla.¹³ Semenjak berdiri tahun 1988, Ranting Muhammadiyah Grogol tidak memiliki kantor atau sekretariat. Rapat biasanya dilakukan bergiliran ke rumah-rumah *Tim Sembilan*. Sampai didirikannya MTs. Muhammadiyah 10 Grogol tahun 1991, barulah ranting Muhammadiyah Grogol memiliki sekretariat atau kantor yang menjadi satu dengan kompleks MTs. Muhammadiyah.



Gambar 9.
Penampilan Kesenian Tari Saat Purna Siswa.

Saat mendirikan ranting Muhammadiyah, Tulus Widodo menyampaikan usulan jika dakwah Muhammadiyah difokuskan di area Pasar Grogol ke selatan karena daerah Pasar Grogol ke utara telah berkembang dakwah NU. Apalagi NU diprakarsai oleh Kiai Moh Mesir yang masih tergolong famili sekaligus senior mereka. Hal ini dilakukan untuk menja-

¹² Wawancara dengan Marwanto dan Suparni.

¹³ Wawancara dengan Imam Kurdi.

ga toleransi dan stabilitas sosial masyarakat. Ternyata harapan ini terwujud, sampai saat ini demografi masyarakat sebelah utara Pasar Grogol adalah penganut fanatik NU dan pasar Grogol ke selatan adalah penganut fanatik Muhammadiyah.¹⁴

Seiring berjalannya waktu, dengan penuh ketekunan dan kesabaran para tokoh Muhammadiyah Grogol yang diawali oleh *Tim Sembilan*, berkembanglah dakwah Muhammadiyah. Banyak jamaah dan para simpatisan. Bahkan, setiap generasi selalu lahir kader-kader Muhammadiyah, seperti Jemani yang sekarang menjabat Ketua Ranting Muhammadiyah Grogol adalah adik Sudiono. Selain itu, ada juga Yazid Fanani yang merupakan anak Asma'un adalah komandan Kokam Ponorogo, serta Haryadi, pendatang dari Sumatera yang memotori pendirian Swalayan Surya. Termasuk guru-guru TK ABA dan MTs. Muhammadiyah merupakan para kader hasil didikan para perintis Muhammadiyah Grogol.



Gambar 10.
TK ABA Kalisobo, Desa Grogol.

Amal usaha Muhammadiyah yang ada di Desa Grogol, antara lain lima buah masjid, yaitu Masjid Atholabi di Klanan utara, Masjid Abdurrahman Adakhil, Masjid Bogoran Al-Muhawis, Masjid Sholeh Dusun Mijil, dan Masjid Klanan Kidul. Adapun jumlah mushalla ada tujuh, yaitu mushalla keluarga Suparni, keluarga Sugiman, mushalla keluarga Bo-

¹⁴ Hasil wawancara dengan Munajat pada 25 Juni 2019.

niran, mushalla keluarga Suwito, mushalla Al-Kausar Dusun Klanan Tengah, Mushalla Mbah Lancur Dusun Mijil, Mushalla Kulon Pasar Grogol. Ada juga amal usaha yang bergerak di bidang pendidikan, yaitu tiga TK, antara lain TK ABA 1 di Dusun Kalisobo, TK ABA 2 di Dusun Mijil, dan TK ABA 3 di Dusun Mingging. Selain itu, ada MTs. Muhammadiyah 10 dengan jumlah murid total 56.¹⁵



MTs MUHAMMADIYAH 10

PONOROGO

Menerima Pendaftaran Peserta Didik Baru Tahun 2013 - 2014

VISI
Menjadi Sekolah yang Maju, Favorit, dan Dapat Bermanfaat Bagi Agama, Nusra, dan Bangsa

MISI

1. Mencetak kader-kader bangsa yang beriman, berilmu, dan berakhlak mulia serta mampu mengkaji, meneliti, dan mengamalkan ajaran Islam sesuai dengan Al-Qur'an dan Hadits.
2. Mendorong terciptanya sumber daya manusia yang terampil, berwawasan luas dalam ilmu agama maupun pengetahuan umum.
3. Meningkatkan kualitas ketrampilan siswa sehingga mampu dalam berorganisasi, serta terampil dalam menggunakan peralatan teknologi informatika (komputer), dakwah, Pramuka, dan kegiatan Ekstra di MT s Muhammadiyah 10 Ponorogo.

KEUNGULUAN

1. Juara 1 POSDA
2. Juara I, II Lomba Cirosh dan Pidato Se-Kec. Sawoo
3. Kepanduan HW (Hibai Wathon)
4. Pendidik yang Profesional

KEGIATAN EKSTRA KULIKULER

1. Komputer
2. Tata Boga
3. Sendratari
4. Elektronika
5. Robotika
6. Broadcaster (Penyiaran)
7. Muhadoroh (Pidato)

FAKULTAS

1. Gratis Dina Stel Seragam Sekolah
2. Bea Siswa Bagi yang Berprestasi
3. Lab. Komputer (Free Internet)
4. Lab. Broadcaster (Studio Radio Baskara Mandala FM)
5. Lab. Elektronika dan Robotika
6. Studio Music
7. Free Hotspot Area

PERSYARATAN

1. Telah Lulus SD/MI atau yang Sederajat
2. Mengisi Formulir Pendaftaran
3. Menyerahkan foto copy STU yang dilegalisir 2 lembar
4. Pas Foto 3x4 sebanyak 4 lembar
5. Fotocopy Ijazah 4 lembar dan Ijazah Asli
6. Semua persyaratan dimasukkan dalam stopmap :
 - Merah untuk Putra
 - Hijau untuk Putri

TEMPAT PENDAFTARAN

- Gedung Kembar MT s Muhammadiyah 10
Jl. Melati No. 68 Grogol, Sawoo
- Imam Muklis, S.Ag : 085 234 555 374
- Yazid Fanani, S.Pd : 085 233 655 984

WAKTU PENDAFTARAN

- Gelombang I : 20 Juni 2013 - 15 Juli 2013
- Gelombang II : 16 Juli 2013 - 30 Juli 2013
- Pukul 08.00 - 12.00 WIB



Sekretariat Pendaftaran :
Gedung MT s Muhammadiyah 10 Ponorogo
Jl. Melati No. 68 Grogol, Sawoo, Ponorogo



Gambar 11.

Brosur Penerimaan Siswa Baru MTs Muhammadiyah 10 Grogol.

¹⁵ Hasil wawancara dengan Yazid Fanani 20 Juli 2019.

164

Buku ini tidak diperjualbelikan



PARADIGMA ISLAM AUTENTIK A LA MUHAMMADIYAH GROGOL

Sekitar tahun 1940 di sebuah dusun Klanan, desa Grogol lahir seorang perempuan. Namanya siti Kapsah. Dia adalah kakak Asma'un dan adik Askiram. Pendidikan hanya diselesaikan sampai sekolah rakyat oleh Kapsah. Kemudian nyantri kalong dikampungnya, Bopong yang di asuh oleh Kiai Harun, Kiai Sidik dan juga belajar pada kakaknya, Askiram. Sekitar tahun 1958 menikah dengan Suhadi. Seorang alumni pondok pesantren tradisional. Asalnya kecamatan Sumoroto, Ponorogo.

Suhadi sendiri merupakan seorang pemuda yang berasal dari keluarga sangat sederhana. Selama menempuh pendidikan pondok pesantren jarang diberi bekal uang saku oleh orang tuannya. Hanya sekandi tepung ketela yang akan dimasak menjadi nasi tiwul untuk enam bulan. Tidak jarang Suhadi harus menahan lapar. Namun lebih sering di beri makan oleh kiainya sebagai imbalan membantu pekerjaan rumah tangga.

Setelah menikah, Kapsah diajak ke Sumoroto untuk ikut suaminya. Namun kesejahteraan tidak kunjung datang. Sehingga Asma'un dan Askiram berinisiatif untuk meminta Suhadi agar hidup di Grogol. Kebetulan di sana ada dua petak sawah yang bisa dikerjakan Suhadi dan juga sebuah tanah pekarangan yang bisa dibangun rumah. Tanah itu adalah hasil warisan orang tua mereka.

Perlahan-lahan Suhadi mengumpulkan hasil panen untuk membuat rumah. Sekitar tahun 1970 akhirnya rumah itu berdiri dengan tembok berasal dari anyaman bambu dan berlantai tanah. Dari pernikahan Suhadi dan Kapsah dikaruniai tiga orang anak. Pertama Umi yang kemudian menjadi guru dan diterima PNS. Anak ke dua bernama Udah yang pernah bekerja selama 10 tahun di Arab Saudi sebagai TKI. Anak terakhir bernama Rosidin yang juga pernah menjadi TKI di perkebunan kelapa sawit di Malaysia dan Brunei. Ketiga anak Kapsah semuanya lulus pendidikan setingkat SMA. Hanya Umi yang melanjutkan sekolah sarjana setelah diterima PNS, karena tuntutan pekerjaan.

Sekitar tahun 1970-1990 Kapsah bekerja di rumah Kiai Moh Mesir sebagai pembantu rumah tangga. Pekerjaan utamanya adalah memasak, mencuci baju dan piring, kemudian belanja ke pasar dan juga mengolah gula kelapa. Nyaris pekerjaan itu dia jalani selepas subuh dan setelah asar atau magrib baru selesai. Selain itu dia juga harus membantu mengasuh anak kiai Moh Mesir yang jumlahnya ada sembilan anak. Selama bekerja menjadi pembantu rumah tangga di rumah kiai Moh Mesir, Kapsah tidak mendapatkan gaji. Namun biasanya diberi beras, gula jawa atau sayur mayur. Itu semua dilakukan demi menyambung hidup.

Nyaris tidak ada makanan enak dikeluarga itu, kecuali saat ada tetangga mempunyai hajatan. Bahkan sampai memiliki cucu, rumah mereka tidak pernah direnovasi. Tetap dengan dinding anyaman bambu dan lantai tanah. Apalagi ketika anak-anak Kiai Moh Mesir sudah dewasa dan produksi gula kelapa di Grogol merosot, Kapsah keluar dari pekerjaan sebagai pembantu rumah tangga, tidak jarang harus berhutang sana-sini untuk mencukupi kebutuhan. Bahkan harus berhutang ke berbagai rente-

nir. Untungnya, Udah yang bekerja di Arab Saudi sering mengirim uang. Sehingga utang tersebut dapat dilunasi.

Akan tetapi, dengan berbagai keterbatasan ekonomi, tidak menyurutkan Suhadi untuk berjuang dengan mengajar ngaji anak-anak disekitar rumahnya. Suhadi menjadi imam sholat subuh di masjid Attholabi dan juga dapat giliran khutbah Jum'at. Kapsah juga begitu, tidak pernah meninggalkan sholat jama'ah lima waktu di masjid. Para tetangga, menilai Suhadi dan Kapsah adalah sosok orang yang baik. Mereka tidak pernah mendengar Suhadi dan Kapsah mengguncing, menjelekan orang lain, menipu atau mencuri walaupun dalam keadaan ekonomi yang sangat memprihatinkan. Tidak pernah pula keluarga itu berselisih dengan orang lain.

Namun, di sisi lain, Suhadi termasuk orang yang keras dalam mendidik anak-anaknya. Pergaulan anaknya dibatasi, mengingat saat tahun 1980an, Desa Grogol masih penuh dengan kemaksiatan, sehingga, hal itu menjadikan anak ketiga mereka, Rosidin, menjadi pemalu dan cenderung minder. Ujungnya, selepas pulang menjadi TKI di Brunei, Rosidin menjadi kesepian dan suka merenung, akhirnya stress. Rosidin suka bicara sendiri, berjalan jauh tanpa arah, tatapannya kosong, sehingga Suhadi dan keluarganya memasung kakinya. Setelah berobat di rumah sakit jiwa, kondisinya mulai membaik. Namun, sikap minder tidak pernah hilang sampai saat ini. Rosidin masih membatasi diri untuk bergaul dan bersosialisasi dengan tetangga dan masyarakat sekitar. Saat ini usiannya mencapai 48 tahun, tetapi belum ada perempuan yang bersedia menemani hidupnya. Kehidupan keluarga Kapsah dan Suhadi sungguh jauh dari kesejahteraan dan kebahagiaan. Para tetangga sampai heran, orang yang kuat dan istiqamah dalam beribadah, ikhlas menjalani hidup, dan sangat baik dengan tetangga, tetapi susah dalam hidupnya. Mereka kemudian berkesimpulan bahwa kebahagiaan keluarga mereka adalah di surga nanti.

Beberapa penelitian mengungkapkan bahwa masyarakat Indonesia, khususnya Jawa, melihat agama sebagai hal yang sangat penting. Seperti ilustrasi keluarga Kapsah dan Suhadi di atas. Realita ini membuat Indonesia

masuk kategori negara dengan tingkat persepsi religiusitas yang tinggi. Anehnya, dengan persepsi tersebut, Indonesia termasuk negara yang memiliki indeks korupsi yang tinggi. Selain itu, Indonesia juga memiliki tingkat ujaran kebencian yang tinggi di media sosial. Apalagi jika melihat ketertiban umum, Indonesia juga jauh dibanding dengan negara-negara lain. Anehnya lagi, negara-negara dengan persepsi religiusitas yang rendah, memiliki tingkat koruptif yang rendah serta tingkat ketertiban sosial yang tinggi. Tentu ini memperlihatkan bahwa ada yang salah dalam memaknai agama. Gejala seperti ini tidak hanya terjadi di Indonesia, melainkan juga di negara-negara Timur Tengah yang juga mayoritas adalah penganut Islam (Ali, n.d.; Esack, 2005; Kuru, 2021).

Sebuah ungkapan yang terkenal di kalangan Muslim mengatakan bahwa nilai-nilai agama Islam telah tertutup oleh perilaku penganut. Ini sejalan dengan kritik yang disampaikan Friederich Nietzsche. Menurutnya, “Tuhan telah mati”. Ungkapan ini membuat banyak orang menilai bahwa Nietzsche adalah seorang ateis. Akan tetapi, dalam pengantar buku *Sabda Zarathustra* yang disampaikan oleh Elizabeth Förster, itu adalah sebuah kritik yang disampaikan untuk para penganut agama di Eropa. Frase “Tuhan telah mati” bukan pandangan yang menegasikan eksistensi sesuatu yang transenden. Melainkan, sesuatu yang transenden tersebut “dianggap” telah mengalami kematian karena tidak mampu mengontrol sepak terjang perilaku manusia di dunia yang telah membuat kerusakan, bersikap serakah, arogan, dan memuja *ego* untuk kepentingan pribadi. Inilah yang dilihat oleh Nietzsche. Artinya, eksistensi agama atau sesuatu yang transenden tersebut sebenarnya ada dalam pandangan tokoh yang “dianggap” ateis tersebut (Förster-Nietzsche, 1882).

Fenomena yang terjadi di dunia Islam pasca abad pertengahan dan kegelisahan Nietzsche dengan melihat perilaku keagamaan di Eropa adalah sama. Agama ada untuk membuat keteraturan dalam tatanan umat manusia, sehingga agama memiliki posisi sentral. Tentu dalam buku ini tidak akan mengulas panjang lebar mengenai tingkat religiusitas dan hubungannya dengan tatanan sosial. Akan tetapi, masyarakat Jawa, sejak Is-

lam masuk sampai saat ini, memosisikan agama sebagai sesuatu yang sakral, transenden, dan penting, sehingga mereka rela mengorbankan apa saja demi agama.

Muhammadiyah, sebagaimana dalam lagu “Sang Surya”, telah menyampaikan dengan jelas bahwa *Islam adalah agamaku dan Muhammadiyah gerakanku*. Artinya, Muhammadiyah hadir tidak dapat dilepaskan dari ruh keagamaan karena Muhammadiyah telah menisbatkan diri sebagai sebuah gerakan untuk menyemai dakwah agama. Hal ini yang menggiring banyak orang teguh dalam menjalankan dakwah Muhammadiyah. Hal itu tentu saja tidak dapat dipisahkan dari eksistensi dahwah Islam. Ibarat sekeping mata uang, tidak dapat hanya memiliki satu sisi. Suatu hal yang tidak dapat dipisahkan bahwa dakwah Muhammadiyah adalah dakwah Islam.

Hamka melihat bahwa Muhammadiyah didirikan karena keprihatinan KH Ahmad Dahlan tentang tiga hal, yaitu kerusakan dalam pemahaman agama, kemiskinan yang mendera masyarakat di bawah jajahan Belanda, dan pendidikan yang masih sangat memprihatinkan (Hamka, 1952). Soekarno tergugah karena melihat kemiskinan dan kebodohan masyarakat yang mengakibatkan mereka tidak memiliki kepercayaan diri. Dalam buku *Indonesia Menggugat* –pledoi Soekarno dalam pengadilan– menyebut bahwa masyarakat Indonesia memiliki penyakit *inlander* (Soekarno, n.d.). Hal ini membuat Soekarno bersedia menjadi ketua Bidang Pendidikan Muhammadiyah saat menjalani pengasingan di Bengkulu. Bahkan, Soekarno juga menjadi guru bagi anak-anak Bengkulu, di mana salah satu muridnya kemudian menjadi istrinya, yaitu Fatmawati. Sekarang, banyak yang mengatakan bahwa Muhammadiyah adalah organisasi keagamaan terkaya di dunia. Ada juga yang mengatakan bahwa Muhammadiyah adalah ormas yang diberkati. Bahkan Robert Hefner, antropolog dari Boston University, mengatakan bahwa Muhamadiyah adalah organisasi keagamaan paling sukses di dunia.

Presiden Jokowi juga berkali-kali dibuat kagum dan *mlongo*. Setiap kali Jokowi diundang ke acara Muhammadiyah, sering diiringi dengan

acara peresmian atau peletakan batu pertama pembangunan. Misalnya, peresmian Pondok Mualimin Muhammadiyah Yogyakarta, peletakan batu pertama Museum Muhammadiyah di kompleks UAD Yogyakarta, peresmian Masjid Universitas Muhammadiyah Lamongan. Presiden Jokowi sampai tidak habis pikir, dari mana uang 300 milyar untuk membangun kampus dan Museum Muhammadiyah karena dirinya merasa tidak dimintai proposal. Memang, Muhammadiyah sedapat mungkin tidak meminta bantuan pemerintah dalam membangun amal usaha apa pun. Hal ini dilakukan karena bantuan pemerintah adalah uang dari pajak rakyat yang berfungsi untuk meningkatkan kesejahteraan dan meningkatkan taraf pendidikan. Pemerintah sudah pusing mengelola anggaran negara yang terus meningkat (termasuk meningkatnya jumlah hutang negara). Akan tetapi, jika pemerintah berkenan membantu, maka amanah tersebut akan dijalankan dengan sebaik-baiknya. Muhammadiyah ingin berbeda dengan organisasi lain yang sering membebani negara dengan berbagai permintaan fasilitas, seperti membangun universitas, membangun pesantren, dan lain-lain, mondar-mandir mengetuk pintu istana untuk mengajukan proposal, bahkan terang-terangan meminta jabatan menteri, atau menagih janji bantuan ekonomi. Sedapat mungkin, Muhammadiyah mandiri dan memberdayakan potensi umat. Dengan begitu, rasa memiliki juga akan semakin kuat mengakar dalam diri warga Muhammadiyah. Dengan begitu pula insyaallah akan barokah.

Faktanya, Muhammadiyah memang memiliki madrasah/sekolah sebanyak 7.631, 174 Universitas, 475 Rumah Sakit, 318 panti asuhan, 54 panti jompo, dan 82 tempat rehabilitasi cacat. Dalam bidang ekonomi, Muhammadiyah memiliki lebih dari 1.000 minimarket, ratusan BMT atau lembaga perbankan. Selain itu, Muhammadiyah juga mengelola lebih dari 11.000 masjid dan mushalla. Sampai-sampai ada yang mengkritik bahwa Muhammadiyah sudah seperti gajah terkena beri-beri karena terlalu gemuk dengan amal usaha. Atau, sesuai kata sesepuh Muhammadiyah, Sudibyo Markus, Muhammadiyah bukan lagi gerakan tajdid, melainkan gerakan amal usaha. Namun, tidak apa-apa, sudut pandang

tiap orang juga berbeda-beda. Di sisi lain, jangan-jangan ada benarnya, itu semua didirikan oleh para aktivis Muhammadiyah yang dilandasi oleh spirit perjuangan KH Ahmad Dahlan. KH Ahmad Dahlan pernah berpesan yang sering dijadikan acuan maupun sering diulang-ulang untuk mengingatkan warga Persyarikatan, “Hidup-hidupilah Muhammadiyah, jangan mencari hidup di Muhammadiyah.” Jangan-jangan, itu implikasi dari sikap sederhana, sahaja, dermawan, kerja keras, dan hemat para aktivisnya.

Berdasarkan kondisi di lapangan, memang fakta itu tidak perlu dibantah. Bantah-membantah terkait data amal sosial tentu tidak menarik dan tidak *elok*. Kecuali, jika amal usaha tersebut merugikan masyarakat, menggelapkan donasi, atau menyelewengkan, misalnya. Selain itu, data tentang AUM juga tidak untuk klaim gagah-gagahan atau kaya-kayaan. Akan tetapi, sistem dan manajemen organisasi Muhammadiyah memang mengharuskan memiliki data yang akurat. Begitu juga tentang banyaknya jumlah AUM. Mungkin, ada benarnya bahwa wasiat sang pendiri, Ahmad Dahlan, itu benar-benar diresapi dan dipraktikkan di Muhammadiyah akar rumput karena, saat ini, selalu saja ada informasi di media sosial kalangan aktivis Muhammadiyah tentang pendirian amal usaha baru dan penggalangan dana.

“Mungkin” benar di akar rumput spirit perjuangan, pengorbanan, dan keikhlasan dipraktikkan. Namun, perlu ditelaah dan dicermati kembali, apa memang benar hal itu juga terjadi pada kelompok elitnya? Jangan-jangan benar yang ditulis Hajriyanto Tohari bahwa kesahajaan itu dulu. Sekarang juga masih, tapi? (tanda tanya) (Tohari, 2021). Jika ada sebagian yang bergeser, maka perlu untuk saling *watawa shaubil haq*, *watawa shaubil shabr* (KRH. Hadjid, 2018). Oleh karena itu, penting untuk melihat sesuatu yang kadang tersembunyi, disembunyikan, atau masih tertutup tabir suci agar dapat saling mengoreksi.

A. Agama dalam Pandangan “Kaum Alit”

Sejak hadir, Islam Jawa merupakan satu kesatuan dalam kebudayaan karena Islam telah bersintesa dengan tradisi yang ada dalam masyarakat sebelum kekalahan kelompok birokrat dan aristokrat kerajaan Jawa, yang ditandai dengan kekalahan Pangeran Diponegoro dalam Perang Jawa. Islam Nusantara yang murni saat itu, ditengarai belum terkotak-kotak dengan ciri sufisme dan mistik. Akan tetapi, menurut Clifford Geertz, adanya sosio-politik dan strategi *divide et impera*, kolonialisme membagi Islam Nusantara menjadi kelompok *santri*, *priyayi*, dan *abangan*.

Mengingat besarnya nama Clifford Geertz sebagai pencetus tiga dikotomi masyarakat Jawa tersebut, sepertinya ada pemaksaan terhadap klasifikasi di atas. Seolah masyarakat Jawa, bahkan Indonesia, tidak memiliki klasifikasi lain: semua masuk dalam ketiga kelompok *santri*, *Priyayi*, dan *abangan*. Kelompok santri diidentikkan dengan kalangan Islam Jawa yang terdidik di dunia pesantren, ini lebih dekat dengan kelompok *nahdliyin*. *Priyayi* sering diidentikkan dengan Muhammadiyah. Sedangkan *abangan* merupakan varian Islam kejawen, Islam KTP, dan kelompok nasionalis, maupun Islam sosialis. Kelompok terakhir ini sangat erat dengan praktik mistik, sinkretik, takhayul, dan segala sesuatu yang berhubungan dengan tradisi leluhur. Pertanyaannya, apakah tidak ada golongan *priyayi* yang juga memiliki unsur santri? Begitu juga apakah kelompok *priyayi* tidak ada yang memiliki unsur *abangan*? Padahal jika dicermati, ada kelompok “*kawula alit*” di masing-masing kategorisasi yang dibuat oleh Geertz itu. *Kawula alit* atau *kaum alit* adalah kelompok Islam pinggiran, baik itu dari golongan *santri*, *priyayi*, maupun *abangan*.

Agama adalah jalan hidup, penunjuk menuju keselamatan, ketenangan, dan kebahagiaan (Amstrong, 2002; Davie, 2007; Weber, 1992). Definisi ini memunculkan keyakinan bahwa agama harus *diugemi*, *diuri-uri* agar hidup dan semarak, sehingga *urip iku urup* (hidup itu terasa geliat peradabannya). Dalam pandangan *kaum alit* Jawa, ada istilah “*begja*” dalam hidup. *Begja* secara sederhana dapat dimaknai sebagai keberuntungan. Secara spesifik, ini merupakan kejadian tidak sengaja yang membuat

manusia merasakan kehadiran Tuhan itu nyata. Misalnya, ketika terjatuh, kecelakaan, atau mengalami musibah, tetapi tidak sampai mati, tidak sampai ludes semua harta, dan lain sebagainya. Atau, di jalan tiba-tiba menemukan uang. Dapat juga ketika dalam kondisi susah, tetapi tanpa diduga ada orang datang menolong. Itu adalah kejadian di luar nalar dan di luar jangkauan manusia. Diyakini, pada kondisi seperti inilah berarti hadirnya sesuatu yang transenden dan “campur tangan” terhadap perilaku manusia. Kejadian-kejadian seperti ini membuktikan, dalam pemahaman Islam bersumber dari Al-Qur’an, bahwa Allah akan memberi rizki dari jalan yang tidak disangka-sangka. Atau, dapat pula dimaknai bahwa Tuhan akan memberi pertolongan kepada siapa pun dari jalan yang tidak mereka duga.

Begja berdasar pemaknaan kelompok *alit abangan* adalah keberuntungan yang diberikan Tuhan atau sesuatu yang transenden. Akan tetapi, bagi *kaum alit abangan* yang telah tercerahkan masih ada lanjutannya. Dalam istilah Jawa populer, “*Sabegja-begjaning wong kang lali, isih begja wong kang eling lan waspada.*” Terminologi *begja* atau beruntung sangat mungkin dialami oleh siapa pun, termasuk orang yang tidak berhati-hati dan orang yang lupa. Lupa siapa dirinya dan lupa dari siapa ia berasal, yaitu Tuhan semesta alam, serta lupa tentang eksistensi, tujuan, dan makna hidup (Al-Ghazali, 2015). Atau, dalam istilah Jawa, biasa disebut dengan “*sangkan paraning dumadi*”. Dapat dikatakan bahwa keberuntungan juga sangat mungkin menghinggap orang yang secara akidah menyimpang maupun sering melanggar syariat Tuhan. Misalnya, orang yang bermain judi dan menang dianggap memperoleh keberuntungan. Namun, bagi sebagian *kaum alit* tercerahkan, level keberuntungan yang diperoleh orang yang lupa akan berbeda kualitasnya dengan orang yang sadar diri dan selalu berhati-hati atau waspada dalam menjalani hidup (M.C Riecklefs, 2012).

Orang Jawa sering memberi pesan kepada anaknya yang mau bepergian untuk selalu “hati-hati”. Ini adalah pesan moral yang dalam. Bukan sekadar berhati-hati agar tidak terjadi kecelakaan di jalan raya, tetapi juga

berhati-hati dalam menjalani hidup agar tidak terjerumus dalam kesalahan memilih berbagai kepingan dalam kehidupan. Juga dapat dimaknai hati-hati dalam berbicara agar tidak menyakiti hati dan perasaan orang lain. Hati-hati juga dalam memilih teman dan sahabat, agar tidak terjerumus dalam pergaulan. Padahal, dengan pesan itu, belum tentu orang akan selamat. Mungkin saja ketika dalam perjalanan ada halangan, atau setelah berhati-hati dalam berbicara dan memilih teman masih juga terjerumus salah pergaulan. Maka, terminologi *begja* menjadi sandaran. Sosok transenden adalah benteng terakhir untuk memberi keselamatan dan kebahagiaan hidup.

Kemahakuasaan dan kemahabesaran Tuhan juga termanifestasikan dalam ungkapan *Gusti Allah ora sare*, yang berarti bahwa Tuhan tidak tidur. Tuhan senantiasa terjaga untuk mengatur manusia dan alam semesta. Ungkapan tersebut populer dan sering diucapkan oleh masyarakat Jawa manakala merasa didzalimi, dicurangi, dan dirugikan oleh orang lain. Dari ungkapan itu, masyarakat Jawa menyatakan bahwa Tuhan senantiasa melihat dan akan membalas setiap perbuatan dzalim manusia satu kepada manusia lainnya. Tidak perlu dibalas dengan perlakuan yang sama karena hanya memperlihatkan kesamaan kualitas seseorang. Ujungnya, falsafah Jawa *sura dira jayaningrat, lebur dening pangastuti* menjadi pilihan. Maknanya, sifat angkuh, licik, picik, curang akan dapat dikalahkan dengan lemah lembut, bijaksana, sabar, adil dan ikhlas (Clifford Geertz, 1960; Tim Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI, 2018).

Pemahaman dan pemaknaan keagamaan seperti itu dipertegas dengan terminologi, *kuwalat* atau karma. *Kuwalat* adalah sebuah imbalan atas perbuatan buruk yang dilakukan, khususnya kepada orang yang lebih tua atau orang yang dihormati. Sedangkan karma memang tidak populer, tetapi pemahaman bahwa setiap perbuatan pasti akan memperoleh balasan adalah keniscayaan. Tidak heran, jika kemudian ada ungkapan populer, “*Ben Gusti Allah sing bales*.” Kalimat itu merupakan ungkapan yang menyatakan kepercayaan tentang balasan pada setiap perbuatan manusia.

Pemaknaan kedua adalah bahasa kekalahan karena tidak kuasa untuk membalas perbuatan orang lain yang dianggap menyakiti, kemudian menyandarkan diri pada sosok yang transenden.

Konon, lima abad yang lalu, salah satu Wali Sanga, yaitu Sunan Bonang menulis sebuah lagu yang sangat populer di Jawa. Dengan sangat cerdas, Sunan Bonang mencoba mengombinasikan antara budaya dan nilai agama. Lagu itu berjudul “*Tamba Ati*”. *Tamba Ati* atau obat penyakit hati yang, sebagaimana disampaikan oleh Sunan Bonang, terdiri dari lima hal. Secara keseluruhan dalam teks Jawa seperti berikut (Tim Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI, 2018):

Tamba ati iku ana lima perkarane (obat hati ada lima perkara)

Kaping pisan maca Qur'an samaknane (pertama baca Al-Qur'an dan maknanya)

Kaping pindho, shalat wengi lakonana (kedua, kerjakan shalat malam)

Kaping telu wong kang soleh kumpulana (ketiga, berteman dengan orang shalih)

Kaping papat kudu weteng ingkang luwe (keempat, tirakat dengan puasa sunnah)

Kaping lima dzikir wengi ingkang suwe (kelima lakukan dzikir)

Salah sawijine sapa bisa anglakoni (barang siapa dapat menjalaninya)

Insyallah Gusti Pangeran ngijabahi (Insyallah Tuhan akan merestui)

Pemaknaan syair lagu di atas bagi *kaum alit abangan* dan *kaum alit Muhammadiyah* akar rumput berbeda. Kelompok *alit abangan* menjalankan pesan syair di atas dengan praktik dan substansi yang maknanya bergeser. Misalnya, membaca Al-Qur'an diganti dengan membaca syair dan mantra yang sangat banyak mengakar dalam tradisi Jawa. Kemudian, *shalat wengi* yang dalam pemahaman Islam adalah menambah ibadah shalat wajib dengan shalat tahajud dan shalat malam lainnya, bergeser dengan *tirakat* dan *lelaku melek bengi*. *Melek bengi* dengan mendatangi tempat keramat dan angker, seperti kuburan, yang dilakukan untuk mendekatkan diri pada sosok transenden dan mencari ketenangan batin. Pesan

berteman dengan orang baik tidak mengalami pergeseran pada perilaku kelompok *abangan* Jawa. Adapun aplikasi dalam memaknai *tirakat* dengan puasa, banyak dilakukan dengan menahan lapar tetapi tidak sesuai syariat Islam. Puasa dari makna asalnya adalah menahan diri dari makan dan minum serta segala yang membatalkannya dari Shubuh sampai Maghrib, kemudian berubah menjadi menahan diri dari rasa lapar dengan *puasa putih*, *puasa ngrowot*, *puasa ngebleng*, *puasa pati geni*, tidak makan sesuatu yang dianggap pantangan, dan tidak makan sesuatu yang dirasa enak. Sedangkan pemaknaan dzikir yang populer dalam syariat Islam dengan mengucapkan kalimat *thayibah* dan pujian kepada Allah, seperti *lailla ha illallah*, *subhanallah*, *alhamdulillah*, *allahu akbar*, dan *astaghfirullah*, pelaksanaannya bergeser di kelompok *kaum alit abangan* Jawa, yaitu dengan mengingat dan mengucapkan pujian pada roh leluhur, membaca mantra, maupun memuji sosok gaib transenden yang menguasai suatu tempat angker dan keramat (Clifford Geertz, 1960).

Akan tetapi, walaupun berbeda dalam memaknai dan menjalankan nilai syair lagu *Tamba Ati*, *kaum alit abangan* merasa memperoleh ketenangan jiwa, merasa damai, bahagia dengan segala sikap dan perilaku pilihan hidupnya. Hal ini karena mereka percaya bahwa *lelaku* dan *tirakat* akan mendekatkan dirinya pada sosok transenden, serta akan diberi petunjuk (Mark, 2017). Dengan demikian, ia akan memperoleh keberuntungan dalam menjalani hidup, jauh dari ujian, cobaan, fitnah, dan segala marabahaya maupun *bala*'.

Tuhan adalah sesuatu yang transenden dan diyakini adanya, walaupun “mungkin” tidak pernah menyembah-Nya, bahkan sering melanggar perintah-Nya. Namun, terminologi agama, dalam hal ini Islam, tidak boleh diusik. Kelompok *abangan*, walaupun hanya Islam KTP, tetapi tetap tidak rela jika Islam dihina, dilecehkan, dan dihalangi gerak semaraknya. Kelompok *abangan* shalat maksimal hanya Jum'at atau bahkan hanya Idul Fitri dan Idul Adha. Puasa sudah pasti berat menjalankannya. Zakat kebanyakan dijalankan karena praktik ini dilihat oleh masyarakat. Jika tidak membayar zakat, akan ketahuan dan merasa malu akan menjadi ba-

han gunjingan. Haji sudah pasti berat karena memerlukan dana yang besar. Lebih baik uang itu digunakan memperbaiki rumah, membeli sawah, dan lain sebagainya.

Dalam kepercayaannya, eksistensi Tuhan ada, tetapi di sisi lain juga percaya pada sesuatu yang transenden lainnya, seperti roh nenek moyang, penunggu tempat angker dan keramat, atau percaya bahwa Nyi Roro Kidul akan membantu memperlancar rizki dan mempermudah jalan menuju kekayaan secara gaib. Selain itu, juga percaya bahwa roh para wali yang keramat juga dapat membantu mempermudah dalam mewujudkan keinginan. Budaya *nyadran* merupakan salah satu faktanya. Sebagian dari mereka percaya bahwa roh nenek moyang maupun anak keturunan jika tidak diberi sesajen akan mengganggu kehidupan bagi mereka yang masih hidup. Kelompok *abangan* di Grogol saat itu, percaya jika manusia *ngugemi* agama, maka setelah mati, rohnya tidak akan mengganggu anak cucu, tidak akan memperoleh siksa di alam kubur, dan akan masuk surga di akhirat, meskipun mereka memiliki kepercayaan terhadap sesuatu yang transenden selain Tuhan semasa hidup di dunia.

Pemaknaan hidup lainnya yang tidak kalah penting dalam kehidupan *kaum alit* adalah adanya sikap *nerima ing pandum*. *Nerima ing pandum* merupakan pemahaman yang adiluhung terkait sikap menerima dan mensyukuri setiap pemberian Tuhan. Jika seseorang telah berusaha secara maksimal, maka yang harus dilakukan kemudian adalah berserah diri atau tawakal, sehingga muncul kepercayaan bahwa apa pun usahanya, kadar hasilnya sudah ditentukan oleh Tuhan. Kepercayaan ini mendorong manusia untuk ikhlas dan lapang menerima setiap pemberian Tuhan. Ini merupakan sikap syukur dalam pandangan Jawa. Tentu sangat sesuai dengan firman Allah dalam Al-Qur'an surat Ibrahim ayat 7, yaitu "Barang siapa bersyukur maka akan ditambah nikmatnya, dan yang kufur akan memperoleh siksa."

Pemaknaan itu dilanjutkan dengan *kabeh kuwi wis ana sing ngatur* (semua sudah ada yang mengatur). Ini adalah esensi tauhid, di mana eksistensi sesuatu yang transenden selalu hadir dalam pemahaman *kaum alit*.

Hal ini sejalan dengan Al-Qur'an surat Ali 'Imran ayat 173, yang berbunyi "*Hasbunallah wanikmal wakil nikmal maula wanikman nasir.*" Artinya, "Cukuplah Allah menjadi tempat bagi diri kami, sebaik-baik pelindung dan sebaik-baik penolong kami." Pemaknaan bahwa cukup Allah sebaik-baiknya pelindung dan penolong manusia ini sangat dire-sapi, walaupun sebagian besar dari mereka tidak mengetahui ayat tersebut. Sikap *kabeh kuwi wis ana sing ngatur* dipercaya mampu meringankan beban hidup dan membuat orang tidak *spaneng* (depresi, stress) jika memperoleh ujian dan cobaan.

Ketika berjalan di taman, ada satu hal yang banyak orang kagumi dari tanaman, tanpa harus memandang bunga, rumput, pohon, atau sejenisnya, tetapi menjalani kehidupan dengan penuh keikhlasan. Jika dipupuk akan berterima kasih, jika dibiarkan tidak akan *nggrundel*: jika dipindahkan, maka tidak mengeluh; jika memperoleh sinar matahari akan bersyukur; dan jika kehilangan sinar matahari dia tidak ngambek secara mendadak. Gerakan dan siklus hidupnya demikian lentur dan hampir tanpa tenaga penolakan dan perlawanan. Dalam substansi yang agak dalam, tanaman adalah personifikasi cinta yang amat mengagumkan karena dia mencintai hanya untuk kepentingan mencintai itu sendiri. Tidak ada kegiatan barter, dagang, apalagi menghitung untung-rugi. Di situlah terlihat keikhlasan sebagai akar dasar dari cinta dalam bentuknya yang paling substansial. Dan setiap melihat tanaman, selalu ditemukan wajah Tuhan di sana. Kurang lebih begitulah cara maknai keikhlasan dalam beragama di kalangan *kaum alit*.

Bagi tokoh Muhammadiyah di Grogol, agama juga memiliki posisi sentral dan sakral sebagaimana kelompok *abangan*. Akan tetapi, mereka memiliki sudut pandang berbeda, khususnya dari segi akidah. Agama juga harus *diugemi* (dipegang teguh) dan *diuri-uri* (dilestarikan) karena merupakan penunjuk manusia menuju jalan kebenaran dan penuntun manusia menuju keselamatan dunia dan akhirat. Tuhan merupakan tempat bersandar dan tempat berserah diri dari segala macam masalah. Ketika permasalahan duniawi telah membunch, sesuatu yang transenden bagi

mereka secara psikologis akan memberikan ketenangan batin yang tidak mereka peroleh dari yang lainnya (Ato'illah, n.d.). Maka, bagi aktivis Muhammadiyah, berjuang di jalan agama adalah keharusan. Berjihad dengan membela agama dan menegakkan panji-panji Islam adalah pilihan jalan untuk memperoleh ridha Tuhan (Soroush, 2009). Dalam hal ini, tentu dakwah Muhammadiyah harus diperjuangkan.

Pemaknaan bagi sebagian orang tentu aneh. Bukankah Tuhan itu Mahabesar, Maharaja, dan Maha Segala-galanya? Mengapa mesti dibela? Mengapa agama mesti diperjuangkan? Di sinilah mungkin titik tolak terjadi-nya salah paham, atau bahkan salah pikir. Membela agama, berjuang untuk agama bukan membela Dzat Yang Maha Kuasa (Tyrer, 2013). Terminologi berjuang di jalan Allah adalah mendakwahkan agama agar manusia mengenal eksistensi Tuhan yang sejati, serta mengikuti perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya. Ini semua dilakukan karena tidak mungkin Tuhan turun ke bumi bertemu dengan manusia dan menyampaikan semua risalah atau wahyu-Nya secara langsung. Selama ini, dalam pemahaman akidah Islam, Tuhan menyampaikan risalah melalui perantara malaikat Jibril, kemudian lewat rasul, baru rasul -yang secara zat sama- menyampaikan kepada manusia lainnya.

Pembelaan terhadap ajaran agama, bagi *kaum alit* Muhammadiyah Grogol bukan berarti mendegradasi zat Tuhan, melainkan barang siapa melecehkan agama, maka harus diberi penyadaran. Misalnya, kejadian kelompok komunis yang mengolok-olok agama. Agama dijadikan bahan *guyonan* dan ledekan. Para aktivis dan tokoh Muhammadiyah tentu tidak akan tinggal diam. Itulah makna jihad membela agama dalam pandangan mereka. Mereka tentu tidak sependapat dengan pemahaman bahwa *jihad fiisabilillah* adalah dengan meledakan bom bunuh diri, membunuh orang kafir atau jihad itu musti harus dengan terjun di medan perang.

Di sisi lain, makna berjuang di jalan Allah adalah mendakwahkan ajaran agama Islam kepada masyarakat. Ini dilakukan karena ajaran agama Islam tidak melulu dalam lingkup akidah dan ibadah saja, tetapi juga muamalah. Yaitu, menciptakan tatanan masyarakat yang damai dan penuh

kekeluargaan, termasuk memberantas kelompok *mustadh'afin* dan *mustakfirin*, serta memberantas kelompok masyarakat *busung lapar* dan *busung ajar*. Salah satu caranya adalah dengan meningkatkan taraf pendidikan kelompok *kaum alit* tersebut. Pemahaman mereka, jika pendidikan masyarakat semakin meningkat, otomatis sedikit banyak akan berpengaruh terhadap daya kreatifitas dan mentalitas seseorang dalam mencari rizki dan menghadapi tantangan hidup karena hal itu telah menjadi pengalaman mereka. *Ngèngèr* dengan menempa diri berjuang menjalani kerasnya hidup ikut pada “*kaum elit*” dan menempa dengan memberantas kemalasan belajar, akhirnya mampu mengubah nasib mereka. Mereka bukan lagi “*kaum alit*”, melainkan telah menjadi “*kaum elit*” baru di Grogol.

Hal yang sama juga terjadi pada pemaknaan bahwa agama adalah jalan hidup untuk mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat di Tempurrejo: bahwa agama harus diperjuangkan, dibela, dan didakwahkan risalahnya. Bahkan, aplikasinya lebih praktis. Mereka juga memperjuangkan agama lewat jalur politik. Apalagi eskalasi persaingan politik saat itu tidak hanya terjadi antara kelompok santri dan nasionalis, tetapi juga kelompok komunis. Kelompok komunis, oleh kelompok santri, dianggap ateis dan akan menghapuskan agama jika berkuasa. Maka, mereka semakin bersemangat dalam menghidupkan dan menjalankan fungsi politik lewat jalur Partai Masyumi. Aktivis Partai Masyumi di Tempurrejo tidak hendak mengubah ideologi negara Pancasila maupun hendak melakukan formalisasi syariat Islam. Mereka sadar bahwa pendahulu mereka, tokoh Muhammadiyah yang tergabung di partai Masyumi beserta tokoh-tokoh lain telah sepakat bahwa Pancasila adalah ideologi negara yang final. Mereka ha-nya ingin negara harus berdasarkan ketuhanan dan memperoleh kebebasan serta kepastian hukum dalam menjalankan syariat agamanya (Fadl, 2014). Mereka benar-benar “tidak ingin pergi ke surga seorang diri”. Mereka juga berusaha menghayati dan menjalankan ayat “*Yaa ayyatuhan nafsul muthmainnah, irji’ii ilaa rabbiki raadhiyyatan mardhiyyah, fadkhulii fii ibadii, wadkhulii jannatii*”, yang artinya “Wahai jiwa-jiwa yang tenang, kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang ridha dan diridhai-

Nya, maka masuklah ke dalam golongan hamba-Ku dan masuklah ke dalam surga-Ku.”

Tak hanya sampai di situ, selain perlu diperjuangkan, dalam beragama juga perlu pengorbanan (Weber, 1946). Baik dari segi waktu, tenaga, harta, bahkan jihad dengan nyawa. Mendirikan pondok pesantren, madrasah Muhammadiyah, meluangkan waktu untuk mengajar, berbondong-bondong iuran membangun gedung amal usaha, bahkan merelakan rumahnya dijadikan sarana pembelajaran adalah bentuk pengorbanan. Saudara Kiai Moh Mesir dan Maskur yang meninggal dibunuh oleh simpatisan PKI merupakan bentuk pengorbanan jiwa dan raga untuk membela agama. Dalam hidup, ada pilihan, andai saja mereka memilih untuk berdagang, mengumpulkan harta sebanyak-banyaknya, menggunakannya untuk bersuka ria dan bermewah-mewah, menggunakannya untuk jalan-jalan dan mencari kesenangan duniawi dengan memperbanyak istri, dan lain sebagainya, tentu mampu. Namun, jalan itu tidak mereka tempuh.

Manusia hidup di dunia dengan berbagai macam perilaku. Ada yang menghalalkan segala cara untuk memperkaya diri dan mencari kesenangan pribadi, misalnya dengan korupsi, berjudi, menjalankan riba dalam bisnis, merendahkan orang demi meninggikan diri, menegasikan yang lain demi ego pribadi, bahkan memiliki gundik di mana-mana demi memuaskan nafsu hewani. Mereka mencari kepuasan nafsu angkara murka. Berbanding terbalik dengan tokoh Muhammadiyah Tempurrejo dan Grogol, yang dengan keimanannya, sadar dan meyakini bahwa setelah kehidupan duniawi ada kehidupan lain sebagai tempat pengadilan. Jika tidak ada, maka enak sekali orang yang membunuh orang lain, korupsi, atau selingkuh demi melampiaskan nafsu duniawinya. Oleh karena itu, pilihan hidup untuk menahan diri agar tetap di jalan agama dan terlepas dari pengadilan akhirat adalah bagian dari pemaknaan terhadap agama yang mereka yakini.

Sering diulang-ulang dalam tradisi madrasah yang mereka peroleh selama pendidikan bahwa dunia adalah sementara, sementara akhirat ada-

lah kehidupan sebenarnya yang akan kekal abadi. Kehidupan dunia adalah ladang untuk menanam bekal untuk kehidupan akhirat. Antara kehidupan dunia dan kehidupan setelah mati harus seimbang. Di sisi lain, kehidupan dunia adalah fatamorgana dan menipu, banyak fitnah (Rusyd, 2004). Begitu juga harta, tahta, dan wanita adalah perhiasan dunia yang dapat membuat orang lupa diri tentang kehidupan yang kekal dan abadi. Hal ini yang kemudian muncul penganut teologi Ghazalian dan Jailanian yang memilih jalan hidup sunyi dengan menjadi sufi (Laffan, 2015; Simuh, 2019). Mereka menjauhi kehidupan duniawi dan memilih jalan tarekat. Sebagian menganggap bahwa sikap inilah yang menyebabkan kemunduran Islam. Hanya mementingkan kehidupan setelah kematian daripada membangun peradaban manusia yang unggul (Hoover, 2019; Mark, 2017; Rusyd, 2016).

Akan tetapi, para tokoh Muhammadiyah di Tempurrejo dan Grogol mengambil jalan tengah antara dua kutub ekstrem dalam memaknai hidup dan dunia. Mereka bersungguh-sungguh di dunia untuk mencari harta sebanyak-banyaknya. Dengan harta itu, mereka membangun peradaban manusia yang unggul, cerdas, dan berkualitas. Di sisi lain, mereka memahami bahwa semua yang dilakukan di dunia ini adalah rangkaian kehidupan yang tidak dapat dipisahkan dengan kehidupan selanjutnya. Dapat dikatakan bahwa kehidupan dunia adalah kehidupan untuk mencari bekal sebanyak-banyaknya demi kehidupan akhirat. Mereka tidak menjadi Brahmana yang memilih bertapa di gua untuk memperoleh ketenangan jiwa, dan tidak turun ke bumi untuk mengubah nasib dan tatanan sosial manusia (Attabi', 2015). Mereka memilih menjadi intelektual organik dan melakukan transformasi sosial (Berger, 1991; Gramsci, 1971).

Kehidupan dunia juga dimaknai sebagai tempat untuk menempa diri dengan berbagai ujian yang diberikan Tuhan. Sebagaimana yang termaktub dalam surah al-Baqarah ayat 155-156, bahwa manusia akan diuji dengan cobaan hidup, seperti kematian, kekurangan harta, sakit, dan berbagai penderitaan hidup. Bahkan anak, istri, dan harta yang dimiliki adalah

ujian. Dengan ujian itu, akan terlihat apakah manusia sabar dan ikhlas, atau sebaliknya, berkeluh kesah dan putus asa (A. H. M. bin M. Al-Ghazali, 2017). Pemaknaan yang menyadari bahwa hidup penuh dengan ujian akan menjadikan manusia lebih siap dan optimis menjalani kehidupan. Keyakinan bahwa Tuhan bersama dengan orang-orang yang sabar juga menambah daya juang bagi *kaum alit* dalam menjalani hidup dan memaknainya.

Di Ponorogo, terkenal kesenian Reog. Salah satu tokoh dalam kesenian Reog adalah Warok. Konon, Warok berasal dari filosofi sikap *wara'*. *Wara'* merupakan bentuk *tirakat* bagi seseorang yang mengharapkan kaigninannya tercapai. Pemaknaan sikap *wara'* bagi tokoh Muhammadiyah, yaitu dengan jihad dan menjadi mujahid. Jihad dilakukan dengan bersungguh-sungguh berjuang dalam Muhammadiyah dengan penuh keikhlasan, meninggalkan keluarga, dan menggunakan hartanya untuk kemajuan dakwah Islam. Menjadi mujahid dilakukan dengan melakukan pembaruan dalam berbagai ritus keagamaan yang selama ini bercampur dengan praktik sinkretik.

Pemahaman tokoh dan aktivis Muhammadiyah di Grogol sangat banyak dipengaruhi oleh gerakan Muhammadiyah Tempurrejo. Keterbelakangan peradaban masyarakat salah satunya disebabkan oleh praktik pemahaman keagamaan yang jauh dari sumber utama, yaitu Al-Qur'an dan hadist. Paham keagamaan yang menyandarkan diri pada mistik dan takhayul, mengakibatkan meluasnya kemalasan, sehingga berpengaruh pada semangat dalam menjalani kehidupan. Bahwa bila ingin kaya, maka pergi ke kuburan; ingin sukses, pergi ke dukun; dan bila ingin hidup bahagia, maka dengan menabur sesaji, dan seterusnya, dianggap sebagai bentuk penyimpangan akidah yang nyata dan faktor utama keterbelakangan masyarakat. Mereka tentu tidak membaca buku tokoh dan intelektual Muslim yang menyoroti kemunduran Islam jika dibandingkan dengan Barat. Namun, mereka mengalami sendiri dan melihat di depan mata penyebab kemiskinan, keterbelakangan, dan kebodohan terse-

but. Jika agama sudah jauh dari rasionalitas, maka kehidupan juga akan menjadi irrasional.

B. Dinamika Elit Muhammadiyah

Sudah banyak diketahui bahwa keteladanan mengenai keikhlasan dan kesederhanaan dalam elit Muhammadiyah telah ditunjukkan oleh Pak AR Fachrudin. Ia adalah Ketua Umum PP Muhammadiyah sejak 1968-1990, yang terkenal sangat dekat dengan Pak Harto, presiden saat itu. Dia banyak ditawari sebagai pejabat negara, menteri, direksi BUMN, maupun tawaran pemberian fasilitas. Namun, semua itu ditolaknya. Sampai meninggal, ia tidak memiliki rumah. Fasilitas yang digunakan adalah motor butut pemberian salah seorang dermawan. Bahkan, ia sering menolak uang amplop pemberian setelah mengisi pengajian. Jika terpaksa menerimanya, maka akan diberikan kepada pegawai kantor PP Muhammadiyah untuk tambahan uang saku mereka.

Sungguh keikhlasan yang tulus sebagai pemimpin Muhammadiyah. Tidak silau dengan gemerlapnya kenikmatan duniawi. Maka, tidak jarang ia dianggap sebagai sufi Muhammadiyah. Terminologi sufi atau tasawuf dalam Muhammadiyah memang tidak populer sama sekali. Namun, hal tersebut membuktikan bahwa kehidupan sufistik juga dipraktikkan dalam bermuhammadiyah. Sufisme dianggap sebagai sikap menjauhi kesenangan hidup duniawi (Azra, 2013; Rusyd, 2016). Hal ini diperlihatkan oleh Pak AR Fachrudin. Ia adalah seorang sufi, hingga Buya Syafi'i Ma'arif menjadi salah satu sosok yang mengaguminya.

Buya Syafi'i Ma'arif merupakan salah satu kalangan elit Muhammadiyah, selain Pak AR Fachrudin, yang kepergiannya meninggalkan rasa kehilangan yang sangat dalam bagi banyak orang, ketika ia meninggal dunia beberapa waktu lalu. Sebagaimana sosok yang dikaguminya sebagai sufi Muhammadiyah, Buya Syafi'i juga mempraktikkan ajaran Islam dengan penuh kesederhanaan. Banyak tawaran yang diberikan pemerintah maupun negara kepadanya, tetapi banyak yang ditolaknya. Terakhir, ia menjabat sebagai dewan pengarah Badan Pembina Ideologi Pancasila

(BPIP). Banyak sumber yang menyebutkan bahwa jabatan itu diterima semata-mata agar ideologi Pancasila dijalankan sebagaimana semestinya, mengingat saat itu banyak sekali gerakan radikal dan intoleran yang dianggapnya dapat mengancam keutuhan dan kebinekaan bangsa Indonesia.

Buya Syafi'i memiliki rumah sederhana, yang konon rumah tersebut dicicil sampai ia menjadi Ketua Umum PP Muhammadiyah baru lunas. Ia sebagai tokoh dan guru bangsa bersikap wajar sebagaimana masyarakat biasa. Ia naik angkutan umum menuju Istana Bogor saat hendak rapat dengan presiden, antre berobat di Rumah Sakit Muhammadiyah Yogyakarta, membawa sendiri tas dan bukunya walaupun sudah *sepuh*, serta menyetir kendaraan sendiri jika hendak bepergian. Selain itu, ia juga tidak memiliki pembantu rumah tangga maupun sopir pribadi di rumah. Semua kegiatan rumah tangga dikerjakan sendiri bersama istrinya. Maka tidak heran, saat takziah, Gus Mus menilai bahwa Buya Syafi'i adalah seorang wali jika dilihat dari sikap, perilaku, dan pemahaman agamanya.

Selain dua nama terkenal yang sangat sederhana dan zuhud di atas, masih ada Ki Bagus, KH Mas Mansur, Djuanda, Hatta, Buya Hamka, Mukhlas Abror, Yunahar Ilyas, Malik Fadjar, dan masih banyak lagi yang juga tidak kalah dalam kesahajaan dan kesederhanaan. Sikap-sikap ikhlas berjuang di Muhammadiyah banyak menjadi inspirasi (HS et al., 2014). Apalagi bila melihat di akar rumput, seperti kondisi perjuangan Muhammadiyah di Tempurrejo (Ngawi) dan Grogol (Ponorogo). Semuanya dipenuhi spirit keikhlasan, kesabaran, dan keistiqamahan dalam berdakwah di Muhammadiyah (Hadikusuma, 1973). Banyak yang menganggap bahwa praktik yang terjadi di Muhammadiyah mirip dengan pandangan Weber tentang etika protestan (Sukidi, 2006; Weber, 1992).

Namun demikian, ada tantangan di Muhammadiyah terkait rangkap jabatan. Padahal, sebenarnya, banyak aturan yang telah dikeluarkan PP Muhammadiyah maupun pimpinan di bawahnya tentang rangkap jabatan, khususnya aturan tidak rangkap jabatan dengan partai politik, rangkap dalam organisasi keagamaan yang memiliki kesamaan amal usaha,

bahkan juga ada aturan yang melarang menduakan Muhammadiyah dengan ideologi lain. Aturan tersebut digunakan semata untuk mewujudkan ketertiban dalam berorganisasi. Selain itu, juga untuk menjamin independensi Muhammadiyah dalam menjalankan amal usahanya. Namun, sebagaimana pandangan secara umum bahwa aturan dibuat untuk dicari celahnya, diakali, dan kemudian sadar atau tidak dilanggarnya. Tentu itu terjadi pada sebagian kecil level elit, baik lokal maupun nasional.

Di sisi lain, pada sebagian grup media sosial Muhammadiyah masih banyak diskusi dan kegelisahan masuknya kelompok Salafi dan Wahabi. Kegelisahan terhadap distorsi kelompok ideologi lain yang menyusup di Muhammadiyah bukan hanya isapan jempol (Christensen, 2021). Faktanya, banyak AUM yang sebagian karyawannya menggunakan celana cingkrang, jenggot panjang, maupun narasi yang dibangun untuk memberi label kelompok lain sebagai *ahli bid'ah*, kafir, dan liberal. Namun, hal seperti itu segera direspons oleh kelompok Muhammadiyah garis lurus untuk diredam dan dilakukan counter bersama-sama. Ini semua bukan terjadi tanpa dasar kekhawatiran. Dahulu, Muhammadiyah sangat direpotkan oleh infiltrasi gerakan Tarbiyah. Selain itu, kasus-kasus AUM yang menjadi sengketa karena disusupi ideologi lain juga sering terjadi. Misalnya, Rumah Sakit Islam Purwokerto yang didemo oleh Banser, Swalayan Surya Ponorogo yang pindah pengelolaannya pada kelompok tradisionalis, dan masih banyak lagi. Mungkin, ini adalah risiko longgarnya ideologi Muhammadiyah, sehingga muncul istilah bahwa “Muhammadiyah merupakan tenda besar dan rumah bersama”. Jangan-jangan, itu dimaknai bahwa Muhammadiyah memberi toleransi pada ideologi lain untuk berkembang dan beranak pinak. Tentu tidak, bukan?

Selain itu, banyak diskusi mengenai elit pimpinan yang maju pilkada maupun *nyaleg*. Di sebuah perguruan tinggi Muhammadiyah (PTM), jika seorang dosen ingin aktif di partai politik atau maju menjadi pejabat publik, maka harus mengundurkan diri dari pekerjaannya sebagai dosen, bahkan untuk menjadi pimpinan di lembaga pemerintahan harus menga-

jukan cuti di luar tanggungan. Namun, di PTM lain, hal itu justru didukung dan diizinkan. Sebagian kelompok yang kuat memegang prinsip bahwa Muhammadiyah harus menjaga jarak yang sama dengan semua komponen politik agar segala sumber daya yang dimiliki Muhammadiyah tidak digunakan oleh sebagian kelompok untuk kepentingan pribadi. Semua mengetahui bahwa politik di era reformasi sangat liberal dan memerlukan biaya tinggi. Namun, jangan sampai kekayaan Muhammadiyah digunakan untuk menyokong gerakan politik tersebut, mengingat masih banyak lembaga Muhammadiyah yang masih memerlukan uluran tangan untuk berdiri dan berkembang. Misalnya, tanah wakaf Muhammadiyah yang masih berjumlah ribuan hektar belum dimanfaatkan. Bukan Muhammadiyah tidak peduli, tetapi dalam memanfaatkan tanah wakaf tersebut, baik untuk membangun masjid atau sekolah di atasnya, memerlukan dana. Jadi, sangat disayangkan jika dana Muhammadiyah malah digunakan untuk kepentingan politik elitnya daripada mengurus dan mengelola tanah wakaf.

Bagi Muhammadiyah, kaya itu penting, selama rizki yang dihasilkan dari cara yang halal. Apalagi jika kekayaan itu dapat digunakan untuk membantu kelancaran dakwah Muhammadiyah. Misalnya, membantu guru-guru TK ABA atau PAUD Aisyiyah di pelosok yang gajinya hanya ratusan ribu. Atau, membantu berbagai AUM yang fasilitas, sarana, dan prasarananya jauh dari layak, atau untuk membangun AUM di atas tanah wakaf ribuan hektar, sebagaimana dijelaskan di atas. Sangat bagus pula jika harta kekayaan tersebut digunakan untuk menyantuni para anak yatim serta fakir dan miskin. Pengorbanan-pengorbanan itulah yang awal mula dicontohkan oleh Kiai Ahmad Dahlan. Konon, Kiai Dahlan sampai harus melelang harta yang dimilikinya untuk menggaji guru Muhammadiyah saat itu dan juga untuk membeli peralatan sekolah Muhammadiyah.

Memiliki jabatan tinggi dalam politik atau publik juga tidak kalah pentingnya. Salah satunya karena dengan jabatan tersebut dapat lebih mudah melakukan tidak hanya *amar ma'ruf*, tetapi juga *nahi munkar*.

Hal ini pernah disampaikan Herry Zudianto, Bendahara Umum PWM DIY tahun 2010-2022 sekaligus mantan Walikota Yogyakarta, yaitu betapa pentingnya memiliki jabatan publik dan menjadi pengusaha kaya dibanding ustadz atau kiai. Misalnya, ada orang yang menjadi pelacur, saat remaja tidak mengenal agama, sehingga terperosok pada pergaulan bebas. Ujungnya hamil di luar nikah, dan yang laki-laki lari karena tidak mau bertanggung jawab. Si perempuan yang miskin terpaksa harus menjual diri untuk menghidupi anaknya, ditambah mengurus orang tuanya yang sudah renta dan sakit-sakitan. Kemudian, datang pengusaha bertanya tentang alasannya menjual diri. Si pelacur menjawab bahwa dia salah pergaulan, pacarnya kabur tak bertanggung jawab. Jadi, untuk menafkahi, inilah jalan yang ia lakukan. Mendengar hal tersebut, pengusaha akan mengambil uangnya, dan diberikan sebagai modal usaha. Berhentilah dia sebagai pelacur. Sedangkan pejabat publik, dengan kekuasaannya akan menganggarkan untuk membuka usaha agar berhenti menjadi pelacur. Sedangkan, seorang ustadz atau kiai ketika menghadapi persoalan yang sama, maka maksimal yang dapat dilakukan adalah hanya akan menyuruhnya untuk sabar, tabah, dan tawakal.

Di sini tentu tidak bermaksud merendahkan profesi apa pun, tetapi untuk mencegah kemungkaran tentu akan lebih mudah jika memiliki kemampuan ekonomi maupun kekuasaan politik daripada orang biasa (Fuchs, 2018; Marx, 1887). Pertanyaannya, sejauh mana elit Muhammadiyah menggunakan kekuasaan yang digenggamnya atau ekonomi yang dimilikinya untuk kemaslahatan umat? Sejauh mana pula mereka tidak menggunakan Muhammadiyah sebagai kuda tunggangan dalam meraih jabatan publik? Misalnya, ada oknum-oknum elit Muhammadiyah yang berebut posisi di Muhammadiyah, kemudian posisi di Muhammadiyah tersebut dijadikan batu loncatan untuk meraih jabatan politik. Ada juga orang yang memanfaatkan kebesaran potensi ekonomi di Muhammadiyah untuk mengembangkan bisnis pribadinya. Jabatan rektor maupun komisar di amal usaha ekonomi, diam-diam juga menjadi “rebutan”. Mungkin hal itu sedikit atau banyak masih dapat dimak-

lumi. Asal tidak kusak-kusuk saling “menggergaji” untuk menjadi ketua Muhammadiyah di level mana pun karena banyak yang bilang bahwa jabatan di Muhammadiyah itu adalah amanah: jika diamanahi harus *sami’na wa atho’na*, tetapi tidak boleh meminta.

Jikap sikap seperti itu yang dikembangkan, maka akan muncul elit Muhammadiyah yang menjabat delapan posisi sekaligus, baik di persyarikatan maupun dalam struktur AUM. Menjadi Badan Pembina Harian (BPH) di beberapa AUM, ditambah menjadi komisaris di perusahaan milik Muhammadiyah, masih juga merangkap sebagai rektor di PTM, dan lain-lain. Kekhawatiran yang lain, jangan sampai ada elit Muhammadiyah yang memiliki kekayaan yang cukup membuat dahi mengerut, misalnya memiliki harta yang banyaknya di luar nalar, padahal hanya rektor dan menteri, dan tidak memiliki bisnis apa pun. Hal ini tentu saja berseberangan dengan keikhlasan, kesederhanaan, dan kedermawanan yang selama ini dicontohkan Nabi Muhammad, KH Ahmad Dahlan, Pak AR, dan Buya Syafii yang menjadi spirit Muhammadiyah.

Pada posisi lain, pimpinan AUM terkadang memberikan “service” berlebihan jika pimpinan Muhammadiyah datang. Apalagi jika amal usaha itu dikenal besar dan sehat, sering pimpinan diajak ke luar negeri untuk acara yang dikemas sebagai studi banding, melakukan MoU, dan sebagainya. Tiket dan hotel sudah pasti ditanggung, belum lagi uang saku. Belum lagi jika diundang ceramah, kuliah umum, atau seminar. Sering pula pimpinan persyarikatan tidak melakukan apa-apa, hanya sekadar datang melihat amal usaha, tetapi pulangnyanya diberikan uang saku. Anehnya, juga diterima. Pimpinan AUM memang memiliki ketergantungan terhadap pimpinan di atasnya. Jadi, jika pelayanan yang diberikan memuaskan, harapannya akan terpilih lagi sebagai direktur, rektor, atau *top leader* di AUM tersebut. Jika periode sudah habis, tentu berharap diperpanjang. Ada saja alasan untuk memperpanjang, misalnya karena pembangunan belum selesai, sedang dalam kondisi bagus-bagusnya amal usaha itu. Padahal zaman dulu, jika pimpinan datang meresmikan amal usaha atau mengisi pengajian, mereka akan menginap di salah satu rumah

warga Muhammadiyah. Tentu, warga tersebut sangat bahagia dan bangga rumahnya pernah menjadi tempat singgah tokoh Muhammadiyah. Sekarang, banyak yang meminta dicarikan hotel dan lain-lain. Itu pun kadang tidak sendirian, melainkan membawa keluarga, maka dapat dibayangkan berapa biaya yang mesti disiapkan?

Jadi, sangat *klop*. Ada elit yang ingin diberi fasilitas, dan ada pimpinan amal usaha yang berusaha memberikan layanan terbaik. Namun, ada juga elit Muhammadiyah yang sudah tidak butuh apa-apa, sehingga ketika mengisi pengajian, seminar, atau berkunjung untuk meninjau dan supervisi sama sekali tidak bersedia diberi apa pun. Mirip seperti Pak AR Fachrudin zaman dulu. Sering kali Pak Amien Rais diundang dalam sebuah pengajian di daerah, dan pasti tidak bersedia menerima amplop, justru sering memberikan sumbangan jika ada pembangunan amal usaha. Begitu juga Buya Syafii, beberapa kali mengisi acara atau pengajian Muhammadiyah, sama sekali tidak mau menerima amplop dan fasilitas, tetapi justru ia yang sering memberi uang saku pada anak-anak muda Muhammadiyah ketika kekurangan untuk bayar SPP dan keperluan lain.

Memperoleh rizki dari Muhammadiyah tentu boleh dan halal. Muhammadiyah memahami bahwa seseorang ketika berjuang di Muhammadiyah dan mengelola amal usaha, tentu harus dipikirkan *maisyah*-nya karena mereka memiliki keluarga, anak, dan istri yang harus dinafkahi. Sebagaimana dahulu ketika Mas Mansur hijrah dari Surabaya ke Yogyakarta karena menjadi Ketua Umum PP Muhammadiyah, ia diberi pekerjaan sebagai guru Mu'alimin. Itu semua dilakukan karena Muhammadiyah memperhatikan kesejahteraan bagi anggotanya, tidak sebaliknya, acuh dan memeras. Hal itu dilakukan atas dasar kewajaran, kepatutan, tidak berlebihan, dan sebagainya. Menjadi kaya raya karena mencari hidup di Muhammadiyah tentu sungguh tidak pantas.

Contoh ketidakpantasannya adalah ketika ada orang-orang yang tega mendulang keuntungan materi dan apa pun namanya, sedangkan di sisi lain, mayoritas warga Muhammadiyah di akar rumput harus berjuang untuk menghidupi dakwah Muhammadiyah. Padahal, mereka sendiri

dalam kesempatan yang sama juga harus berjuang menghidupi keluarganya. Dengan kalimat lain, yang di sini penuh pengorbanan, sementara yang di sana justru mengambil manfaat dari pengorbanan orang lain.

Kemudian, jika benar, sikap sesama kader Muhammadiyah yang saling menegasikan demi pimpinan PTM atau demi pimpinan Persyarikatan, tentu sangat jauh dengan praktik “Islam autentik” di akar rumput. Di lapisan bawah Muhammadiyah, untuk berda’wah harus mengeluarkan dana pribadi, iuran membangun panti asuhan, menggalang dana mendirikan masjid dan sekolah, serta masih banyak lagi. Penulis menyebutkan praktik dakwah Muhammadiyah di akar rumput sebagai “Islam autentik”. Bagaimana potret dan praktik dakwah Muhammadiyah di akar rumput tersebut? Bagaimana potret Muhammadiyah autentik di Desa Grogol? Berikut ulasannya.

C. Paradigma Islam Autentik *a la* Muhammadiyah Grogol

Ada berbagai macam alasan atas ketertarikan terhadap persyarikatan Muhammadiyah. Di antaranya, bahwa Muhammadiyah itu demokratis dan egaliter. Tidak ada *gus* dan *kiai*, tidak pula *taqlid*, tetapi *tajdid*. Muhammadiyah sistemnya kuat, bukan seperti paguyuban yang suka *ubyak-ubyuk* dan *grudag-grudug*. Hal itu berbeda dengan tradisi yang ada dalam kelompok tradisionalis, di mana karena memiliki pengikut yang besar, maka kaum elitnya dengan mudah melakukan kapitalisasi politik. Hal ini disebabkan pemahaman *taqlid*. Akibatnya, banyak bermunculan raja-raja kecil, kiai sangat kaya secara kapital dan kharismatik (Bush, 2009). Ada anggapan, jangan bermimpi menjadi elit kelompok tradisionalis jika tidak menjadi bagian darah biru atau keturunan kiai. Sebaliknya, tidak ada aset milik pribadi di Muhammadiyah. Di sisi lain, tradisi kelompok tradisionalis yang sangat adaptif terhadap budaya dan tradisi memiliki tingkat penerimaan dakwah yang sangat tinggi.

Para pemuda Desa Grogol yang *ngèngèr* di antara tahun 1960-an hingga 1980-an merupakan anak-anak desa yang rata-rata miskin. Mereka ikut keluarga orang lain yang jauh jaraknya dari desa asalnya. Hal itu dila-

kukan karena tidak ada pilihan lain demi mengubah nasib. Asma'un, Murodi, Marwanto, Suparni, Amat, Syamsuddin, Misnu, dan Juwahir merupakan anak petani yang hanya memiliki sepetak sawah warisan orang tua mereka. Untuk makan sehari-hari saja terkadang masih harus meminjam tetangga. Bagi mereka, saat itu, makan nasi beras adalah kemewahan. Yang ada hanyalah nasi tiwul atau *karak* (nasi *aking*). Makan telur atau ayam tidak mesti sebulan sekali, hanya jika ada orang hajatan. Pilihan hidup memaksanya untuk *ngèngèr* pada keluarga di Tempurrejo. Selain belajar ilmu kehidupan juga dapat makan nasi setiap hari. Keberuntungan bertambah karena dapat bersekolah.

Sepulang dari *ngèngèr*, di kampung halaman, mereka kebanyakan diterima menjadi PNS di kementerian agama. Perubahan nasib yang mereka tunggu-tunggu pun terwujud. Selain itu, mereka menjadi masyarakat elit baru di Desa Grogol. Dengan penuh keikhlasan dan perjuangan, mereka mengembangkan Muhammadiyah, mendirikan Ranting Muhammadiyah Grogol, mendirikan masjid dan mushalla, serta mendirikan amal usaha pendidikan. Tahun 1980-an, belum banyak masyarakat kelas ekonomi menengah. Walaupun mereka telah menjadi PNS, belum dapat dikatakan bahwa hidup mereka mapan. Asma'un, misalnya, setelah menikah dengan Kuswartini, kemudian dikaruniai lima orang anak, ia masih harus perlahan-lahan menabung untuk membuat rumah. Hasil tabungannya digunakan untuk membeli batu. Jika tabungannya sudah terkumpul lagi, ia membeli bata, genteng, kayu, dan sebagainya.¹

Hutang pada tetangga sudah biasa, apalagi hutang pada bank dengan jaminan SK PNS. Dapat dipastikan bahwa mereka tidak pernah memiliki gaji penuh sampai pensiun karena pasti dipotong untuk cicilan bank. Bahkan, anak pertama dan keduanya merantau ke negeri seberang menjadi TKI setelah tamat SMA. Anak pertama Asma'un yang bernama Iswahyuni selama enam tahun menjadi TKI di Malaysia, sedangkan anak keduanya bernama Munajat menjadi TKI di Arab Saudi selama 18 tahun. Itu semua dilakukan untuk membantu perekonomian keluarga dan

¹ Hasil wawancara dengan Kuswartini.

membantu membiayai sekolah adik-adiknya. Walaupun sudah menjadi PNS 10 tahun lebih, kesejahteraan para tokoh Muhammadiyah Grogol juga belum menyertai. Tahun 1995, Asma'un, Suparni, dan Marwanto mengambil kredit motor. Saat itu, motornya Yamaha Super Delux. Kesejahteraan baru dirasakan sekitar tahun 1995, saat anak-anak mereka sudah mulai dewasa dan mulai bekerja membantu perekonomian keluarga.²

Hal yang sama juga terjadi pada Murodi, Suparni, Imam Kurdi, Syamsuddin, dan lain-lain. Di tengah deraan sulitnya ekonomi, Asma'un bersama teman-temannya semasa *ngèngèr* tetap berdakwah di Muhammadiyah dan mendirikan amal usaha pendidikan. Terbayang bagaimana sulitnya mereka untuk sekadar mengumpulkan pasir, kayu, dan membeli semen untuk mendirikan madrasah. Bahkan, mereka beserta tim pembangunan harus iuran satu pohon kelapa untuk dijadikan bahan bangunan agar MTs. Muhammadiyah di Grogol dapat segera berdiri.

² Hasil wawancara dengan Iswahyuni dan Munajat.



Gambar 1.

SK PNS Salah Satu Pelaku *Ngèngèr* yang Diangkat Tahun 1968 dengan Gaji Rp. 400,-.

Di tengah penderitaan ekonomi yang mendera, mereka memilih jalan sunyi untuk mengembangkan dakwah Muhammadiyah. Para aktivis Muhammadiyah generasi awal itu tidak mengenal terminologi ideologi Muhammadiyah, tidak mengenal Islam Berkemajuan, manhaj tarjih, MKCH, bahkan tidak hafal jumlah organisasi otonom Muhammadiyah. Sampai saat ini pun, generasi yang masih hidup hanya mengetahui bahwa Ketua Umum Muhammadiyah adalah Amien Rais dan Ahmad Dahlan karena dua tokoh ini yang paling populer: satunya tokoh reformasi dan satunya lagi adalah pendiri Muhammadiyah. Meskipun demikian, jika

Muhammadiyah dipinggirkan, diolok-olok, atau mereka mendengar ada yang menggunjingkan atau bicara negatif terhadap dakwah Muhammadiyah, mereka akan merasa tersakiti, tidak terima, dan akan membelanya. Mereka dengan dasar pemahaman kemuhammadiyahannya yang sederhana, tetapi menyiapkan diri sebagai yang terdepan dalam dakwah Muhammadiyah. Pembelaannya penuh ketulusan, tidak ada keinginan untuk memperoleh keuntungan secara politik maupun ekonomi. Mereka inilah figur-figur yang mempraktikkan “Islam autentik”, pilihan jalan dakwah Muhammadiyah yang berasal dari dialektika sosial budaya selama *ngèngèr* di Tempurrejo.

Persyarikatan Muhammadiyah sendiri memiliki derivasi motif dalam bermuhammadiyah. *Pertama*, ada yang disebut sebagai ragam *Muhammadiyah kader (Muka)* atau *aktivis Muhammadiyah*. Berawal menjadi aktivis organisasi otonom kemudian mereka menjadi pimpinan dan menghidupkan gerakan dakwah Muhammadiyah di semua level. Namun, yang lebih berat ujiannya adalah di level paling bawah, yaitu ranting dan cabang Muhammadiyah. Hal ini karena dakwah *amar ma'ruf nahi munkar* berhadapan langsung dengan problematika di akar rumput, yang memerlukan kesabaran, keikhlasan, dan bahkan pengorbanan (Soroush, 2009), belum lagi jika harus dihadapkan pada penolakan dakwah, sikap intoleran dari berbagai kelompok dan tradisi yang masih bercampur aduk dengan akidah. Jika menjadi aktivis atau kader di level yang lebih tinggi, di situ akan menjadi elit yang memperoleh citra, nama, dan popularitas. Meskipun tidak memperoleh gaji dan tunjangan, tetapi memperoleh fasilitas dan *privilege*, walaupun tidak seperti pejabat publik yang sama levelnya. Di sinilah sosok elit, kader, aktifis, atau pimpinan menerima ujian tentang nilai-nilai keikhlasan, kesederhanaan, kedermawan, *tawadhu'*, politis, atau pragmatismenya.

Ada satu sisi yang menarik dari kelompok kader ini, mereka terkadang merasa yang paling Muhammadiyah. Merasa darah biru dan paling berhak untuk mengawal ideologi Muhammadiyah. Sehingga ada perasaan bahwa elit Muhammadiyah dan elit amal usahanya harus berada dalam

kendalanya. Akibatnya, tidak jarang jika ada kader Muhammadiyah yang tidak lolos atau memiliki nilai yang kurang saat seleksi pejabat di amal usaha merasa kecewa, merasa didzolimi dan dicurangi atau bahkan merasa ada yang sengaja menjegal. Tentu tidak tepat sikap seperti itu dikembangkan. Dan itu juga tidak terjadi disemua kader Muhammadiyah. Dalam kasus lain, hal seperti ini mirip yang terjadi di Yogyakarta. Aktivis Muhammadiyah yang berasal dari kampung Kauman, Karangajen dan Kota Gede merasa paling berhak dalam mengurus Muhammadiyah. Sikap tersebut mirip dengan sikap feodalisme kaum Quraisy dibanding kaum lainnya di masa nabi. *Ashabiyah* tersebut membuat mereka merasa darah biru sehingga memiliki *privilege* dalam setiap sepak terjangnya di Muhammadiyah. Dan anehnya, mereka sendiri juga menyebut dirinya kelompok Quraisy.

Selain itu, *kedua*, ada juga yang menjadi Muhammadiyah karena bekerja di AUM. Jadi, Muhammadiyah adalah sebatas untuk mencari nafkah. Fenomena ini dapat diwakili dengan terminologi *profesi Muhammadiyah (ProfMu)*. Mereka inilah yang disinggung oleh pendiri Muhammadiyah sebagai orang yang hanya numpang hidup di Muhammadiyah. Mereka profesional dalam menjalankan pekerjaannya, tetapi tidak aktif di kepemimpinan Muhammadiyah dan tidak menggerakkan dakwah Muhammadiyah di tempat dia tinggal. Mereka tidak peduli dengan gerakan dakwah Muhammadiyah di akar rumput, meskipun hasil data LPCR PP Muhammadiyah menunjukkan bahwa cabang dan ranting Muhammadiyah jumlahnya mencapai ribuan, dan hanya sekitar 30% yang hidup dan aktif. Data-data tersebut pun belum tentu mereka tahu. Masih beruntung bagi Muhammadiyah, jika mereka masih mau bersungguh-sungguh dalam bekerja dan memajukan AUM. Namun, jika mereka secara diam-diam memiliki ideologi lain, inilah yang berbahaya. Andai mereka diam dengan ideologinya mungkin masih belum seberapa, yang lebih berbahaya adalah jika mereka secara diam-diam atau terang-terangan mendistorsi ideologi Muhammadiyah di amal usaha tersebut atau bahkan di dalam struktur Persyarikatan. Banyak kasus AUM, baik masjid,

sekolah, maupun lembaga ekonomi yang telah berpindah status pengelolaan dan kepemilikan karena banyak pengelolanya yang memiliki ideologi lain, atau karena kader Muhammadiyah yang tidak mau mengurusnya. Misalnya, masjid tidak dimakmurkan, sehingga perlahan-lahan diurus oleh orang lain, lambat laun dikuasai kelompok lain, dan baru sadar ketika semua sudah menyebar. Akhirnya, ada reaksi untuk mengembalikannya, ujungnya terjadi sengketa.

Ketiga, menjadi Muhammadiyah karena dulu pernah sekolah di lembaga pendidikan Muhammadiyah. Mereka tidak bekerja di AUM maupun menjadi pimpinan Muhammadiyah, tetapi merasa memiliki Muhammadiyah. Kelompok ini biasa disebut *Muhammadiyah simpatisan (Musim)*. Sama halnya dengan mereka yang menjadi masyarakat umum, tetapi karena lingkungan atau tempat ibadahnya adalah masjid Muhammadiyah, kemudian disebut sebagai simpatisan Muhammadiyah atau *Muhammadiyah kultural (Mukul)*. Muhammadiyah kultural dapat dikategorikan dalam kelompok *keempat*. Muhammadiyah kultural di sini tidak menunjukkan hubungan antara ideologi Muhammadiyah dengan budaya atau tradisi di masyarakat. Muhammadiyah kultural adalah masyarakat yang memiliki afiliasi terhadap gerakan Muhammadiyah, tetapi tidak menjadi aktivis maupun bekerja di AUM. Tentu saja, mereka juga tidak memiliki kartu tanda anggota. Muhammadiyah kultural biasanya dianggap sebagai kebalikan dari Muhammadiyah struktural.

Kelompok *Mukul* dan *Musim* ini jumlahnya paling banyak. Mereka menyebar di berbagai profesi dan masuk dalam berbagai tingkat ekonomi, sehingga jika dilakukan pemberdayaan secara serius akan memperoleh *resource* sangat besar. Termasuk dari segi pendanaan. Dapat dilihat, berapa persen anak-anak yang sekolah di Muhammadiyah dengan latar belakang keluarga pimpinan atau aktivis Muhammadiyah. Anak-anak yang sekolah di AUM justru mayoritas berasal dari keluarga yang beraneka macam latar belakangnya. Selain itu, dalam bahasa Abdul Mukti, para keluarga yang menyekolahkan anaknya di Muhammadiyah adalah kelompok *Mukidi*. *Mukidi* adalah singkatan dari *muda, kaya, intelek, der-*

mawan, dan *idealis*: label yang diberikan kepada kelompok keluarga muda, kaya, dan modernis. Jika Muhammadiyah tidak cerdas menangkap membludaknya kaum *mukidi* ini, tentu mereka akan memilih kelompok lain semacam Tarbiyah, Salafi, maupun MTA sebagai payung keagamaan.

Muhammadiyah di Desa Grogol tidak memiliki dikotomi dan definisi macam-macam dalam bermuhammadiyah. Begitu juga motivasi mereka. Mereka bermimpi menjadi elit, tetapi tidak tahu jalur dan prosesnya. Mau mencari kekayaan, tetapi amal usaha saja masih harus di-*support* dengan pengorbanan dan uluran dana. Hendak menjadikan Muhammadiyah sebagai kendaraan dan batu loncatan dalam politik? Semua orang tahu bahwa di Ponorogo dan Jawa Timur mayoritas adalah penganut NU yang sangat militan dan kuat (Bush, 2009). Selain itu, banyak kaum *abangan* yang sangat fanatik pada partai politik nasionalis. Jadi, saat itu, mimpi saja sepertinya tidak ada bagi warga Muhammadiyah Desa Grogol. Yang ada hanya kesadaran untuk berlaku ikhlas, berjuang sekuat tenaga dengan segala kemampuan untuk membesarkan dakwah Muhammadiyah.

Pandangan dan praktik keagamaan para penganut Muhammadiyah di Ponorogo, sebagaimana diuraikan sebelumnya, seperti bersinggungan dengan Islam Nusantara dan Islam Murni. Titik persinggungan antara Islam Nusantara, Islam Murni, dan Islam Autentik adalah Islam Nusantara merupakan terminologi yang diberikan kepada Islam yang memiliki identitas kebudayaan nusantara (Indonesia). Juga dapat dikatakan sebagai Islam yang memiliki sintesa atau akulturasi dengan tradisi budaya nusantara. Islam Murni adalah Islam yang tidak memiliki distorsi apa pun, ibarat emas 24 karat. Islam yang jauh dari praktik sinkretis apa pun secara akidah dan ibadah. Adapun Islam Autentik adalah Islam yang apa adanya, Islam yang menjadi dirinya sendiri, yang berada di antara Islam Murni dan Islam Nusantara. Jadi, tidak tepat jika kelompok Islam Autentik itu anti tradisi, seperti kritikan sebagian kelompok Islam lainnya (N. K. Ridwan, 2004). Faktanya, praktik kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah diaplikasikan dengan tidak kaku dan masih mengakomodasi tra-

disi yang ada karena Islam tumbuh dalam ritus kebudayaan yang berbeda di setiap tempat dan zaman. Mereka tidak pernah menyebut bahwa Islam di Indonesia yang paling suci, paling baik, paling *original* dan paling diridhoi. Sebagaimana mereka tidak pernah mengatakan bahwa Islam yang berasal dari Arab adalah Islam penjajah, Islam pendatang, Islam import maupun Islam-Islam lain dengan berbagai macam embel-embel yang penuh kesinisan dan peyoratif.

Titik perdebatan utama, selain adanya praktik sinkretisme sehingga perlu gerakan purifikasi, adalah aktivis Muhammadiyah Ponorogo berpandangan bahwa untuk mewujudkan kesejahteraan dan tatanan sosial baru, perlu adanya tajdid. Banyak tokoh, baik Barat maupun Timur, yang telah menggulasnya, walaupun tak jarang ulasan mereka menunjukkan pesimisme mendalam dengan prospek peradaban Timur (Islam). Namun, kalangan yang optimis juga tidak kalah argumentatif. Hassan Hanafi, misalnya, banyak menyoroti persoalan teologi (Hanafi, 2003). Praktik sebagian masyarakat *abangan*, termasuk di Grogol adalah faktor penghambat kemajuan. Klenik, mistis, dan percaya takhayul adalah ekspresi keagamaan yang cenderung menciptakan masyarakat yang malas bekerja keras. Hal yang sama juga diungkapkan Mohammed Arkoun, utamanya terletak pada adanya sakralisasi pemikiran keagamaan (*taqdis al-afkar al-din*). Banyak orang yang berdiam diri melihat pemikiran keagamaan yang menyimpang, tetapi tidak sadar bahwa itu merupakan kemunduran dalam pemikiran (Arkoun, 2003). Meminjam bahasa Kuntowijoyo, praktik *nahî munkar* atau liberasi tidak berjalan dengan semestinya (Kuntowijoyo, 1999).

Praktik tradisi kelompok *abangan* menjadi persoalan karena dianggap sebagai bentuk kelumpuhan intelektual Islam dalam merespons tantangan modernitas (Rahman, 1982). Praktik tersebut “dipengaruhi” oleh pemikiran tasawuf Ghazalian yang cenderung merasa nyaman dengan keintiman metafisik antara manusia dengan Tuhan, sehingga aspek-aspek duniawiyah terlupakan (Azra, 2013). Praktik keagamaan di Grogol sedikit banyak mengadopsi pemikiran modern akibat pengaruh Muhammadi-

yah, di antaranya penggunaan akal yang sangat dominan, termasuk dalam menghapus praktik sinkretisme. Kemudian, bersikap dualistik terhadap kebenaran dan realitas, memperjuangkan doktrin humanisme, mementingkan persatuan, dan menjunjung nilai kemanusiaan dalam menyampaikan risalah. Praktik-praktik seperti di atas dirumuskan dengan baik oleh Muhammad Naquib Al Attas (1980) dalam “*The Concept of Education in Islam a Framework for an Islamic Philosophy of Education*”. Tentu, tokoh Muhammadiyah Grogol tidak kenal, apalagi membaca karya di atas. Tanpa mereka sadari, paradigma itu mereka jalankan dengan penuh kesungguhan, demi ridha ilahi.



MODERASI DAN INTERNALISASI “ISLAM AUTENTIK”

A. Moderasi Islam Autentik

Jika NU sering “dipersepsikan” sebagai organisasi Islam yang menjalankan dan melestarikan tradisi disertai dengan unsur *takhayul*, *bid'ah*, dan *khurafat*, maka Muhammadiyah juga sering “dilabeli” sebagai gerakan anti *takhayul*, *bid'ah*, dan *khurafat*. Oleh karena pelabelan itu, Muhammadiyah dianggap sebagai organisasi yang identik dengan Wahabi dan Salafi. Muhammadiyah juga dianggap anti tradisi dan budaya lokal, sedangkan NU sebaliknya. Akibatnya, tidak jarang terjadi sedikit gesekan di akar rumput di antara dua ormas ini. Namun, hal ini tidak terjadi di Tempurrejo dan Desa Grogol. Di Desa Grogol, Ponorogo, secara sosiologis terdapat dua paham keagamaan. Batas demarkasinya adalah Pasar Grogol. Secara praktik dan paham keagamaan, di utara Pasar Grogol adalah NU, sedangkan selatan pasar adalah Muhammadiyah. Namun, dalam

sejarahnya, dua masyarakat ini hidup berdampingan, rukun, bahkan saling membantu dan *berfastabihul khairat*.

Tokoh NU di Grogol adalah Kiai Moh Mesir yang berada di Dusun Bopong dan Haji Khasanun yang berada di Karangjati. Wilayah Dusun Bopong dan Karangjati berdampingan. Kampung Bopong dan Karangjati sudah lama menjadi basis kelompok nahdliyin. Melihat lembaga pendidikan formal belum ada, Murodi berinisiatif membuka kelas formal di rumahnya. Sekolah itu dinamakan MI Islam Nurul Huda. Murodi sebenarnya ingin lembaga ini tidak berada di bawah naungan ormas apa pun. Kemudian, Kiai Sidik dan Moh Mesir mewakafkan tanahnya, sehingga terbentuklah MI Nurul Huda. Perlahan-lahan, MI Islam Nurul Huda dimasukkan ke bawah Lembaga Ma'arif. Hal itu dipicu latar belakang pemilik tanah wakaf dan juga diplomasi yang dilakukan Haji Khasanun. Berhubung Kiai Moh Sidik adalah kakak kandung dan Kiai Moh Mesir masih sepupu, Murodi membiarkan proses alih status dan indentitas lembaga tersebut.

MI Nurul Huda berdiri sekitar tahun 1976. Jauh sebelum madrasah formal ini berdiri, telah berdiri terlebih dahulu sekolah madrasah diniyah sore hari dan malam hari. Penggagasnya adalah Kiai Mukibat, Kiai Harun, Kiai Sidiq, dan Kiai Askiram. Lokasinya berada di rumah Mbah Jami. Muridnya adalah anak-anak muda di Desa Grogol. Bahkan, Asma'un, Murodi, Marwanto, Tulus, Suparni, Sugiono, dan lain-lain sebelum *ngèngèr* di Ngawi terlebih dahulu mengenyam sekolah madrasah diniyah di Bopong itu. Seiring berjalannya waktu, Madrasah Ibtidaiyah berkembang pesat.¹

Murodi tidak mempermasalahkannya dan justru merekrut Asma'un, Suparni, dan Marwanto sebagai pengajar. Sebagaimana disampaikan di atas, setelah *ngèngèr*, Asma'un, Marwanto, dan Suparni diterima PNS di kemenag. Mereka bertiga menjadi guru agama dan ditempatkan di MI

¹ Hasil wawancara dengan Maskur.

Nurul Huda yang berada di bawah naungan lembaga pendidikan Ma'arif NU.²

Selain itu, didirikan pula TK Raudhatul Atfal di samping MI Nurul Huda, lokasinya di depan Rumah Kiai Sidiq, dari tanah wakaf Kiai Moh Sidiq. Pendirinya adalah Kiai Moh Sidiq dan adiknya, Murodi. Murodi sendiri adalah tokoh Muhammadiyah yang masuk *Tim Sembilan* pendiri Ranting Muhammadiyah Desa Grogol. Kepala sekolahnya adalah istri Murodi sejak berdiri sampai tahun 2010 (saat pensiun). Pengajar di awal berdirinya TK Raudhatul Atfal, antara lain adalah Hj Kuswartini (istri Asma'un) dan Sumarmi (istri Marwanto).³

Selain lembaga pendidikan di Bopong, keluarga Haji Kasanun yang ada di Dusun Karangjati, juga mendirikan SMP Ma'arif. Sepertinya, sudah ada kesepakatan tidak tertulis bahwa dalam komunitas NU di Desa Grogol terdapat pembagian peran. Pendidikan dasar TK dan MI di Bopong, sedangkan setingkat SMP di Karangjati. Pendidikan di Dusun Karangjati juga maju pesat. Terlebih Haji Kasanun juga membuka pondok pesantren, semakin menambah daya tarik masyarakat luar Desa Grogol untuk belajar. Dalam satu desa, ada dua lembaga pendidikan sederajat, yaitu SMP Ma'arif dan MTs. Muhammadiyah, milik dua ormas yang berbeda. Tentu terjadi persaingan. Namun, selama ini persaingan masih dalam taraf normal dan tidak menjurus pada konflik maupun perpecahan.⁴

Tokoh-tokoh Muhammadiyah di Ranting Grogol dan tokoh-tokoh NU dapat hidup berdampingan dengan baik. Para tokoh Muhammadiyah di Grogol mempraktikkan betul moderasi beragama, jauh sebelum moderasi itu populer dikampanyekan seperti sekarang ini. Moderasi berasal dari bahasa Latin "*moderatio*" yang berarti sedang, tengahan, atau tidak berlebihan dan tidak kekurangan. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, moderasi bermakna tidak ekstrem, baik ekstrem kanan maupun

² Hasil wawancara dengan Imron pada 20 Januari 2019.

³ Hasil wawancara dengan Hj. Kuswartini pada 17 April 2019.

⁴ Hasil wawancara dengan Munajat.

ekstrem kiri, dan cenderung menghindari kekerasan, baik fisik maupun verbal. Dalam bahasa Arab, moderasi dikenal dengan *wasathiyah* yang memiliki komponen *tawasuth* (tengahan), *i'tidal* (adil), dan *tawazun* (berimbang). Sedangkan dalam bahasa Inggris, *moderation* berarti rata-rata, inti, dan standar atau tidak berpihak. Jadi, moderasi dalam beragama adalah sikap pilihan hidup untuk mengedepankan keseimbangan dalam menjalankan dan meyakini agamanya dengan mengedepankan nilai dan moral dalam berhadapan dengan orang lain (Anshori, 2020; Saputra, R., Putra, R., & Putri, 2021; Shahrur, 2009). Hal ini membuat mereka yang bersikap moderat tentu tidak berpikiran radikal, ekstrem terhadap ideologi, madzhab, agama lain, bahkan juga terhadap negara. Dengan bahasa lain, mereka berusaha menempatkan diri dengan terminologi *manzilah bainal manzilatain* (suatu tempat di antara dua tempat).

Menjadi moderat bukan lantas kemudian bersikap lemah, lembek, atau memble (Hwang, 2009). Namun, memiliki ukuran yang tepat untuk mengambil sikap. Jika suatu hal jelas haram-halalnya menurut agama, boleh-tidaknya, tentu harus dijalankan. Apalagi jika itu sudah masuk wilayah akidah dan ibadah *mahdzah*. Namun, ketika berbaur dengan masyarakat, tentu harus menghargai perbedaan dan pilihan hidup orang lain tanpa harus mengolok, mencela, dan merendharkannya.

Muhammadiyah yang dipraktikkan oleh para pemuda setelah mereka *ngèngèr* adalah moderasi beragama yang autentik. Kuswartini, Asma'un, Suparni, dan Murodi adalah tokoh Muhammadiyah tersebut, meskipun mereka mengajar di lembaga pendidikan NU. Jika bersedia mengajar di lembaga NU, bahkan kemudian membesarkannya sejak merintis, maka secara otomatis komunikasi dan hubungan antara tokoh Muhammadiyah dan NU itu telah selesai, tidak memperdebatkan mana *bid'ah*, *takhayul*, dan *khurafat*. Termasuk memperdebatkan Salafi-Wahabi. Sikap toleransi dan *tepa slira* dipraktikkan tanpa harus ada teori dan dalil untuk menjustifikasinya.

Alasan Asma'un, Suparni, dan Marwanto bersedia mengelola sekolah MI Nurul Huda yang notabene berada di bawah Lembaga Ma'arif, antara

lain untuk menghormati guru dan seniornya, Kiai Harun, Kiai Mukibat, Kiai Moh Mesir dan Kiai Moh Sidiq. Tidak ada niat menduakan Muhammadiyah. Saat itu, sekolah di bawah naungan kementerian agama yang ada di Kecamatan Sawoo hanya MI Nurul Huda. Padahal, transportasi tahun 1970-an masih sepeda *onthel*. Jika ditempatkan di sekolah MI lain yang berjarak sekitar 30 km, tentu sangat berat bagi mereka. Ini semua menunjukkan sikap toleran dengan sesama lembaga pendidikan untuk memajukan dakwah Islam. Mereka meyakini bahwa pemahaman teologis, praktik ibadah, dan muamalah antara NU dan Muhammadiyah masih sama-sama *ahlu sunnah wal jama'ah*, sehingga perbedaannya tidak begitu prinsip. Hanya saja, dari segi praktik *takhayul*, *khurafat*, dan kemusyrikan yang paling menonjol yang masih dianut oleh masyarakat *abangan*, yang perlu diberantas. Itu pun tidak dengan cara yang ekstrem dan radikal, tetapi dengan perlahan-lahan dan melalui proses yang panjang penuh kesabaran. Sedangkan sisi yang dianggap *bid'ah* para tokoh Muhammadiyah terlihat lebih toleran, seperti *tahlilan*, *yasinan*, *muludhan*, *mitoni*, *megengan*, *nyekar*, dan lain-lain. Hal ini membuat tokoh Muhammadiyah dan tokoh NU saling bekerja sama memajukan agama saat itu.

Tentu kasus tersebut tidak dapat disamakan dengan daerah lain, juga tidak dapat ditarik pada waktu dan masa sekarang. Saat itu, penggerak dakwah Muhammadiyah di Grogol, dengan sumber daya yang ada, memiliki semangat kesungguhan dengan penuh keikhlasan dan pengorbanan mendirikan Muhammadiyah, memberantas praktik keagamaan yang menyimpang, serta mendirikan masjid, mushalla, dan amal usaha. Jika masih diberi label “tidak loyal” pada persyarikatan, sepertinya hukuman yang amat berat dan terlalu berlebihan. Saat itu, mereka tidak mencari penghasilan dari AUM, tidak merepotkan Muhammadiyah, tidak membebani Muhammadiyah, tidak bermimpi menjadi elit Muhammadiyah, tidak juga bercita-cita menggunakan Muhammadiyah sebagai komoditas dan kendaraan politik. Yang ada justru sebaliknya, berjihad dengan penuh kesungguhan untuk menghidupkan ajaran Islam lewat Muham-

madiyah. Terkadang, jalan yang ditempuh untuk mencapai tujuan memang tidak harus lurus dan mulus, tetapi berliku dan terkadang harus memutar terlebih dahulu.

Mereka senantiasa mengingat dan menanamkan dalam hati bahwa kekuasaan senantiasa memiliki dua wajah: memesona sekaligus menakutkan, kata Franz Magnis. Kekuasaan memberi hak istimewa, *privilege*, dan kenikmatan yang sering membuat lupa tentang tanggung jawabnya (Marx & Engels, 1959). Menghunjam pula pesan, “*semakin kuat, semakin besar tanggung jawabnya*”. Selain itu, pada hakikatnya, kekuasaan bukanlah simbol eksistensial, atau lebih rendah lagi sebagai simbol status atau gengsi, semacam merek mobil, telepon genggam, atau perangkat teknologi terbaru yang bernilai nominal, ekonomi, dan material, sehingga dapat dikatakan bahwa *material cost* dibutuhkan dan berpengaruh pada saldonya yang juga nominal. Mereka tidak mau menggadaikan harga diri demi sesuatu yang tidak pernah akan abadi. Malu jika harus berperilaku seperti komedian, hanya untuk mendatangkan tawa para penonton harus rela menjelek-jelekkan diri sendiri. Parameter kelucuan adalah jika pelawak terlihat jelek, bodoh, menjadi pusat cemoohan lawan main, atau bahkan harus mengubah penampilan menjadi banci dan mengumbar aurat. Bukan merupakan hal yang aneh jika mirip pemain *valas*. Mereka lari ke dukun, ke gunung Kawi jika rasionalitas tidak mampu mewujudkan ambisi, atau paling terjerembab pada pusat rehabilitasi mental.

Dalam kesempatan lain, kakak ipar Asma’un sendiri, Suhadi, adalah tokoh agama di Grogol. Suhadi lulusan pondok pesantren NU di Kediri dan Blitar. Hal ini berpengaruh pada kegiatan di Masjid Atholabi saat itu. Jika yang menjadi imam Kiai Suhadi, maka dapat dipastikan memakai *qunut*. Kiai Suhadi termasuk yang istiqamah menjadi guru mengaji. Beliau memulai kegiatan tersebut setelah Kiai Askiram tua dan tidak sanggup mengajar, aktivitas mengaji di Masjid Atholabi. Banyak murid yang mengaji pada beliau setelah Shubuh dan Maghrib, termasuk anak Asma’un, Marwanto, dan Suroso. Selain mengaji kitab Al Qur’an, setiap malam Jum’at para santri diajari Kiai Suhadi untuk *yasinan* dan *tahlilan*.

Sedangkan malam Senin diajari shalawat *barzanji*. Selain itu, oleh karena pendidikan yang berorientasi keagamaan di Desa Grogol saat itu hanya MI Nurul Huda, maka sebagian besar anak-anak tokoh Muhammadiyah juga disekolahkan di bawah MI tersebut. Setelah itu, mereka baru melanjutkan di MTs. Muhammadiyah 10 Grogol, MTsN Jetis, atau Pondok Gontor.⁵

Di sebelah Masjid Muhammadiyah Atholabi, di rumah Askiram, berdiri aula yang digunakan untuk pengajian yang dikelola oleh Mufit. Mufit adalah anak kedua dan satu-satunya laki-laki dari Askiram. Aula tersebut digunakan untuk pengajian ibu-ibu dan bapak-bapak yang diasuh oleh Mufit. Jama'ahnya mencapai ratusan orang. Mufit sendiri, walaupun putra Askiram, tetapi dulu mondok di Dipokerti, Coper: pondok NU, sehingga Mufit juga penganut NU. Meskipun demikian, tokoh Muhammadiyah di sana, seperti Sudiono, Suparni, Marwanto, dan anak-anak Asma'un tidak mempermasalahkan adanya pengajian NU di kompleks mereka. Justru mereka merasa senang karena banyak orang tua mau belajar agama, sehingga lingkungan keagamaan menjadi hidup. Materi utama yang disampaikan ialah terkait tauhid dan akhlaq.

Anak-anak Asma'un sendiri merasa tersentuh hatinya melihat perjuangan kakak sepupu mereka, Mufit. Dengan penuh semangat, sabar, dan ikhlas, Mufit mau mengasuh dan menyampaikan ilmu tentang agama. Padahal, Mufit sendiri selama ini hingga usianya sudah tidak muda lagi (sekarang menginjak 52 tahun) menetap di Tulungagung, yang berarti harus menempuh perjalanan sekitar 60 km sampai Grogol, atau memerlukan waktu sekitar dua jam dengan mengendarai sepeda motor. Pengajian yang diasuh Mufit dilaksanakan tiga kali sepekan, yaitu Jum'at, Sabtu, dan Ahad. Jamaahnya tidak hanya lingkungan sekitar, bahkan ada yang berasal dari luar desa dan kecamatan.⁶

Mufit sendiri tidak berminat untuk menguasai atau mengubah tradisi Muhammadiyah di Masjid Atholabi karena dia tahu bahwa masjid itu di-

⁵ Hasil wawancara dengan Yazid Fanani dan Suroso.

⁶ Hasil wawancara dengan Mufit pada 21 Juli 2020.

dirikan atas perjuangan Askiram (ayahnya), Asma'un (pamannya), Sudiono, Suparni, dan Marwanto, serta masih banyak tokoh yang masih terhitung kerabatnya. Mufit memahami bahwa adik sepupunya, seperti Yazid Fanani adalah tokoh pemuda Muhammadiyah yang mengelola masjid itu sehari-hari. Ditambah Munajad, yang setelah pulang menjadi TKI menetap di Ponorogo juga membantu mengelola masjid tersebut. Tentu, jika mengubah tradisi selama ini yang telah ditetapkan oleh para leluhur mereka, dalam pandangan Mufit, ia akan *kuwalat*. *Kuwalat* dalam tradisi Jawa adalah bencana atau cobaan yang diberikan Tuhan karena berbuat kurang baik kepada orang yang lebih tua. Selain itu, juga akan menimbulkan perselisihan dan perpecahan dalam keluarga besar mereka.⁷



Gambar 1.

Aula Majelis Ta'lim yang Diasuh Mufit dan Rumah Askiram yang Masih Asli.

⁷ Wawancara dengan Mufit.

Justru Misradi yang warga asli dan menantu Kiai Moh Mesir yang dirasa hendak menguasai dan mengubah status tradisi Masjid Muhammadiyah Atholabi. Misradi bertempat tinggal persis di depan rumah Asma'un, tentu tumbuh dan besar di lingkungan Muhammadiyah, tetapi ia bersekolah di Lembaga NU, ditambah menjadi menantu Kiai Moh Mesir, dan sekarang menjadi Ketua Yayasan Nurul Huda. Berbagai tindakan Misradi dirasa oleh keluarga Asma'un hendak mengubah tradisi Muhammadiyah di lingkungannya. Hal ini tidak lepas dari pengaruh yang dimiliki Misradi sebagai Ketua RW dan ketua perkumpulan para orang-orang sepuh di daerah *kulon* Pasar Grogol. Selain itu, secara ekonomi, Misradi termasuk kaya karena memiliki usaha persewaan hajatan. Ditambah posisinya sebagai Bendahara Takmir Masjid Atholabi, tentu semakin memperkuat posisi Misradi di masyarakat.

Indikasi Misradi ingin mengubah kultur dan praktik Muhammadiyah di Masjid Atholabi diawali dengan menempatkan orang-orang yang secara tradisi ibadah NU dan di bawah kendalanya. Misalnya, Edi Mulyono yang diminta menggantikan imam atau khatib jika Misradi atau khatib lain berhalangan. Kemudian, saat terjadi perbedaan perayaan Idul Fitri atau Idul Adha antara Muhammadiyah dan pemerintah, Misradi mengumumkan bahwa hendak mengikuti pemerintah. Padahal selama ini selalu mengikuti keputusan Muhammadiyah. Meski demikian, hal itu dapat dicegah oleh Yazid Fanani. Selain itu, Misradi selama ini dianggap patuh dan ta'dzim pada senior mereka, tokoh Muhammadiyah, seperti Sudiono, Suroso, dan Suparni. Akan tetapi, di baliknya ada sesuatu yang disembunyikan. Suatu saat, Sudiono mengubah shaf shalat agar sesuai arah kiblat dengan memberi garis-garis di lantai. Misradi, Mulyono, dan Yazid ikut membantu. Namun, tidak berselang satu minggu, garis tersebut hilang. Menurut Yazid, Misradi ingin dilihat termasuk orang yang mendukung keputusan meluruskan arah kiblat di depan Sudiono.

Namun di baliknya, mereka sebenarnya yang menghapus garis-garis shaf tersebut.⁸

Gelagat Misradi terbaca oleh Mufit. Suatu saat, Mufit menemui adik sepupunya, Yazid Fanani, agar *nguri-uri* dan meneruskan perjuangan orang tua dan leluhur mereka dengan mengurus Masjid Atholabi. Mufit sendiri sekarang telah menetap di Tulungagung, dan hanya seminggu sekali ke Grogol untuk mengisi pengajian. Sedangkan kakak-kakak Yazid kebanyakan telah menetap di luar kabupaten, kecuali Munajat. Munajat sendiri tidak dapat mengurus Masjid Atholabi 24 jam karena tinggal di Gontor, yang berbeda kecamatan. Hal ini membuat Yazid-lah satu-satunya trah ayah dan kakek mereka yang dapat diandalkan untuk mengurus masjid dan warga jama'ah. Anak-anak tokoh Muhammadiyah lain tidak dapat diandalkan karena tidak memiliki kompetensi ilmu agama yang memadai dan tidak memiliki semangat *ngugemi* agama.⁹

Suatu saat, salah satu anak perempuan daerah itu, yang bernama Wati mondok tahfid di pondok NU, Tulungagung. Setelah menjadi hafidzah, kemudian menikah dengan salah satu ustadznya yang bernama Haryadi dan tinggal menumpang pada rumah orang tua di daerah *kulon* Pasar Grogol, kampung Masjid Muhammadiyah Atholabi. Mereka kemudian sering mengadakan acara khataman Al-Qur'an di Masjid Attholabi. Bahkan, di depan rumah mertua, mereka membuat semacam *langgar* atau surau untuk membuka pengajian dan belajar menghafal Al-Qur'an. Warga masyarakat dan tokoh Muhammadiyah tidak ada yang mempermasalahkan atau melarang kegiatan tersebut karena kegiatan itu dianggap baik dan juga untuk menghidupkan kegiatan keagamaan. Mereka pikir, daripada masyarakat yang kesehariannya sebagai buruh tani, itu pun jika musim tanam atau panen, hanya menggunakan waktu mereka untuk *ngrum-pi* atau sekadar nongkrong, tentu lebih baik jika berkumpul di masjid dan menyimak *khatmil qur'an*. Bahkan, setiap selesai shalat tarawih dan shalat

⁸ Wawancara dengan Yazid Fanani.

⁹ Wawancara dengan Yazid Fanani.

Shubuh, juga sering diadakan tadarusan yang di koordinir Wati dan suaminya.¹⁰

Permasalahan dan pergunjungan justru muncul karena Haryadi dan Wati dianggap terlalu mementingkan agama dan lupa kehidupan dunia. Dalam bahasa Muhammad Abduh disebut *al-ghulat fi al-din*, semangat beragama yang berlebihan sehingga menghilangkan rasionalitas empirik (Rahmat, 2011). Mereka berdua telah dikaruniai dua orang anak yang sekarang menginjak usia sekolah yang tentu membutuhkan biaya. Namun, Haryadi tidak memiliki pekerjaan tetap dan cenderung gengsi jika memiliki pekerjaan sebagai petani, kuli bangunan, atau pedagang di pasar, sehingga perekonomian keluarga mereka sangat memprihatinkan. Permasalahannya adalah ketika seseorang yang “dianggap” memahami agama dan hafal Al-Qur’an, ternyata tidak dapat menjadi imam yang baik dalam rumah tangga. Hal ini kemudian berkembang menjadi persepsi bahwa Haryadi adalah suami yang tidak bertanggung jawab. Memang faktanya selama ini, kebutuhan hidupnya sehari-hari dicukupi oleh orang tua Wati. Bahkan, sesekali Wati yang bekerja menjadi buruh tanam atau memanen padi. Pemahaman masyarakat seperti ini menjadi tantangan dakwah tersendiri bagi gerakan Muhammadiyah.



Gambar 2.

Langgar Dua Lantai yang Didirikan Haryadi di Depan Rumah Orang Tua Wati.

¹⁰ Wawancara dengan Munajat dan Iswahyuni.

Permasalahan semakin kompleks ketika Haryadi menikah lagi. Wati, sebagai istri *entah* mengapa juga mengizinkannya. Sedangkan orang tua mereka hanya *kaum alit*, buta huruf, dan orang kampung hanya dapat *ngelus dhadha*, tetapi tidak berani bereaksi. Masyarakat menilai, untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari saja harus menengadahkan tangan pada mertua, tetapi berani menikah lagi. Peristiwa ini memunculkan persepsi tambahan bahwa pemahaman ilmu agama yang “dianggap luas” belum tentu berbanding linier dengan tingkat tanggung jawab dalam mengemban amanah sebagai kepala rumah tangga. Apalagi, masyarakat melihat gaya Haryadi yang setiap pagi keluar rumah dengan pakaian rapi, bersepatu, dan menenteng tas. Banyak orang beranggapan itu dilakukan Haryadi agar dianggap memiliki pekerjaan bergengsi. Padahal, konon isinya adalah palu, arit, obeng, dan lain-lain. Menurut Yazid, tidak ada yang tahu Haryadi pergi ke mana dan bekerja apa.¹¹

Dinamika sosial yang mengharapakan munculnya perubahan sosial, tidak boleh serta merta menegasikan fakta sosial (Harold, 2015; Masroer Ch, 2015). Jika fakta sosial dipinggirkan, tidak jarang muncul perlawanan maupun menjauh dari keinginan terbentuknya tatanan sosial baru. Apalagi masyarakat tersebut sangat dekat dan memegang nilai kebudayaan yang telah mengakar, seperti tradisi leluhur. Maka, diperlukan strategi kebudayaan tersendiri (Kuntowijoyo, 2001). Contoh kasus, terjadi ketika dakwah Muhammadiyah terlalu dipaksakan, seperti yang dilakukan Bu Fatimah, sebagai ketua Aisyiyah Grogol saat itu. Dia beserta keluarganya menerapkan dengan keras, *saklek*, dan tanpa kompromi terhadap praktik tradisi keagamaan yang jarang dilakukan oleh Muhammadiyah. Misalnya, melarang puji-pujian setelah adzan, melarang *yasinan*, *tahlilan*, kemudian juga berusaha menghilangkan praktik *muludan*. Ujungnya, sebagian masyarakat di lingkungannya (padahal lingkungannya adalah tempat berdirinya MTs. Muhammadiyah) memisahkan diri dan membangun masjid sendiri. Jarak masjid nahdliyin ini tidak lebih dari 300 meter. Tokohnya adalah Pak Kayat, padahal Kayat adalah besan Bu Fati-

¹¹ Wawancara dengan Yazid Fanani, Misradi, dan Dayat.

mah. Di sisi lain, suami Bu Fatimah, Sugito, sudah haji dan umroh, tetapi masih suka judi dan menjadi botoh pilkades. Sebagian masyarakat melihat posisi yang berlawanan. Satu sisi semangat beragamanya kuat, tetapi di sisi lain masih menjalankan praktik yang dilarang agama. Kepercayaan masyarakat kemudian memudar dan cenderung antipati karena dianggap sebagai orang fasik.

Permasalahan tersebut bukannya tidak menjadi perhatian penggerak Muhammadiyah lainnya. Akan tetapi, mereka mencoba mencari formula yang tepat sebagai strategi dakwah. Jika salah, justru tidak menutup kemungkinan keluarga Bu Fatimah dan Pak Sugito akan bernasib sama: menjauh dari Muhammadiyah. Dalam psikologi komunikasi, ada beberapa faktor yang dapat memengaruhi proses pemecahan masalah, yaitu motivasi seseorang dalam menyelesaikan masalah tersebut (Alexander Thomas Eva-Ulrike Kinast Sylvia Schroll-Machl (Ed), 2010; David L. Sturges, 1994; Frandsen & Johansen, 2011; Rahmat, 2011). Jika motivasinya adalah meluapkan kemarahan, mencari muka, dan panggung, maka sangat mungkin sulit berhasil. Selain itu, juga perlu mengembalikan kepercayaan masyarakat pada dakwah Muhammadiyah. Jangan sampai ada nila setitik yang dapat merusak susu sebelanga. Dan yang tidak kalah pentingnya, bagi aktivis dan tokoh Muhammadiyah, yaitu harus dapat mengelola emosi. Jangan sampai dakwah Muhammadiyah dicampur dengan sikap benci yang berujung pada keputusan tidak adil karena kebencian tersebut. Itu sikap dan pemahaman yang coba dibangun oleh penggerak dakwah Muhammadiyah Grogol saat itu.

Selain itu, *nguri-uri* dan *nguripi* masjid sangat penting bagi aktivis Muhammadiyah jika tidak ingin masjid atau amal usaha tersebut berpindah pengelolaan. Salah satu Mushalla Muhammadiyah di Dusun Mingging, Desa Grogol, menjadi cerminnya. Selain sikap tidak menjaga dan menghidupkan mushalla, permasalahan lain dipicu kekecewaan sebagian masyarakat yang tidak suka dengan partai politik, PAN. PAN di Grogol dianggap sebagai partai yang tidak dapat dipisahkan dari Muhammadiyah. Kecewa kepada salah seorang caleg PAN yang dianggap *mblen-*

jani janji (tidak menepati janji) bahwa ketika sudah menjadi anggota legislatif akan membantu masyarakat sebagaimana disampaikan saat kampanye. Padahal, suara yang diperoleh PAN saat pemilu di daerah itu tidak signifikan. Maka dari itu, legislatif tersebut merasa tidak perlu melaksanakan janjinya karena janji tersebut hanya akan ditepati jika menang. Selain beberapa faktor di atas, yang tidak kalah penting dari perpindahan pengelolaan mushalla tersebut adalah adanya tokoh pemuda NU yang pulang dari pesantren tradisional dan perlahan-lahan memperoleh simpati masyarakat. Tokoh itu cukup rajin untuk mengurus masjid dan membimbing warga. Mulai dari membersihkan masjid, adzan, kemudian menjadi imam ketika imam yang utama berhalangan, membuka kegiatan ngaji sore hari bagi anak-anak. Tak lupa juga memimpin yasin, tahlil dan acara keagamaan lainnya dengan penuh ketekunan. Ujungnya kemudian mengubah tatanan tradisi, budaya, dan sosial kemasyarakatan.

Di sisi lain, dalam perkembangannya, masyarakat NU yang ada di Dusun Bopong dan Karangjati memiliki dinamika tersendiri. Di mulai dengan didirikannya MTs. Al-Madani di Bopong (di samping MI Nurul Huda). Merasa tersaingi karena jarak antara MTs. Al-Madani yang baru berdiri dengan SMP Ma'arif kurang dari 500 meter, maka terjadi perpecahan internal antara dua kelompok masyarakat (Bopong dan Karangjati), yang sama-sama NU. Bahkan, dalam proses selanjutnya, masing-masing kelompok masyarakat di Bopong juga terjadi konflik, dan di Karangjati juga terjadi konflik. Konflik internal NU di Bopong bermula saat pengurus yayasan MI Nurul Huda merasa tidak dilibatkan dalam proses pendirian MTs. Al-Madani. Selain itu, adanya sosok figur donatur dari luar lingkungan mereka yang dianggap berlaku kurang sopan dengan tidak *kula nuwun* terlebih dahulu kepada pengurus yayasan MI Nurul Huda, di mana mayoritas pengurus yayasan MI Nurul Huda adalah anak dan cucu Kiai Moh Mesir.¹²

Konflik internal di kalangan tokoh NU juga terjadi di Karangjati karena rebutan pengaruh dan status kepemilikan yayasan SMP Ma'arif. Pela-

¹² Hasil wawancara dengan Yazid Fanani dan Misnu.

kunya kakak beradik. Selama ini, sang kakak, Haji Kasanun, adalah tokoh NU dan menjadi “penguasa” yayasan yang menaungi SMP Ma’arif. Namun, adik Haji Kasanun, Husen, diamanahi sebagai kepala sekolah oleh kakaknya, kemudian perlahan-lahan sang adik ingin menggeser dominasi kakaknya di yayasan tersebut. Akibatnya, Haji Kasanun memutuskan untuk mundur dan mendirikan MTs. Ma’arif. Tidak hanya itu, bahkan akhirnya Haji Kasanun juga mendirikan Madrasah Aliyah Ma’arif. Letak lembaga pendidikan yang baru berdiri ini masih dalam satu kompleks, di atas tanah warisan orang tua Haji Kasanun dan Husen yang kemudian mereka wakafkan. Tidak dapat dipungkiri, jika dalam perjalanannya, lembaga pendidikan yang berada di bawah naungan Ma’arif dan dikelola kakak beradik ini bersaing dengan tidak sehat, bahkan cenderung saling menjatuhkan citra untuk berebut siswa. Padahal, sebelumnya sudah ada persaingan dengan yayasan sekolah MTs. Al-Madani¹³



Gambar 3.

Masjid Al-Munodo dan SMP Ma'arif 9 di Karangjati, Grogol.

Konflik yang terjadi di kalangan kelompok NU tak lepas dari status kepemilikan yayasan. Para kiai dan orang-orang yang mewakafkan tanah untuk lembaga pendidikan “seolah” tidak rela jika eksistensinya terdegradasi dan diambil alih oleh orang lain, walaupun masih sama-sama penga-

¹³ Hasil wawancara dengan Wahyu Hidayat dan Daris Wuadi pada 16 Mei 2019.

nut NU. Bahkan, cenderung tidak rela jika “sumber penghasilan” mereka dikuasai oleh orang lain. Hal seperti ini tidak hanya terjadi di Grogol, tetapi juga di daerah lain. Sedapat mungkin lembaga pendidikan itu mereka wariskan kepada anak-cucunya. Akan tetapi, hanya jika anak-cucu tersebut memiliki kompetensi seperti pendahulu mereka. Jika tidak, tentu dapat menurunkan kualitas. Hal ini terjadi di MI Nurul Huda, tidak ada satu pun dari anak Kiai Moh Mesir yang secara kompetensi manajerial dan pemahaman keagamaan seperti ayahnya, sehingga anak-anaknya hanya menjadi pesuruh dan penjaga kantin. Ada satu anak perempuan yang menjadi guru, tetapi kalah kualitas dengan yang lain, sehingga meminta tokoh Muhammadiyah, Suparni, menjadi kepala sekolah. Ketika Suparni sudah tidak sanggup karena faktor usia, maka mencari orang yang mampu mengelola dan bukan dari trah keluarga Kiai Moh Mesir. Kepala sekolah yang baru itu Bernama Moh Anwar.¹⁴



¹⁴ Wawancara dengan Misnu, palaku *ngèngèr* dan tokoh nahdliyin di Bopong pada 22 Juli 2019.



Gambar 4.

Gedung MI Nurul Huda dan Foto Saat Serah Terima Kepala Sekolah MI Nurul Huda. Dari kiri Sudiono, Suparni, Misradi, dan Moh Anwar (Kepala Sekolah MI yang baru).

Persoalan bertambah rumit ketika tokoh NU lainnya, Pak Dullah (dulu juga *ngèngèr* di Ngawi), yang menetap di Malaysia dan telah sukses, menggelontorkan dana untuk mendanai pendirian Yayasan Al-Madani. Sampai berdirinya MTs. Al-Madani, trah keluarga Moh Mesir tambah gusar karena merasa ada pesaing baru dan khawatir akan menggusur pengaruh dan eksistensi mereka. Ujungnya, murid MI Nurul Huda yang jumlahnya ratusan dipengaruhi untuk tidak melanjutkan sekolah di MTs. Al-Madani. Padahal, dua sekolah tersebut masih satu kompleks. Bahkan, anak Moh Mesir yang bernama Udah, memprovokasi beberapa orang agar tidak menjual tanahnya ke Yayasan Al-Madani. Bagi sebagian orang di Bopong, sosok Dullah ingin dianggap sebagai tokoh yang berjasa dan ingin mencari nama. Dengan dana yang dimilikinya, Dullah menyuruh temannya, Basuni dan Marwanto, untuk memimpin pembangunan Yayasan Al-Madani. Basuni dan Marwanto sibuk melobi pemilik tanah di sekitar kompleks MI Nurul Huda untuk dibeli. Bahkan, mereka berusaha melobi anak Kiai Moh Mesir agar memindah dua ruang kelas untuk dijadikan halaman MTs. Al-Madani. Sikap itu dianggap keluarga Kiai Moh Mesir sebagai *gagah-gagahi*, atau merasa *sok* dan arogan. Sudah

pasti keluarga Kiai Moh Mesir merasa direndahkan karena merasa tidak dilibatkan selama proses pendirian Yayasan Al-Madani sampai pembangunan.¹⁵

Tidak sampai di situ, mendengar bahwa MTs. Al-Madani yang kembang-kempis karena sedikit murid yang berminat sekolah, maka Dullah menggelontorkan dana lagi untuk mendirikan yayasan baru yang bergerak dalam bidang sosial, yaitu yatim piatu. Hal ini dimaksudkan untuk menunjang Yayasan Al-Madani, harapannya semua anak asuh di panti tersebut menjadi murid dan siswa Al-Madani. Lokasi panti itu tepat di samping rumah Kiai Moh Sidiq atau di depan TK Muslimat NU. Artinya, juga masih satu kompleks dengan perguruan MI Nurul Huda dan MTs. Al-Madani.¹⁶



Gambar 5.

Gedung MTs. Al-Madani Dua Lantai, di Depannya Gedung *MI Nurul Huda*.

Yayasan Al-Madani yang didanai oleh Dullah dan dipelopori oleh Basuni dan Marwanto, diketuai oleh Ahmad Muslih dengan Shihabudin (anak Moh Mesir) sebagai wakil. Di saat yang sama, Shihabudin juga menjabat sebagai ketua Yayasan MI Nurul Huda (yang selama ini berselisih dengan Yayasan Al-Madani). Ahmad Muslih sendiri adalah anak Kiai Moh Sidik dan dosen Unmuh Ponorogo. Posisi Ahmad Muslih sebagai ketua yayasan itu terdengar sampai rektor dan BPH Unmuh Ponorogo. Kemudian, Muslih dipanggil dan dimintai klarifikasi. Tidak berselang lama, Muslih mengundurkan diri. Ahmad Muslih menyampaikan kepada

¹⁵ Wawancara dengan Misradi, Kuswartini, Zainal Arifin, dan Yazid Fanani.

¹⁶ Wawancara dengan Misradi dan Boyamin (suami kedua Aminah).

pengurus yayasan lainnya tentang pelarangan rangkap jabatan dengan amal usaha yang sama dengan milik Muhammadiyah. Persoalan yang paling pokok sebenarnya, selama ini Muslih tidak aktif menghidupkan cabang maupun ranting Muhammadiyah di akar rumput, khususnya Desa Grogol. Muslih dianggap tidak berjuang untuk Muhammadiyah, hanya mencari penghidupan di Muhammadiyah, dan justru menjadi ketua yayasan lain. Hal ini berbeda dengan Suparni, Asma'un, Marwanto, dan Murodi zaman dulu. Walaupun Suparni menjadi Kepala Sekolah MI Nurul Huda kurang lebih 20 tahun, tetapi Suparni dianggap oleh aktivis Muhammadiyah dan para pimpinan tingkat daerah memiliki peranan yang sangat besar dalam menghidupkan dakwah Muhammadiyah. Fakta ini memunculkan persepsi bahwa Muslih menjadi Muhammadiyah karena bekerja sebagai dosen Unmuh Ponorogo. Setelah Muslih tidak menjadi ketua Yayasan Al-Madani, Wahid Sukron didaulat menjadi ketuanya.



Gambar 6.

Gedung Pantia Asuhan yang Didirikan Dullah dengan Nama Ali Mutu.

Gelontoran dana yang bertubi-tubi tersebut dianggap oleh anak keturunan Moh Mesir sebagai bentuk arogansi dan *riya'*. Mereka tidak menyukainya. Selain itu, mereka juga tidak dilibatkan dalam proses pembangunan dan pendiriannya. Di sini, letak persoalannya adalah kegagalan dalam mengenali konsep diri. Wiliam James membedakan antara "*The I*" dan "*The Me*". *The I* adalah diri yang sadar dan aktif, sedangkan *the Me*

adalah diri yang menjadi objek renungan diri. Lebih jauh, William D. Brooks menjelaskan bahwa konsep diri adalah “*Those physical, social, and psychologycal perception of ourselves that we have derived from experiences and our interaction with others,*” dapat diartikan secara bebas sebagai pandangan dan perasaan kita tentang diri kita, yang bersifat sosial, psikologi, dan fisik yang akan tenggelam ketika behaviorisme berkuasa. Lebih jauh, Gabriel Marcel menyampaikan bahwa untuk mengenal diri, maka kita harus mengenal orang lain terlebih dahulu (Rahmat, 2009). Dullah beserta keluarga besarnya memiliki niat baik untuk amal jariyah dengan membangun amal usaha, seperti sekolah, panti asuhan, dan sebagainya. Akan tetapi, proses identifikasi personal pada orang lain tidak tuntas atau bahkan tidak dilakukan. Prediksi dan persepsi seseorang tidak diantisipasi. Dalam budaya Jawa, sikap *unggah-ungguh*, *tepa slira*, dan membaca *sasmita* sangat penting dilakukan sebelum memulai tindakan apa pun. Masyarakat Jawa sangat peka dengan simbol-simbol yang dijadikan tanda dalam masyarakat. Andai *sasmita* itu ditangkap dengan disertai sikap-sikap sebagaimana telah disebutkan, sangat mungkin kesalahan persepsi seseorang dapat diminimalisir. Niat baik saja tidak cukup untuk melakukan *dharma*. Perlu disertai cara bijak, tepat, dengan komunikasi yang efektif. Selain itu perlu diingat pula bahwa orang Jawa itu suka *dipangku*. *Dipangku* dapat dimaknai *dibombong* atau dipuji.

Jika saja, yayasan tersebut tidak berdiri sendiri-sendiri dan mengesampingkan ego keluarga, misalnya semuanya atas nama NU dan pengelolannya di bawah kendali Lembaga Ma’arif, mungkin cerita akan sedikit berbeda. Selama ini, terkesan NU hanya digunakan sebagai identitas kultural dan stempel saja. Sejalan dengan teori motivasi yang dikembangkan oleh Abraham Maslow bahwa kebutuhan manusia memiliki beberapa tingkatan. Terendah adalah kebutuhan fisiologis dan yang tertinggi adalah aktualisasi diri. Datangnya yayasan baru dianggap sebagai ancaman aktualisasi diri bagi keluarga anak turun Kiai Moh Mesir, sehingga segala daya upaya dikerahkan untuk menjaga eksistensinya, walaupun harus mendistorsi niat baik seseorang dalam beribadah dan berjuang di jalan

agama. Tidak peduli walaupun sama-sama warga nahdliyin (Rahmat, 2009).

Tak ada gading yang tak retak, dan tidak ada pula gigi yang tak keros. Di internal tokoh-tokoh Muhammadiyah Grogol juga terjadi konflik, bahkan sangat seru dan panas. Konflik ini terkait perebutan amal usaha Muhammadiyah yang berawal dari pendirian TK ABA Kalisobo. Saat itu, yang menjadi ketua pendiriannya adalah Juwahir. Setelah bersusah payah dibantu dengan tokoh-tokoh lain, khususnya Sudiono, Imam Kurdi, Sugiman, dan Jirem, berdirilah TK tersebut. Namun, diam-diam Juwahir mendirikan yayasan sendiri bernama Masjid Duwur. TK tersebut hendak dimasukkan ke dalam yayasan milik Juwahir. Tentu saja, hal ini memperoleh penolakan keras. Juwahir bersikeras bahwa dia yang merasa paling berjasa atas pendirian TK ABA Kalisobo. Namun, Imam Kurdi (selaku ketua ranting) dan tokoh-tokoh Muhammadiyah lainnya bersikeras bahwa sejak awal sejarahnya, TK tersebut akan dinisbatkan untuk Muhammadiyah. Bahkan, tanahnya adalah tanah milik salah satu warga yang diwakafkan kepada Muhammadiyah. Akhirnya, Juwahir keluar dari Muhammadiyah dan mengelola yayasan miliknya sendiri. Setelah mencari bantuan dan mengajukan proposal dana ke banyak tempat, Juwahir berhasil mendirikan masjid di Dusun Kalisobo. Masjid itu juga difungsikan sebagai pondok yang berafiliasi dengan NU.¹⁷

Kelemahannya, aktivis Muhammadiyah Grogol dan mungkin juga di banyak tempat adalah para tokoh-tokoh yang semula gigih memperjuangkan dakwah Muhammadiyah gagal mengader anak-anak dan keluarganya. Dari sekitar tiga puluh tokoh Muhammadiyah di Grogol dan sekitar lima puluh tokoh di Tempurrejo, dapat dihitung yang anaknya aktif atau menjadi kader Muhammadiyah. Akan tetapi, kaderisasi keluarga di Tempurrejo masih lebih baik. Di Grogol sendiri yang dapat dianggap berhasil mengader anak dan keluarganya adalah Asma'un. Dari lima anaknya, empat orang yang laki-laki menjadi pimpinan Muhammadiyah

¹⁷ Wawancara dengan Munajat.

(dari pusat sampai ranting), sedangkan satunya Muhammadiyah kultural. Selain itu, ada juga anak Sudiono yang bernama Mubarak menjadi anggota pemuda Muhammadiyah Ponorogo sekaligus bekerja di pusat grosir Swalayan Surya Ponorogo sebagai kepala kantor. Kemudian, anak kedua Sudiono menjadi guru di MTs. Muhammadiyah Grogol, bersama dengan anak ketiga Marwanto yang bernama A'wanul Walid.¹⁸

Adapun anak tokoh-tokoh Muhammadiyah lainnya di Grogol, mayoritas adalah Muhammadiyah kultural dan ada juga yang berbeda ideologi dengan ayahnya. Bahkan, anak Marwanto yang nomor dua, bernama Toharoni adalah salah satu penggerak *jamaah kompor*. *Jamaah kompor* adalah istilah yang diberikan warga Grogol untuk menyebut *jamaah tabligh* karena mereka berdakwah dengan berpindah dari satu masjid ke masjid lain dengan membawa perabotan dapur untuk masak-memasak.¹⁹ Sebelum ikut *jamaah tabligh*, Toharoni adalah pengikut Muhammadiyah kultural karena pernah bekerja sebagai perawat di RSUD Aisyiyah Ponorogo. Setelah ikut *jamaah tabligh* dan berbisnis di biro jasa umroh, Toharoni memutuskan untuk keluar. Sempat dicegah oleh Marwanto dan istrinya, tetapi Toharoni sudah bertekad bulat.²⁰

Selain itu, Kiai Askiram merupakan tokoh Muhammadiyah yang paling senior dan sangat fanatik, walaupun tidak masuk struktur. Bahkan dapat dikatakan bahwa Askiram adalah mentor tokoh Muhammadiyah yang dulu pernah *ngèngèr* karena secara usia paling tua. Akan tetapi, dari empat anaknya tidak ada satu pun yang menjadi aktivis Muhammadiyah. Bahkan, ketiga anaknya penganut NU. Salah satunya adalah Mufit, yang telah diuraikan di atas. Askiram memang menyekolahkan anaknya di pondok tradisional dengan tradisi NU. Hal itu dilakukan salah satunya karena persoalan biaya. Pondok pesantren tradisional di Jawa Timur banyak yang tidak membebankan biaya. Jika ada ya silakan, jika tidak mampu, maka tidak memaksa. Jadi, saat pulang, cukup diberi bekal untuk

¹⁸ Hasil wawancara dengan Yazid Fanani.

¹⁹ Wawancara dengan Daris dan Misradi.

²⁰ Wawancara dengan Dayat dan Yazid Fanani.

mondok, seperti beras dan sembako, atau apa pun yang ada di rumah yang dapat dibawa, misalnya ketela, sayur mayur, *karak*, tiwul, dan lain sebagainya.²¹

Mungkin itu dapat dimaklumi, mau bersekolah di lembaga pendidikan mana pun. Apalagi jika dianggap sekolah tersebut berkualitas atau tidak ada pilihan sekolah Muhammadiyah lainnya yang dekat atau terjangkau secara ekonomi. Fakta lain, anak-anak Asma'un mayoritas adalah alumni MI Nurul Huda, kemudian sore hari mengaji pada paman mereka –Kiai Suhadi, penganut NU sangat fanatik– tetapi dapat menjadi aktivis Muhammadiyah dan bahkan menjadi tokoh penggerak. Permasalahan utama adalah tidak ada penanaman ideologi Muhammadiyah oleh orang tua pada anak-anak dan keluarga mereka. Penanaman ideologi dapat dilakukan tanpa harus memberi doktrin yang memaksa, tetapi pembiasaan terhadap anak-anak mereka: mengenalkan Muhammadiyah, mengajak ikut pengajian, mengarahkan dan mendorong untuk ikut dan aktif di kegiatan Muhammadiyah sejak dini. Ujungnya, dapat memberikan pesan kepada anak-anak dan keluarga mereka agar besok meneruskan perjuangan orang tua mereka dalam mengembangkan dakwah Muhammadiyah. Sepertinya, itu tidak dilakukan oleh Askiram dan sebagian tokoh-tokoh Muhammadiyah di Grogol dan Tempurrejo.

Ujian dakwah Muhammadiyah Grogol lainnya, tidak jarang terjadi dari keluarga atau orang-orang di sekitar mereka. Salah satunya adalah Dayat, pimpinan preman Grogol. Ia anak Sifatonah yang dulu pernah *ngèngèr*, sehingga secara kekerabatan Dayat adalah keponakan Marwanto. Rumahnya berada di depan Masjid Muhammadiyah Atholabi, masih tetangga dengan Askiram dan Asma'un. Dayat adalah pendekar pencak silat Setia Hati. Sudah menjadi rahasia umum jika pencak silat Setia Hati dan pencak silat Winongo tidak pernah akur. Selain itu, setiap acara kesenian selalu mengajak anak buahnya mabuk dan membuat onar. Padahal, dakwah Muhammadiyah di sebagian daerah Grogol, khususnya selatan,

²¹ Wawancara dengan Tsalis Rifa'i.

sudah berhasil mengurangi jumlah pemabuk. Dayat juga berulang kali berurusan dengan pihak kepolisian. Ujungnya, Marwanto yang harus repot.²²

Selain itu, ada sosok Kepala Dukuh Karangjati, atau biasa disapa dengan Kamitua Pekuk. Kamitua Pekuk yang menjadi motor penggerak perjudian, khususnya sabung ayam. Ia juga memiliki anjing dalam jumlah banyak, serta suka mengadakan kesenian, khususnya gambyong. Dalam gambyong, ada sinden yang nantinya disawer. Sawerannya dimasukkan ke salah satu bagian sensitif wanita. Setelah acara gambyong selesai, dipastikan sebagian penonton tetap tinggal untuk judi kartu remi sambil minum-minuman keras. Selain judi kartu remi, togel, judi *klothok*, dan adu burung dara sangat lazim dilakukan selepas acara tersebut. Selain Pekuk, peminat judi saat itu adalah Pak Pendek, Pak Siwing, Pak Kempret, Pak Jemadi, dan Pak Kuro. Mereka seolah-olah sengaja mengejek gerakan dakwah Muhammadiyah. Para tokoh agama di sana sebenarnya geram, termasuk tokoh-tokoh NU.²³

Pada kasus judi dan mabuk-mabukan yang masih dijalankan sebagian kelompok *abangan*, para tokoh agama mencoba berkali-kali mendekati dan menasihati. Khususnya kepada Dayat, yang notabene masih keponakan Marwanto, meskipun acap kali kambuh. Bahkan, Marwanto pernah menyampaikan ketika ceramah Ramadhan, “Jika kejadian mabuk dan judi masih berlangsung, maka silakan dipuas-puaskan. Lihat saja waktunya, pasti akan ada suatu masa yang memaksanya untuk berhenti.” Dan benar, ketika Dayat menikah, itu berhenti dengan sendirinya. Ternyata Dayat termasuk preman yang takut istri.

Di internal aktivis dan tokoh Muhammadiyah sendiri juga mengalami banyak tantangan. Salah satu tokoh pendiri MTs. Muhammadiyah Grogol adalah Wahid Sukron. Wahid masih saudara sepupu jauh dari Kiai Muh Sidik, Kiai Moh Mesir, Askiram, dan juga Murodi. Dia merupakan PNS guru di kemenag. Konon, masuknya menjadi PNS atas bantuan lobi

²² Hasil wawancara dengan Yazid Fanani.

²³ Hasil wawancara dengan Yazid Fanani.

dari Asma'un kepada Kepala Kanwil Kemenag Jawa Timur saat itu, yaitu Mahmud Suyuti. Wahid merasa harus membalas budi atas kebaikan Asma'un dan Mahmud Suyuti. Walaupun kultur keagamaan yang dianut adalah NU dan juga tinggal di Dusun Bopong yang merupakan basis NU, tetapi ia memilih untuk menjadi aktivis Muhammadiyah. Mengikuti rapat, mengisi ceramah Ramadhan atau mubaligh hijrah Muhammadiyah. Bahkan, Wahid juga iuran satu pohon kelapa ketika membangun MTs. Muhammadiyah Grogol. Akan tetapi, Wahid Sukron di Grogol dikenal sebagai “dukun”. Sering pula memperoleh order di berbagai daerah luar desa atau luar kecamatan. Biasanya, masyarakat meminta Wahid untuk mengusir atau memindah jin penunggu sebuah rumah yang dianggap angker. Kemudian, memberi pagar gaib rumah agar tidak diganggu oleh makhluk halus. Selain itu, ia juga diminta menyembuhkan orang stress, depresi, gila, menyembuhkan anak yang sering rewel, meminta doa agar anak para TKI tidak rewel jika ditinggal orang tua merantau, meminta agar segera didekatkan jodohnya bagi perawan atau jejak tua, dan lain-lain. Tentu praktik ini pasti dianggap aneh oleh sebagian aktivis Muhammadiyah Grogol. Oleh karena itu, ketika Asma'un dan Mahmud Suyuti masih hidup, praktik perdukunan Wahid Sukron masih malu-malu. Namun, setelah mereka berdua meninggal, praktik perdukunan Wahid semakin terbuka.²⁴

Praktik Wahid Sukron tersebut, bagi sebagian aktivis Muhammadiyah, bukan dianggap sebagai bentuk perdukunan. Wahid Sukron dianggap sebagai manusia biasa yang diberi kelebihan oleh Allah untuk mengetahui sesuatu yang gaib dan diberi kemampuan lebih dalam tentang hal-hal mistik, seperti menyembuhkan orang kesurupan, orang gila, dapat melihat jin, dan lain-lain. Hal semacam itu masih dipercaya oleh sebagian kecil warga Muhammadiyah di Grogol. Mereka dianggap sebagai manusia yang mendapat karomah. Sedangkan bagi warga nahdliyin dan kelompok *abangan*, ini sangat dipercaya dan sangat masuk akal. Dari praktik

²⁴ Wawancara dengan Munajat.

perdukunan, Wahid banyak memperoleh tambahan penghasilan. Selain berbentuk uang dalam amplop, hampir dapat dipastikan setelah praktik, para pasien Wahid akan memberikan sembako. Terkadang juga ingkung ayam beserta tumpengnya. Namun, Wahid tidak dikenal sebagai dukun sebagaimana umumnya orang Jawa yang dapat meramal, memakai sesajen, dan membaca mantra. Memang, Wahid menggunakan air putih sebagai sarana praktiknya, tetapi doa yang dibaca adalah doa dalam bahasa Arab dan sudah biasa dilakukan oleh kiai-kiai dalam tradisi pesantren. Saat ini, setelah tokoh-tokoh sentral Muhammadiyah meninggal, yakni Asma'un, Mahmud Suyuti, Askiram, dan Kiai Ngodin, Wahid Sukron memilih menjadi MuhammadiNU dengan menjadi ketua Yayasan Al-Madani di Dusun Bopong, dengan sebagian tradisi keagamaan yang masih berkiblat pada putusan tarjih Muhammadiyah.

Dalam kasus ini, tentu komunikasi yang dilakukan oleh Wahid dan tokoh Muhammadiyah mengalami hambatan dan tidak tuntas. Di sisi lain, dalam tradisi Jawa, komunikasi penuh dengan *sasmita* atau simbol. Senyuman, pandangan, raut muka, dan ucapan dalam tradisi Jawa sangat erat dengan simbolisasi. Jarang masyarakat Jawa berterus terang. Ini dapat dikatakan sebagai kelebihan dan kekurangan. Kelebihan karena komunikasi dengan simbol adalah bentuk penghormatan. Kekurangannya adalah manakala pihak lain tidak mampu menangkap *sasmita* tersebut. Akibatnya, terjadi salah persepsi dalam komunikasi. Ini merupakan gambaran dari simbolisasi *blangkon* (topi tradisional Jawa). Bagian belakang *blangkon* pasti ada benjolan. Ini adalah perlambang lebih baik menyimpan sesuatu daripada berterus terang, tetapi akan membuat kecewa. Dapat juga dimaknai, lebih baik diri sendiri yang kecewa daripada membuat kecewa orang lain. Sama halnya dengan yang dialami Wahid. Ia tidak berani berterus terang karena khawatir akan menyakiti seniorinya, mengecewakan orang yang telah membantu mengubah nasib hidupnya. Wahid Sukron adalah anak pertama, yang ditinggal mati ayahnya ketika empat adiknya masih kecil. Ia hidup penuh dengan penderitaan akibat kemiskinan. Sekarang, nasib telah berubah dan itu sedikit banyak atas bantuan

Asma'un dan Mahmud Suyuti yang merupakan tokoh sentral Muhammadiyah.²⁵

Selain beberapa tokoh di atas, juga ada kader dan aktivis Muhammadiyah yang “dipecat” walaupun tidak secara tertulis. Dia adalah Maruto (alumni Unmuh Ponorogo dan menjadi guru Bahasa Inggris di SMP Muhammadiyah Jetis). Maruto dahulu adalah salah satu pimpinan Muhammadiyah Grogol dan sering mengisi khutbah di Masjid Muhammadiyah. Namun, perilakunya yang suka berjudi saat ada hajatan warga, membuat pimpinan lain tidak nyaman. Ditambah dengan sikap Maruto yang mewakafkan tanah milik orang tuanya dan didirikan masjid yang lokasinya tidak jauh dari Masjid Atholabi, sehingga memiliki jamaah yang sama. Selain itu, lokasi masjid yang didirikan Maruto berada di sebelah rumahnya, sekaligus di depan rumah Suroso (aktivis Muhammadiyah fanatik).²⁶

Saat hendak mendirikan masjid, tokoh Muhammadiyah dan juga tokoh masyarakat, seperti Suroso, Sudiono, Suparni, dan Misradi sebenarnya sudah mengingatkan karena dapat memecah belah masyarakat. Namun, Maruto berkeras hati. Akhirnya, disepakati bahwa masjid tersebut tidak digunakan untuk shalat Jum'at, tetapi ujungnya tetap digunakan. Masyarakat sendiri telah mengetahui tabiat dan sikap Maruto, sehingga masjid tersebut hanya digunakan oleh keluarganya sendiri untuk shalat sehari-hari, shalat tarawih, dan shalat Jum'at dengan jamaahnya tidak lebih dari 10 orang. Bahkan, Suroso yang menempati rumah depan masjid milik Maruto, memilih menjadi imam di Masjid Atholabi ketika Subuh, Dzuhur, dan Ashar.²⁷ Seiring berjalannya waktu, Maruto sudah tidak aktif dalam kegiatan Muhammadiyah. Sampai saat ini, identitas Maruto tidak jelas.

²⁵ Wawancara dengan Kuswartini.

²⁶ Wawancara dengan Yazid Fanani.

²⁷ Wawancara dengan Misradi, Dayat, dan Yazid.

B. Internalisasi Purifikasi Islam Autentik

Seperti tradisi Jawa pada umumnya, para warga nahdliyin di Grogol sering mengadakan acara *yasinan* dan *tahlilan*. Warga Muhammadiyah pasti akan hadir bila diundang, walaupun sebagian besar warga Muhammadiyah sudah meninggalkan tradisi tersebut jika ada keluarga mereka yang meninggal. Akan tetapi, di masjid dan mushalla yang dikelola Muhammadiyah masih dilakukan tradisi *muludan*, *maleman*, dan *megengan*.

Tradisi *muludan* merupakan acara kenduri untuk memperingati maulud Nabi Muhammad. Acara tersebut bahkan tergolong sangat meriah. Sebelum acara *muludan*, terlebih dahulu diadakan *sima'an* Al-Qur'an, yaitu tadarus 30 juz sehari semalam yang dilantunkan seorang hafidz dan jama'ah menyimaknyanya. Saat malam *muludan*, masing-masing keluarga setelah shalat Isya' membawa tumpeng dengan lauk seekor ingkung ayam. Sebelum memakan tumpeng bersama-sama, terlebih dahulu diadakan pengajian atau *tausyiyah* dengan mendatangkan narasumber tokoh-tokoh Muhammadiyah tingkat kabupaten, lalu ditutup dengan doa.²⁸

Kemudian, di masjid dan mushalla Muhammadiyah juga biasa dilaksanakan acara *maleman*, yaitu kenduri yang diadakan warga pada malam ganjil bulan Ramadhan. Tidak setiap malam ganjil dilakukan *maleman*, tetapi dipilih salah satu dari malam ganjil tersebut. Acaranya juga mirip dengan *muludan*, yaitu para warga membawa tumpeng, tetapi lauknya diserahkan pada keinginan atau kemampuan warga masyarakat. Tidak harus satu ingkung ayam. Jadi, akan ada beraneka macam lauk. Biasanya adalah telur, sayur *kuluban*, sambal kentang, dan terkadang ada yang diberi beberapa potong ayam broiler. Sebelum menyantap nasi tumpeng atau *kenduri*, terlebih dahulu diisi pengajian oleh tokoh Muhammadiyah Grogol, dilanjutkan dengan doa.

Selain itu, ada juga tradisi *megengan*. Acara ini dilakukan dua kali dalam satu tahun Hijriyah, yaitu awal Ramadhan dan ketika takbir Idul Fitri. Kenduri *megengan* dilakukan untuk menandai awal dan akhir puasa Ramadhan. Akan tetapi, penentuan awal puasa dan awal bulan Syawal

²⁸ Wawancara dengan Daris Wuadi.

senantiasa mengikuti keputusan Muhammadiyah, walaupun harus berbeda dengan pemerintah. Sebagaimana *muludan* dan *maleman*, saat *megengan* juga warga membuat tumpeng untuk kenduri. Biasanya dilakukan sehabis shalat Isya'. Warga berkumpul mendengarkan pengajian dan ditutup doa baru kemudian makan kenduri bersama-sama.²⁹

Praktik keagamaan di Muhammadiyah Tempurrejo dan Grogol sampai saat ini memiliki kemiripan. Seperti yang dilakukan oleh Kuswartini. Menurutny, setiap selesai shalat malam rutin membaca surah Yasin dan al-Waqi'ah. Tujuannya agar anak-anaknya hidup bahagia dan meraih kesuksesan. Kemudian, setelah shalat dhuha, Kuswartini selalu mengamalkan dzikir seperti bacaan umumnya kelompok tradisionalis *tablilan*. Katanya, dengan dzikir itu akan membawa ketenangan dalam hatinya. Kemudian, Kuswartini juga banyak mengamalkan ayat dan doa pilihan.³⁰

Suatu saat, anak keempat Asma'un bicara pada ayahnya bahwa dia bersama temannya ikut pencak silat. Saat kelulusan, mereka diminta datang ke *Gedong*, makam Ki Ageng Trembayat. Tujuannya adalah untuk meminta doa pada almarhum Ki Ageng Trembayat agar memperoleh ilmu kekebalan tubuh. Saat itu, Asma'un menjelaskan bahwa meminta doa pada orang yang sudah mati itu dalam agama tidak boleh. Yang boleh adalah yang masih hidup mendoakan yang sudah mati agar diampuni dosanya, dilapangkan kuburnya, dan diterima amal kebbaikannya. Jadi kalau ingin datang ke *Gedong*, tujuannya adalah ziarah kubur, mendoakan almarhum dan bermuhasabah diri, sudah cukupkah amal ini untuk menyambut kematian.³¹

Saat masih muda, sebelum dan saat *ngèngèr*, Asma'un adalah salah seorang yang mempercayai ilmu kesaktian. Asma'un percaya bahwa dengan lelaku prihatin dan *tirakat*, seseorang sangat mungkin diberikan kekuatan gaib oleh Tuhan, sehingga dapat melihat makhluk halus, jin, dan bahkan memiliki kesaktian. Menurut Munajat, keyakinan Asma'un tersebut se-

²⁹ Wawancara dengan Marwanto.

³⁰ Wawancara dengan Kuswartini.

³¹ Wawancara dengan Tsalis Rifa'i.

pertinya masih ada sampai meninggal. Asma'un suatu saat bercerita bahwa adik Kiai Maskur, Zainuri, memiliki ilmu tersebut. Pada sekitar tahun 1963, Zainuri dibunuh oleh komunis di *Gorang-gareng*, Magetan. Asma'un saat itu menjadi saksi bahwa Zainuri ditembak dengan pistol, tetapi tidak mempan. Pada suatu waktu, Asma'un juga menyampaikan bahwa semalam didatangi pamannya, Attholabi, agar pergi ke Mbeji (sumber mata air dengan tumbuhan rindang di sekitarnya dan dianggap sebagai tempat keramat). Dalam mimpi, pamannya itu menyampaikan agar mengambil sebuah kayu. Keesokan harinya, Asma'un datang dan menemukan sebuah bambu yang memiliki dua cabang. Benda itu kemudian dia simpan. Namun, sepertinya saat menjelang usia senja, pemahaman Asma'un tentang hal itu semakin berkurang. Tidak seperti dulu lagi.³²

Di sisi lain, sebagian tokoh Muhammadiyah di Grogol juga ada yang sangat toleran dengan praktik *bid'ah*. Asma'un sendiri masih menjalankan sebagian praktik yang dianggap *bid'ah*, seperti *yasinan* dan *tahlilan*, sebagai sarana kirim doa pada orang yang sudah meninggal. Bahkan, ketika Kiai Moh Mesir meninggal dan keluarganya tidak menyembelih kambing tepat di acara *tahlilan* hari ke tujuh, Asma'un sempat bilang pada istrinya bahwa ia menyayangkan kejadian tersebut, padahal dari segi ekonomi, keluarga Kiai Moh Mesir sangat mampu. Oleh karena itu, pada hari keempat puluh Asma'un meninggal, Kuswartini menyembelih kambing untuk acara *tahlilan* mendoakan suaminya. Saat itu, tokoh-tokoh Muhammadiyah sudah pasti hadir, seperti Marwanto, Sudiono, Suparni, Sugiman, Suroso, dan Murodi. Begitu juga tokoh-tokoh nahdliyin, seperti H Khasanun, Amat, Misnu, Basuni, serta anak-anak Kiai Moh Mesir dan Moh Sidik.³³

Masyarakat basis Muhammadiyah juga sering mengadakan acara membaca *yasin* dan *tahlil*, walaupun tidak ada orang yang meninggal. Tradisi membaca *yasin* dan *tahlil* itu biasanya dilakukan tingkat RT. Tiap

³² Wawancara dengan Munajat.

³³ Wawancara dengan Munajat.

RT rata-rata memiliki dan menjalankan tradisi ini. Setiap malam Jum'at, setelah shalat Isya', mereka melakukan arisan dan kumpul warga sebagai sarana silaturahmi sekaligus membahas permasalahan warga. Tempatnya bergiliran dari rumah ke rumah. Sebelum arisan dan rapat dimulai, hampir dapat dipastikan didahului dengan membaca *tahlil*. Bahkan, jika tuan rumah hendak kirim doa kepada leluhur, maka terkadang juga membaca *yasin*. Jika tokoh Muhammadiyah yang menjadi tuan rumah, biasanya tidak membaca *tahlil*, tetapi membaca dzikir dan diisi tausiyah. Temanya bermacam-macam, mulai dari permasalahan ibadah, muamalah, dan fikih.

Pada tahun 1985-an, sebagaimana diutarakan Sugiman, banyak warga yang masih memelihara anjing dan banyak *cungkup-cungkup* di atas pemakaman di Desa Grogol saat itu. Dalam sebuah rapat pimpinan ranting Muhammadiyah, dua hal itu menjadi topik pembahasan. Permasalahannya, banyaknya anjing yang berkeliaran membuat warga masyarakat takut digigit, terutama anak-anak. Akan tetapi, dari sisi pemilik, anjing dianggap membantu keluarga dalam mengamankan rumah. Selain itu, ada juga permasalahan *cungkup-cungkup* di atas pemakaman yang mengakibatkan tanah pemakaman menyempit, sehingga mengurangi kapasitas pemakaman. Bahkan, ada juga *cungkup* yang dibuat di sawah, sebagai makam janin karena keguguran. *Cungkup* sering digunakan orang untuk menaruh sesajen, agar roh orang yang telah meninggal tidak mengganggu keluarga yang masih hidup. Hal ini diputuskan untuk diberantas. Caranya adalah memberi pemahaman kepada kepala desa dan perangkatnya agar dua hal tersebut dihilangkan. Kemudian, memberi edukasi kepada masyarakat. Maka, setiap Ramadhan semua kader Muhammadiyah dijadwalkan kultum di masjid-masjid yang isinya minimal memuat dua hal tersebut.³⁴

Kemudian, menurut Munajat, praktik purifikasi dakwah Muhammadiyah di Grogol yang lain adalah menghilangkan paham agama yang

³⁴ Wawancara dengan Sugiman.

masih bercampur dengan kemusyrikan. Di antaranya, praktik perdukunan dan mengirim sesaji di tempat-tempat yang dianggap keramat dan angker. Sekitar tahun 1990-an, dukun di Grogol masih banyak. Mereka dianggap dapat menyembuhkan orang sakit, khususnya sakit karena gangguan jin dan makhluk halus lainnya. Sedangkan sesaji diberikan ke tempat-tempat keramat karena dipercaya tempat tersebut ada penunggunya. Jika diberi sesaji, maka penunggu itu tidak akan mengganggu. Selain itu, tempat keramat tersebut juga dijadikan sandaran meminta pertolongan, seperti meminta kekayaan, meminta kesuksesan, dan meminta keselamatan.

Tokoh Muhammadiyah Grogol, dengan dakwah dan pendidikan, perlahan-lahan memberi penyadaran. Praktik-praktik ini dilakukan oleh kelompok *abangan*, bukan NU. NU lebih cenderung pada praktik *bid'ah* dan sebagian *khurafat*. Internalisasi purifikasi di sini sejalan dengan pandangan Martin van Bruinessen, memang menyasar pada pemurnian akidah dan ibadah, bukan hanya soal pendidikan, kesehatan, dan kemiskinan (Bruinessen, 2008). Namun, internalisasi purifikasi Islam berbeda dengan analisis Riecklefs yang menyatakan bahwa Muhammadiyah sangat keras pada kelompok tradisionalis daripada *abangan* (M.C Riecklefs, 2012). Dalam konteks Grogol, faktanya adalah sebaliknya.

Penyakit yang paling banyak mendera masyarakat Jawa dengan taraf pendidikan dan kesejahteraan yang rendah adalah praktik mistis. Tingkat frustrasi yang tinggi menghadapi kemiskinan dan tidak adanya pengetahuan untuk meningkatkan kesejahteraan, paling mudah adalah mencari jalan kaya dengan cara instan. Seperti pergi ke dukun, mencari pesugihan di tempat keramat, *ruwatan* untuk menolak *bala'*, dan lain sebagainya. Terkait masalah mistik dan perdukunan, jika masyarakat sejahtera, memiliki pekerjaan, punya aktivitas atau kesibukan, dan berpendidikan, maka pikiran tidak kosong, sehingga tidak suka melamun dan mudah stres. Hal itu pernah terjadi pada tetangga Asma'un, yang bernama Jemari. Setelah diceraikan istrinya, Jemari mengalami stres dan sering pergi malam hari *entah* ke mana. Menurut keyakinan para tetangga, Jemari dibawa *de-*

demit perempuan. Hal itu terjadi berkali-kali. Setelah Jemari menikah lagi, kemudian punya anak, kebiasaan Jemari pergi tanpa pamit itu hilang. Hal ini tentu disebabkan pikiran Jemari menjadi sibuk mengurus anak, istri, dan mencari nafkah. Selain itu, hatinya tenang dan bahagia, pikiran tidak kosong.³⁵ Hal itu juga terjadi di beberapa daerah di Grogol. Tokoh-tokoh Muhammadiyah memberikan penjelasan bahwa setan itu ada, dan dapat berbentuk jin maupun manusia. Tugas setan adalah menggoda manusia. Jadi, sangat mungkin manusia digoda oleh setan, bukan *dedemit*. Jika tidak ingin diganggu setan, maka harus beraktivitas, pikiran tidak boleh kosong dan sering melamun, serta yang paling penting adalah harus mendekatkan diri pada Allah agar memperoleh perlindungan dan hati tenang dengan cara shalat, puasa, dan memperbanyak membaca Al-Qur'an.

Menurut Munajat, di Dusun Kalisobo, salah satu basis Muhammadiyah, salah satu warganya pernah ikut paham Darul Hadis atau nama lainnya adalah Lemkari atau LDII. Kemudian, mereka mengajak tetangga dan masyarakat sekitar, bahkan sampai mendirikan mushalla, padahal sudah ada mushalla yang jaraknya hanya lima puluh meter dari sana. Kelompok Darul Hadis itu mengadakan pengajian sekali sepekan. Jama'ahnya mayoritas berasal dari luar daerah. Warga Muhammadiyah sudah mulai tidak nyaman dengan paham baru tersebut karena mereka merasa tidak terima jika dianggap najis. Ditambah fatwa MUI yang beredar mengenai paham Darul Hadis termasuk yang menyimpang. Solidaritas masyarakat Desa Grogol masih sangat tinggi sampai sekarang. Jika ada warga yang hidup eksklusif dan memandaang miring pada masyarakat, maka akan menimbulkan gejolak. Sudah lama Suparni, Sudiono, dan Sugiman merasa resah terkait aktivitas paham baru tersebut. Mereka kemudian mendatangi Asma'un yang dianggap paling tegas dan berani. Mereka sepakat untuk mendatangi warga pengikut Darul Hadis. Ketika waktunya pengajian, masyarakat sekitar sudah berkumpul. Asma'un

³⁵ Wawancara dengan Munajat.

datang bersama Sudiono, Suparni, dan Sugiman serta kepala desa dan kepala dusun. Warga sudah mulai panas, bahkan ada yang membawa batu dan sebagainya jika terjadi kerusuhan. Diskusi, musyawarah, dan negosiasi dilakukan. Asma'un menyampaikan bahwa masyarakat Desa Grogol sudah beragama Islam dan kebetulan berpaham Muhammadiyah, tidak perlu didakwahi dengan paham baru. Apalagi paham yang aneh-aneh. Pemilik rumah gemetar dan menangis mohon maaf. Disepakati bahwa tidak boleh menyebarkan paham baru lagi, cukup keluarga pemilik rumah saja yang menganut Darul Hadis. Dan benar, tidak ada lagi aktivitas pengajian Darul Hadis. Warga pun kembali merasa tenang dan kondisi kondusif kembali.³⁶

Implementasi internalisasi Islam terhadap tradisi dan praktik purifikasi keagamaan di Desa Grogol setelah kedatangan pemuda pasca-*ngèngèr* di Tempurrejo dapat dikategorikan *antipatif*, *selektif*, dan *adaptif*. Jika ada praktik kemusyrikan dan *takhayul*, maka akan diberantas dan ditolak secara tegas (*antipatif*). Alasannya, jelas itu telah menyimpang dari akidah karena menyekutukan Tuhan. Misalnya, kepercayaan bahwa suatu benda mempunyai kekuatan gaib, percaya *lintang kemukus*, meminta perlindungan dan pertolongan dengan mengirim sesaji pada tempat keramat, percaya perdukunan, dan lain sebagainya. Adapun praktik *khurafat* akan dipilih-pilih dulu (*selektif*). Masih memberikan toleransi pada sebagiannya. Contohnya, orang mempunyai karomah, sehingga memiliki ilmu supranatural. Itu pun dengan tingkat selektifitas tinggi untuk memercayainya: orang yang memiliki karomah mesti dilihat apakah orang tersebut benar-benar bersih, baik, punya pemahaman agama kuat, serta diperoleh dari *lelaku* atau *tirakat* yang tidak bertentangan dengan ajaran Islam.

Tirakat atau *lelaku* yang dianggap tidak bertentangan dengan paham agama di antaranya adalah Puasa Dawud atau puasa sunnah Senin-Kamis, kuat dalam melaksanakan shalat tahajud dan shalat sunnah lainnya, juga menempa diri dengan ilmu *kanuragan*. Seseorang yang diberi kekuatan supranatural oleh Allah sangat mungkin termasuk para wali Allah

³⁶ Wawancara dengan Munajat, Sugiman, dan Sudiono.

karena dalam Islam juga percaya adanya orang yang memperoleh *karamah*. Akan tetapi, jika seseorang tersebut diyakini oleh masyarakat memiliki kekuatan supranatural, tetapi tidak diketahui *lelaku* dan riwayat *tirakatnya*, maka sudah pasti tidak dipercaya dan ditolak oleh pemahaman tokoh-tokoh Muhammadiyah Grogol. Praktik *khurafat* lain yang diterima adalah kepercayaan pada ayat-ayat atau doa tertentu yang memiliki *fadhilah*, Misalnya ayat kursi, surah al-Waqi'ah, dan surah Yasin: jika dibaca dalam jumlah tertentu, maka keinginannya *insyaallah* terkabul. Namun, tentu keinginan tersebut juga harus didasari oleh ikhtiar yang maksimal. Dalam hal ini, praktik supranatural berkaitan erat dengan rasionalitas untuk berikhtiar. Meskipun demikian, ini hanya dipercaya oleh sebagian kecil masyarakat.

Adapun praktik *adaptif* dilakukan pada sebagian praktik *bid'ah*. Bagi tokoh-tokoh Muhammadiyah Grogol, hal ini diyakini tidak terlalu menjadi pokok persoalan. Adanya *yasinan*, *tahlilan*, *muludan*, *maleman*, dan *megengan* dianggap sebagai sarana silaturahmi dan berdoa kepada Allah untuk kebaikan dan keselamatan secara langsung, tidak harus melewati perantara atau *tawassul*, baik perantara berupa manusia maupun benda. Jika membaca *yasin* atau *tahlil* untuk kesembuhan orang dengan perantara air atau bunga-bunga, maka dianggap tidak sesuai akidah. Sebagaimana pula adat *rasulan* dan *larung sesaji*, yang dilakukan dengan ritual doa di tempat khusus, waktu khusus, dengan perantara makhluk gaib seperti jin atau *dedemit* maupun roh halus.

Masyarakat Muhammadiyah di Grogol tidak meyakini bahwa jumlah hari tertentu adalah sebagai hari baik, seperti *selapanan* maupun *yasin tahlil* tujuh hari untuk orang meninggal. Oleh karena itu hanya tradisi, maka cukup dilakukan acaranya, tidak perlu memercayai atau mengharuskan jumlah hari sebagai hari yang baik. Hal ini juga berlaku ketika menentukan tanggal pernikahan, mereka tidak percaya pada *weton* maupun *bala'* jika melanggar. *Selapanan* dilakukan sebagai bentuk syukur atas karunia anak, dengan cara sedekah pada tetangga melalui acara kenduri. Acara ini diisi dengan doa. Bila *selapanan* dibarengi dengan acara lain, seperti sesaji,

ingkungnya harus *ayam cemani*, harinya harus tepat *selapan* tidak boleh kurang atau lebih walaupun sehari, maka tentu juga akan dianggap sebagai praktik sinkretis yang menyalahi akidah. Praktik-praktik di atas dilakukan oleh sebagian kecil tokoh-tokoh awal Muhammadiyah di Grogol. Sedangkan aktivis Muhammadiyah sekarang sudah tidak banyak yang mempraktikkan bacaan ayat-ayat atau doa dengan jumlah tertentu. Itu semua karena pengaruh pendidikan, modernitas, dan tidak kuat menjalani *laku tirakat*. Mereka asyik dengan media sosialnya.

C. Modifikasi Praktik Purifikasi

Muhammadiyah di Grogol menyikapi perilaku syirik dan sinkretisme agama cenderung dengan posisi radikal, sedangkan *bid'ah* dan *khurafat* lebih moderat. Mereka melakukan seleksi dan modifikasi. Pilihan moderat dilakukan untuk menjaga kondusifitas sosial, jika dilakukan dengan ekstrem tentu akan ada reaksi balik yang dapat kontraproduktif. Jika perilaku radikal dan ekstrem dilakukan, maka kasus Nabi Ibrahim akan terulang. Setelah menghancurkan patung-patung, Ibrahim kemudian dibakar (Hitti, 1970). Selain itu, jika mereka melakukan hal yang ekstrem, maka tidak ada bedanya dengan kejadian perusakan masjid Muhammadiyah di Bireun atau Banyuwangi.

Mereka juga menyadari bahwa perubahan sosial budaya memerlukan proses (Ibn-Khaldun, 1959). Seperti halnya Nabi Nuh dan Ibrahim yang membutuhkan waktu beberapa tahun untuk memberi pencerahan kepada kaumnya. Anakanya sendiri kadang juga tidak mau mengikuti seruan bapaknya, seperti yang terjadi pada Nabi Nuh. Proses serupa juga dialami Nabi Muhammad dalam berdakwah. Nabi Muhammad memiliki sifat "*tabligh*", artinya menyeru, bukan mewajibkan, apalagi memaksa (Hitti, 1970). Jadi, menjadi Islam bukan suatu paksaan, apalagi di Indonesia. Indonesia adalah negara demokrasi yang berdasar Pancasila, tidak ada undang-undang yang mewajibkan setiap warga negara menjalankan syariatnya. Itu disadari penuh oleh tokoh Muhammadiyah Grogol.

Pola dakwah yang dilakukan pemuda yang pernah *ngèngèr* di Tempurrejo, setelah mengalami transformasi ideologi, berbeda dengan hasil temuan penelitian Solihul Huda (2018) di Lamongan. Dakwah di Grogol sangat moderat, akomodatif, dan dapat dikatakan sangat berhasil dalam gerakan purifikasi. Pemuda di Lamongan yang berlatar belakang Muhammadiyah justru bertransformasi ideologi bergabung dengan FPI yang radikal dan ekstrem. Ada beberapa gejala yang dapat dibaca dari dua fenomena di atas. Tampaknya, proses transformasi ideologi di Tempurrejo yang melibatkan diskursus sosial kebudayaan, hasilnya cenderung lebih *soft* dalam memandang problem sosial. Sebaliknya, pemuda Lamongan dalam proses transformasi tidak melibatkan agen-agen kebudayaan, sehingga perubahan yang diinginkan dalam sistem dan struktur masyarakat cenderung tidak sabar dan radikal. Gejala ini terlihat ketika mereka menganggap Muhammadiyah kurang tegas pada praktik kemunkaran yang ada di masyarakat. Bahkan, Muhammadiyah dianggap sebagai gerakan *amar ma'ruf* saja, tidak melakukan *nahi munkar*. Oleh karena itu, harus dilakukan gerakan dakwah yang radikal agar dapat segera berubah.

Dalam pandangan Johan Galtung (1990), karakter radikal dan ekstrem disebabkan oleh kekerasan budaya yang sudah mengakar dalam ideologi suatu kelompok. Kekerasan budaya ini tidak tampak karena berangkat dari wilayah ide, tetapi dapat memengaruhi kekerasan struktural dan kekerasan langsung. Implikasinya adalah gerakan intoleran dan tindakan kekerasan (Tyrer, 2013). Dengan bertindak keras, semula diharapkan mampu mengubah perilaku *munkar* menjadi *ma'ruf*. Fakta yang terjadi justru sebaliknya. Bukan perilaku *munkar* masyarakat yang berubah, tetapi hubungan Muhammadiyah dan FPI yang semula baik justru terjadi polarisasi di Lamongan. Watak ekstrem dan radikal aktivis Muhammadiyah yang bergabung FPI, tidak cocok dengan gerakan Muhammadiyah.

Islam memang ajaran universal, sehingga pasti *shalihun li kulli zaman wa makan* (mampu menyesuaikan diri di segala zaman dan tempat).

Implementasinya, ada yang memahami proses akulturasi antara budaya dalam suatu tempat dan suatu waktu adalah proses alamiah. Oleh karena itu, keimanan dan ibadah dalam Islam yang bercampur dengan tradisi dan budaya dianggap bentuk akomodasi terhadap kearifan lokal. Inilah yang melatarbelakangi gerakan dakwah Muhammadiyah di Grogol melakukan proses penolakan dan seleksi pada praktik ritual dan tradisi. Seleksi dakwah Muhammadiyah Grogol dilakukan dengan melihat fakta empiris, yaitu apakah ibadah masyarakat *abangan* mengandung unsur kemusyrikan atau tidak. Jika ada unsur kemusyrikan, maka pasti dibuang jauh-jauh, sehingga kepercayaan pada mitos, perdukunan, pesugihan, sinkertis, dan lain-lain dapat dihilangkan.

Contoh konkretnya, ada tiga macam istilah di Desa Grogol, yaitu *nyadran*, *ziarah*, dan *nyekar*. *Nyadran* adalah ritual mendatangi pemakaman yang dianggap keramat untuk meminta sesuatu, biasanya kesehatan, kekayaan, dan ilmu supranatural. Di sana, mereka membawa berbagai macam sesaji. Bahkan, kadang sampai menyembelih kambing atau sapi sebagai pengorbanan. Adapun *nyekar* adalah ritual mendatangi makam keluarga, paling sering dilaksanakan menjelang bulan Ramadhan. Tujuannya adalah mendoakan keluarga yang sudah mati dan membersihkan makam tersebut. Semua itu dimaknai sebagai pengingat bahwa kita semua nanti juga akan mengalami kematian, sehingga harus mempersiapkan amal kebaikan dan ibadah selama masih hidup di dunia ini. Tradisi *nyekar* dulu disertai dengan ritual *padusan*, sebagai simbol membersihkan diri sebelum memasuki bulan Ramadhan. Namun, lambat laun tradisi *padusan* dihilangkan di Grogol karena mengandung unsur sinkretis. Sedangkan *ziarah*, sama-sama mendatangi makam, tetapi biasanya yang didatangi adalah makam para wali. Ziarah memiliki kecenderungan untuk mendoakan almarhum dan juga sebagai *wasilah* doa untuk diri peziarah. Sampai saat ini, *ziarah* wali di Grogol juga masih ada, tetapi maknanya sudah bergeser, bukan lagi mencari berkah, tetapi sebagai sarana rekreasi.

Modifikasi dilakukan dengan cara mengurangi, menambah, dan mengubah praktik keagamaan. Implementasi mengurangi, seperti *yasin*-

an dan *tahlil* untuk orang mati yang biasanya dilakukan selama tujuh hari sekarang tiga hari, bahkan ada yang satu hari. Harapannya, tidak ada kultus terhadap jumlah hari karena hakikat *yasinan* dan *tahlilan* adalah bentuk kesalehan anak dan keluarga almarhum untuk mendoakan orang tua yang sudah meninggal. Dogma ini sesuai dengan hadits Nabi mengenai amal manusia yang dibawa mati, yaitu anak shalih yang mendoakan kedua orang tuanya. Kemudian, waktu empat puluh hari atau seratus tidak harus tepat. Proses modifikasi lain yaitu menghilangkan praktik *yasin* dan *tahlil* untuk mendoakan orang sakit menggunakan air putih dan bunga sebagai sarana penyembuhan. Air dan beraneka macam bunga yang ditaruh di atasnya, dahulu dipercaya sebagai *wasilah* dalam proses penyembuhan. Lambat laun, praktik mendoakan orang sakit dengan *yasin* dan *tahlil* bahkan hilang sama sekali hingga sekarang.

Berhubungan dengan kehamilan, ada ritual *tingkeban* atau *mitoni* yang dilakukan ketika usia kehamilan seorang calon ibu menginjak tujuh bulan. Calon ibu akan dimandikan dengan air yang ditaburi bunga setaman. Harapannya agar anak bersih dan berkulit mulus ketika lahir. Ada juga ritual membelah kelapa muda. Jika terbelah lurus, maka dipercaya anaknya akan lahir perempuan, sedangkan jika serong, maka terlahir laki-laki. Ada juga yang baca surat Yusuf dan Maryam dengan harapan jika lahir anak laki-laki akan setampan Nabi Yusuf, atau jika perempuan secantik Maryam (Sarbaini, 2021). Selain itu, banyak mitos yang dipercaya akan mendatangkan efek buruk jika dilanggar, seperti wanita hamil dilarang duduk di depan pintu karena dapat mengakibatkan sulit ketika melahirkan. Setelah bayi lahir, ada juga ritual *selapanan* bayi. Bayi yang masih berumur satu bulan dimasukkan kurungan dengan harapan agar tidak menjadi anak yang liar dan susah diurus. Kemudian, menyembelih ayam *cemani* dan bayi itu diberi ceker agar anak cepat berjalan (Rifa'i, 2017). Acara *tingkeban* dan *selapanan* pun masih dilestarikan, tetapi praktik-praktik mitosnya dihilangkan. Jadi, *tingkeban* dan *selapanan* hanya sebagai sarana tasyakuran dengan kenduri dan berdoa agar anak menjadi shalih dan shalihah. Praktik yang sama juga diberlakukan ketika prosesi per-

nikahan. Mereka mengurangi ritual yang berbau sinkretis, seperti siraman, memecah telur di kaki calon suami, minum dari air kendi, dan lain-lain.

Masyarakat Jawa, sebagaimana penganut agama Kristen, juga mengenal ritual penebusan dosa. Ritual tersebut biasa disebut dengan *dzikir fida*. Di Grogol, praktik ini dilakukan oleh anak atau keluarga orang yang sudah meninggal, dengan mengundang jama'ah sekitar 100 orang. Bacaan dalam *dzikir fida* tidak jauh beda dengan *tahlilan*, hanya saja kalimat “*Laa Ilaha Illallah*” dibaca sebanyak 71.000 (tujuh puluh satu ribu) kali dan surah al-Ikhlas sebanyak 100.000 (seratus ribu) kali (Munawar, 2022). Berhubung jumlah dzikir yang dibaca sangat banyak, maka *berkat* yang dibawa pulang sangat spesial. Biasanya, *shahibul bait* akan menyembelih sapi atau kerbau. Dengan begitu, dapat dipastikan hanya orang-orang kaya yang mampu mengadakan acara ini.

Pemahaman seperti itu juga menjadi perhatian dan menjadi salah satu objek dakwah di Grogol. Menurut mereka, jika memang benar *dzikir fida* mampu menebus dosa, sungguh beruntung orang-orang yang memiliki keleluasan rizki. Orang kaya mampu menebus dosa orang tuanya, sedangkan orang miskin, sudah susah di dunia, susah pula di akhirat karena tidak mampu mengadakan *dzikir fida*. Praktik ini, menurut tokoh-tokoh Muhammadiyah Grogol, harus diluruskan. Tidak ada terminologi “ritual penebusan dosa” dalam Islam. Jika seseorang mati, maka amalannya yang akan dibawa. Amal kebaikan akan memperoleh balasan, amal buruk juga memperoleh balasannya. Yang dapat meringankan hanya ilmu yang bermanfaat, *shadaqah jariyah* dari orang yang sudah meninggal tersebut, ditambah dengan doa para anak-cucu mereka. Pada saat *tahlilan* atau *dzikir fida*, anak-cucu yang seharusnya khusuk mendoakan orang tuanya yang sudah meninggal, bukan malah sibuk mengurus dan mempersiapkan konsumsi di dapur, seolah urusan mendoakan orang tua yang meninggal sudah selesai ketika dapat menyuruh orang lain mendoakan dan mereka dapat “membayarinya”. Selain itu, banyak warga yang sebenarnya tidak mampu, tetapi memaksakan diri mengadakan acara *yasinan*, *tahlil-*

an, bahkan *dzikir fida*. Itu semua dilakukan karena khawatir jadi bahan pergunjingan tetangga dan dianggap sebagai anak yang tidak berbakti kepada orang tua. Apalagi jika *berkat* yang diterima oleh jamaah tidak sesuai dengan ekspektasi (misalnya, lauknya), sudah dapat dipastikan akan menjadi bahan omongan. Sebenarnya, tradisi tersebut diam-diam dianggap membebani.³⁷

Sedangkan implementasi menambah dalam praktik keagamaan, saat kenduri *muludan*, *maleman*, *megengan* diberikan ceramah agama terlebih dahulu baru berdoa. Sebelumnya, setiap kenduri selalu membaca *tahlil*, dan kadang ditambah *yasin*. Isi ceramah disesuaikan dengan acaranya. Jika acara *muludan*, maka isi ceramahnya adalah tentang risalah kenabian, keteladanan, dan *itiba*’ nabi. Pada acara *maleman*, ceramahnya tentang keutamaan sepuluh hari terahir di bulan Ramadhan, tidak lupa juga disampaikan hikmah *lailatul qodar*. Adapun pada *megengan*, disampaikan nasihat dan berbagai macam amalan selama Ramadhan, maupun refleksi hikmah dan makna Syawal, lebaran, dan *kupatan*.

Tradisi keagamaan yang berhasil diubah adalah praktik *rasulan*. *Rasulan* adalah acara perayaan atas hasil panen yang disertai rasa syukur kepada Tuhan. Namun, pelaksanaannya dilakukan di tempat-tempat yang dianggap angker dan keramat. Di Grogol, tradisi ini diubah menjadi bersih desa. Mereka tidak menggunakan tumpeng untuk kenduri, tetapi konsumsi disediakan oleh pemerintah desa dalam bentuk *nasi box*. Kemudian, pada malam harinya diadakan pagelaran kesenian wayang kulit dan pasar malam.

³⁷ Wawancara dengan Sudiono, Kuswartini, dan Yazid.



Gambar 7.

Pawai yang Diadakan dalam Rangka Bersih Desa Grogol. MTs. Muhammadiyah 10 Menampilkan Kesenian Reog Ponorogo.

Proses modifikasi dan seleksi lebih berhasil karena ditopang faktor perkembangan kebudayaan masyarakat, terutama modernisasi. Masyarakat Grogol sendiri sama sekali tidak menghilangkan budaya lama dan menggantinya dengan yang baru, melainkan melanjutkan tradisi yang baik dan membuang tradisi yang bertentangan dengan ritus ibadah dan akidah. Tradisi *Grebeg Sura*, bersih desa, ziarah kubur, *selametan*, dan sebagainya, menurut mereka, tidak perlu dihapus. Yang dihapus adalah praktik yang menyimpang. Dalam pandangan Fazlur Rahman (1982), praktik seperti itu yang ideal. Ia menyebutnya neo-modernisme Islam (Rahman, 1982). Islam yang modern, tetapi tidak meninggalkan tradisi.



PENUTUP

Kondisi masyarakat yang miskin, gempuran dan agitasi PKI, serta jauhnya akses pendidikan membuat para pemuda Desa Grogol nekad demi dapat bersekolah dengan gratis. Caranya adalah dengan *ngèngèr*. Selain alasan tersebut, dorongan untuk membekali diri dengan agama cukup kuat, agar dapat bersaing dan mengimbangi tekanan gerakan PKI dan kelompok *abangan*. Mereka yang semula adalah masyarakat biasa, kategori *abangan*, dan penganut NU. Mereka mengenal Muhammadiyah di Tempurrejo. Proses kaderisasi Muhammadiyah pun terjadi dengan proses aktualisasi dan adaptasi ketika mereka berinteraksi dengan masyarakat. Muhammadiyah, dalam kaca mata mereka, merupakan organisasi terbuka, egaliter, sistematis, dan tidak ekstrem. Hal ini salah satunya dapat dilihat dari amal usaha pendidikan yang beberapa pimpinannya yang berafiliasi ke NU. Selain itu, tidak ada dogma yang memaksa, sehingga sikap pimpinan Muhammadiyah di Tempurrejo menarik simpati anak-anak muda dari Ponorogo.

Keluarga tempat mereka *ngèngèr* mayoritas adalah orang kaya dan tokoh masyarakat setempat. Mereka diberi kemerdekaan untuk belajar, berpikir, dan berorganisasi. Bahkan, mereka didorong untuk aktif memajukan pendidikan Muhammadiyah di Tempurrejo dengan mengaktifkan kegiatan siswa yang resmi di bawah institusi pendidikan Muhammadiyah setempat. Sikap teladan dari para pendidik dan tokoh masyarakat yang memiliki keikhlasan dan semangat perjuangan yang menekankan pentingnya berjuang demi dakwah Islam begitu masuk dalam diri mereka.

Peralihan ideologi dari yang semula Islam *abangan* maupun NU menjadi Muhammadiyah diuji saat mereka pulang kampung. Beberapa dari mereka memegang teguh ideologi Muhammadiyah, sebagian setengah-setengah, dan ada pula yang kembali ke NU. Alasan kembali ke NU disebabkan faktor lingkungan yang mayoritas NU: mereka merasa tidak nyaman menjadi minoritas.

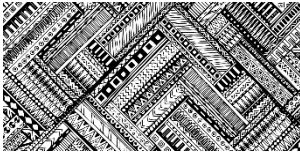
Proses internalisasi Islam terhadap tradisi dan praktik *takhayul*, *bid'ah*, dan *k/churafat* (TBC) dilakukan Muhammadiyah Grogol dengan terlebih dahulu melakukan seleksi. Praktiknya dapat dikategorikan *antipatif*, *selektif*, dan *adaptif*. *Antipatif* terhadap praktik yang menjurus pada kemusyrikan, *selektif* pada hal-hal yang masih abu-abu, dan *adaptif* pada praktik *bid'ah*. Proses *adaptif* terhadap praktik *bid'ah*, tidak kemudian diakomodasi semuanya, melainkan ada proses modifikasi. Modifikasi dilakukan pada sebagian praktik *bid'ah*, seperti *yasinan*, *tahlilan*, *selapanan*, *muludan*, *maleman*, dan *megengan*. Hal ini menciptakan proses modifikasi dan akulturasi budaya pada praktik keagamaan. Jika ada unsur kemusyrikan dan *takhayul*, maka akan diberantas dan ditolak dengan tegas.

Perguruan Muhammadiyah Tempurrejo yang dulu mengalami kejayaan, saat buku ini ditulis, mengalami kemunduran. Baik dari segi kualitas maupun kuantitas. Sebuah lembaga pendidikan dapat mengalami pasang-surut sebagaimana yang terjadi di Tempurrejo. Hal ini disebabkan banyak hal: mulai dari segi SDM yang tidak mengembangkan diri untuk meningkatkan kualitas, tidak melakukan inovasi untuk mengikuti perkembangan zaman, sampai pada sikap keikhlasan dan keistiqamahan

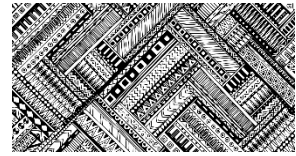
pimpinan sekarang yang dirasa kurang. Tidak seperti para pendahulu mereka. Jadi, pimpinan lembaga pendidikan diharapkan terus belajar, mengembangkan diri, menerapkan inovasi, dan mencari terobosan-terobosan unik agar kualitasnya tetap terjaga.

Kondisi sosiologis suatu masyarakat berbeda-beda, termasuk di Jawa. Tradisi *ngèngèr* merupakan bentuk alternatif pendidikan bagi masyarakat yang tidak mampu mengakses pendidikan. Sudah seharusnya pemerintah memberi perhatian lebih dalam hal ini. Bangsa Indonesia memiliki kekayaan budaya, tetapi tidak banyak yang terungkap dan dipelajari. Padahal itu sangat berharga. Maka, perlu lebih banyak penelitian untuk mengungkap kekayaan budaya tersebut.

Agama Islam tidak mengajarkan radikalisme dan ekstremisme. Moderasi beragama menjadi kunci agar agama selaras dengan budaya tanpa harus mendistorsi akidah dan praktik ibadah. Benturan kebudayaan dalam lingkup kecil dalam siklus bermasyarakat sudah dapat dipastikan banyak terjadi. Oleh karena itu, hendaknya masyarakat mengedepankan sikap terbuka dan toleransi terhadap semua perbedaan, sehingga masyarakat dapat berakulturasi dengan baik. Masyarakat hendaknya saling menghargai dan menjunjung tinggi nilai dari kelompok masyarakat lain sehingga tercipta kerukunan dalam masyarakat tersebut.



DAFTAR PUSTAKA



Aditya, N. R. (2019). *LSM Kraton Ngayogyakarta Gelar Upacara Kebo Ketan IV Bulan November*. Kompas.Com. <https://travel.kompas.com/read/2019/10/04/210000827/lsm-kraton-ngayogyakarta-gelar-upacara-kebo-ketan-iv-bulan-november?page=all#:~:text=Upacara Kebo Ketan merupakan suatu,rakyat%2C dan dalam merawat kebhinnekaan>.

Adonis. (2007). *Arkeologi Sejarah-Pemikiran Arab-Islam Vol. 1*. LKiS.

Adonis. (2009). *Arkeologi Sejarah-Pemikiran Arab-Islam 2*. LKiS.

Afifi, A., & Zuharon, T. (2015). *Ayat-Ayat yang Disembelih*. Jagat.

Aidit, D. . (1964). *Kaum Tani Menganyang Setan-Setan Desa.pdf*. Yayasan Pembaharuan.

Al-Ghazali, A. H. M. bin M. (2017). *Ringkasan ihya' ulumuddin*. Lontar Mediatama.

Al-Ghazali, I. (2015). *Kerancuan Filsafat (Tahafut Al-Falasifah)*. Forum.

Al-Jabiri, M. A. (2014). *Formasi Nalar Arab*. IRCISoD.

Alexander Thomas Eva-Ulrike Kinast Sylvia Schroll-Machl (Ed). (2010). *Handbook of Intercultural Communication and Cooperation*. Vandenhoeck & Ruprecht.

Alfan, M. (2013). *Filsafat Kebudayaan*. CV. Pustaka Setia.

Alfian. (2010). *Politik Kaum Modernis: Perlawanan Muhammadiyah Terhadap Kolonialisme Belanda*. Al Washiat.

Alhidayatillah., & S. (2018). *Nahdatul Ulama (Nu) Dan Muhammadiyah : Dua Wajah Organisasi*

Dakwah Di Indonesia. Al- Imam Jurnal Manajemen Dakwah. *Al- Imam Jurnal Manajemen Dakwah.*, 1(1), 9–16.

Alhidayatillah, N., & Sabaruddin. (2018). *Nahdatul Ulama (NU) Dan Muhammadiyah : Dua Wajah Organisasi Dakwah di Indonesia*. *Al- Imam Jurnal Manajemen Dakwah*, 1, 9–16.

Ali, S. T. (n.d.). *A Religion, Not a State_ Ali 'Abd al-Raziq's Islamic justification of Political Secularism*. The University of Utah Press.

Althusser, L. (1971). Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation). *Lenin and Philosophy and Other Essays*, 121–173.

Amestrong, K. (2002). *Islam: A Short History*. Modern Library.

An-Na'im, A. A. (1990). *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse University Press.

Anshori, I. (2020). Muhammadiyah Political Theology on the Religiosity Moderation in Indonesia. *1st Borobudur International Symposium on Humanities, Economics and Social Sciences (BIS-HESS 2019)*, 436, 767–770. <https://doi.org/10.2991/assehr.k.200529.162>

Arifin, S. (2020). *Jalan Berliku Menjadi Muhammadiyah*. Pwmu.Co. <https://pwmu.co/150601/06/05/jalan-berliku-menjadi-Muhammadiyah/>

Arkoun, M. (1993). Pemikiran Tentang Wahyu, Dari Ahl al-Kitab sampai Masyarakat Kitab. *Ulumul Qur'an*, 2(4).

Arkoun, M. (2003). Rethinking Islam today. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 588, 18–39. <https://doi.org/10.1177/0002716203588001003>

Ato'illah, I. (n.d.). *Terjemah Al-Hikam*. Balai Buku.

Attabi', A. (2015). *Antologi Islam Nusantara di Mata Kyai, Habib, Santri dan Akademisi* (Issue 71). Pesantren Press.

Azra, A. (2013). *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII; Akar Pembaharuan Islam di Indonesia*. Kencana.

Baghos, M. (2017). Religions in the Modern World: Traditions and Transformations, 3rd edition. Edited by Linda Woodhead, Christopher Patridge, and Hiroko Kawanami. *Alternative Spirituality and Religion Review*, 8(2), 297–299. <https://doi.org/10.5840/asrr20178236>

Bandura, A. (1999). Social Cognitive Theory : An Agentic. *Asian Journal of Social Psychology*, 2, 21–41.

Berger, P. and L. (1991). The social construction of "religion" and its limits: A critical reading of Timothy Fitzgerald. In *Penguin Book* (Vol. 24, Issue 2). Penguin Press.
<https://doi.org/10.1163/157006812X634872>

Biegan, G. (1894). *Hikajat tanah hindia*. nd

Bourdieu, P. (1996). *Distinction: a social critique of the judgment of taste*. Harvard University Press.

Boz, T. (2012). Religious Conversion, Models and Paradigms. *Epiphany*, 4(1). <https://doi.org/10.21533/epiphany.v4i1.35>

Brata, Y. S. K. & N. T. (2015). Tradisi Ngenger Dalam Konteks Bride Service Pada Masyarakat Jawa Di Desa Botoreco Kecamatan Kunduran Kabupaten Blora. *Solidarity: Journal of Education, Society and Culture*, 4(1).

Bruinessens, M. van. (2008). *NU, Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*. LKiS.

Burhani, A. N. (2006). the Ideological Shift of Muhammadiyah From Cultural Into Puritanical Tendency in 1930s. *Jurnal Masyarakat Dan Budaya*, 8(1), 1–22.

Burhani, A. N. (2019). Muhammadiyah Jawa Dan Landasan Kultural Untuk Islam Berkemajuan. *Maarif Institute*, 14(2), 9–25.

Bush, R. (2009). Nadhlatul Ulama & the struggle for power within Islam & politics in Indonesia. In *ISEAS*. ISEAS Publishing.

Chaney, lilian & Martin, J. (2004). *Intercultural Bussines Communication*. Person Education Inc.

Chittick, W. C. (2005). *Sufism A Beginner's Guide*. Publications, Oneworld.

Chiu Lai, P. (2006). Cultural Transformation and Religious Practice. *Ars Disputandi*, 6(1), 61–63.
<https://doi.org/10.1080/15665399.2006.10819906>

Christensen, R. (2021). *Rising Islamic Conservatism in Indonesia*. Francis Taylor.

Christina Jones-Pauly to. (2011). Women under islam; Gender, Justice and the Politics of Islamic Law. In *ibtauris*.

Clifford Geertz. (1960). *Religion of Java*. MIT Press.

David L. Sturges. (1994). Communicating through Crisis: A Strategy for Organizational Survival. *Management Communication Quarterly*, 7, 297–316.
<https://doi.org/https://doi.org/10.1177/0893318994007003004>

Davie, G. (2007). *The Sociology of Religion: An Explanation of the Unity and Diversity in Religion*. Sage Publication.
<https://doi.org/10.2307/589605>

De Cruz, H. (2018). Religious conversion, transformative experience, and disagreement. *Philosophia Christi*, 20(1), 265–275.
<https://doi.org/10.5840/pc201820125>

Deina Ali Abdelkader. (2015). *Islamic Activists The Anti-Enlightenment Democrats*. Pluto Press.

DeVito, J. A. (1997). *Human Communication: The Basic Course*. Logman.

Dharmanto. (2014). *Sejarah Muhammadiyah di Tempurjo*. Sang Surya.
<http://dharmanto88.blogspot.com/2014/05/sejarah-muhammadiyah-di-tempurrejo.html>

Dhofier, Z. (1982). *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*. LP3ES.

Djarnawi Hadikusuma. (n.d.). *Muhammadiyah Ahlu Sunnah Wal Jama'ah*. Persatuan.

Dkk, N. H. (2018). Literatur Keislaman Generasi Milenial; Transmisi, Apropriasi, dan Kontestasi. In *UIN Suka Press*.

Don-Yehiya. (2015). Messianism and Politics : The Ideological Transformation of Religious Zionism. *JSTOR*, 19(2), 239–263.

Engels, F. (2007). *Tentang Das Kapital Marx*. Dey's Renaissance.

Esack, F. (2005). *The Qur'an*. Oxford University Oress.

Esposito, J. L. (2004). *Islam Warna-Warni: Ragam Ekspresi Menuju Jalan Lurus*. Paramadina.

Fadl, K. A. El. (2014). *Reasoning with God Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*. Rowman & Littlefield Cover.

Fakiha, Ila dan Haedar, M. A. (2015). Makna Santri Ngenger di Pondok Pesantren Sunan Drajat. *Jurnal Paradigma*, 3(3).
<https://jurnalmahasiswa.unesa.ac.id/index.php/paradigma/article/view/11279>

Fathuroji, M. S. (2021). *Kebijakan Pemerintah Desa Grogol dalam Penanggulangan Covid* (Vol. 15, Issue 2). Unmuh Ponorogo.

Fauzi, F. (2018). Peran Pendidikan dalam Transformasi Nilai Budaya Lokal Di Era Millenial. *INSANIA : Jurnal Pemikiran Alternatif Kependidikan*, 23(1), 51–65.
<https://doi.org/10.24090/insania.v23i1.2006>

Fitri, I. S. T. (2016). Perkawinan adat masyarakat samin di desa klopoduwur, kecamatan banjarejo, kabupaten blora setelah berlakunya UU no. 1 tahun 1974 tentang perkawinan. *Diponegoro Law Journal.*, 5(4), 1–10.

<https://ejournal3.undip.ac.id/index.php/dlr/article/view/15757>.

Fitrotunnisa, S. (2018). Hukum Memakai Cadar (Studi Komparatif Terhadap Putusan Hukum Lajnah Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama Dengan Majelis Tarjih Dan Tajdid Muhammadiyah). *Penelitian Medan Agama*, 9(2), 227–246.
<http://www.kmasjid.com.my/pdf.php?contentid=1453&type=menu>

Förster-nietzsche, N. E. (1882). *Sabda Zaratrustra*.

Frandsen, F., & Johansen, W. (2011). The study of internal crisis communication: Towards an integrative framework. *Corporate Communications*, 16(4), 347–361.

<https://doi.org/10.1108/13563281111186977>

Freeden, M. (2006). Ideology and political theory. *Journal of Political Ideologies*, 11(1).
<https://doi.org/https://doi.org/10.1080/13569310500395834>

Fuchs, C. (2018). Karl Marx & communication @ 200: Towards a Marxian theory of communication. *TripleC*, 16(2), 518–534.
<https://doi.org/10.31269/triplec.v16i2.987>

Furnham, A. (2010). Culture shock: Literature review, personal statement and relevance for the south pacific. *Journal of Pacific Rim Psychology*, 4(2), 87–94. <https://doi.org/10.1375/prp.4.2.87>

Galtung, J. (1990). Cultural Violence. *Journal of Peace Research*, 27(3), 291–305.

Gramsci, A. (1971). *From Prison Notebooks*. Lawrence and Wishart.

grogol-sawoo.desa.id. (2021). *Sejarah Desa Grogol*. Grogol-Sawoo.Desa.Id. <https://grogolsawoo.desa.id/sejarah-des/>

Gundykunst, W. B. M. B. (2002). *Handbook of International and Intercultural Communication*. (2nd ed.). Sage Publications,.

Guntoro. (2020). Transformasi Budaya Terhadap Perubahan Sosial Di Era Globalisasi. *Jurnal Asketik: Agama Dan Perubahan Sosial*., 4(1). <https://doi.org/https://doi.org/10.30762/ask.v4i1.2122>.

Hadikusuma, H. D. (1973). *Derita Seorang Pemimpin Biografi Ki Bagus Hadikusumo*. Persatuan.

Hambali, H. &. (2018). Transformasi NU di Indonesia: Upaya Menghilangkan Polemik di Tengah Perubahan Politik. *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 20(1), 35. <https://doi.org/10.22373/substantia.v20i1.3404>

Hamka. (1952). *Orang-Orang Besar Islam: KHA. Dahlan*. Sinar Pudjangga.

Hamka. (1981). *Said Jamaluddin Al-Afghani*. Bulan Bintang.

Hanafi, H. (2003). *Dari Akidah ke Revolusi*. Paramadina.

Handayani, S. (2014). *Cerita Dua Keluarga Di Dalam Budaya Ngenger: di RT 5/RW 36, Dusun Babadan, Sendangtirto, Berbah, Sleman*.

Harari, Y. N. (2015). *Sapiens: A Brief History of Humankind*. Vintage Publishing.

Harold, R. (2015). Agama dan Pembentukan Realitas dalam Pandangan Peter Ludwig Berger. *Ejournal UKSW Universitas Kristen Sayta Wacana*, 139–159. <http://ejournal.uksw.edu/cakrawala/article/download/500/334/>

Hassan, H. A. (2016). “Islamic State” and the Transformation of Islamic Discourse in the Middle East. *Journal of Middle Eastern and Islamic Studies (in Asia)*, 10(4), 1–19. <https://doi.org/10.1080/19370679.2016.12023290>

Hasyim Asy’ari. (1995). *Ziyadah at-Ta’liqat, Ahlussunnah wal Jama’ah*. Maktabah al-Turats al-Islamy.

Hidayat, M. C. (2019). The Clash Of Ideology Muhammadiyah (Moderate Versus Radical Ideology Fight). *Afkaruna*, 15(2), 328–333. <https://doi.org/https://doi.org/10.18196/AIIJIS.2019.0108>.

Hitti, P. K. (1970). *History of the Arabs*. Mcmilan.

Hodgson, M. G. S. (1976). *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (3rd ed.). Chichago Press.

Hoover, J. (2019). *Ibn Taymiyya: Makers of The Muslims World*. One World Academic.

Hovorun, C. (2016). Ideology and Religion. *Kyiv-Mohyla Humanities Journal*, 3, 235–265. <https://doi.org/10.4324/9780429456879-11>

HS, L., Widyastuti, W., Nasri, I., Setiawan, I., Nashiruddin, A., & Budiman, A. (2014). 100 Tokoh Muhammadiyah yang Menginspirasi. In *Majelis Pustaka dan Informasi PP Muhammadiyah* (Issue 1).

Huda, S. (2018). Konversi Ideologi Muhammadiyah ke Gerakan Front Pembela Islam. *Al Hikam;Jurnal Studi Agama-Agama*, 4(2), 1–18.

Hwang, J. C. (2009). *Umat bergerak*. Freedom Institute.

Ibn-Khaldun. (1959). *The Muqaddimah: An Introduction to History*.

Indahningrum, R. putri. (2020). *Transformasi Budaya Terhadap Perubahan Sosial Di Era Globalisasi*. 2507(1), 1–9.

Ismail, F. (2011). The nahdlatul ulama: Its early history and contribution to the establishment of Indonesian State. *Journal of Indonesian Islam*, 5(2), 247–282. <https://doi.org/10.15642/JIIS.2011.5.2.247-282>

Jinan, M. (2015). Muhammadiyah Studies: Transformasi Kajian tentang Gerakan Islam di Indonesia. *Analisa Journal of Social Science and Religion*, 269–280. <https://doi.org/10.18784/analisa.v22i2.96>

Kaplen, D. (2002). *Teori Budaya*. Pustaka Pelajar.

Karman, R. (2020). *Membentengi Muhammadiyah dari Paham Salafi*. Klikmu.Co. <http://klikmu.co/membentengi-muhammadiyah-dari-paham-salafi/>

Kemendikbud. (2018). *Kamus sejarah Indonesia*.

Kim, H.-J. (1996). *Reformist Muslims in a Yogyakarta Village : The Islamic Transformation of Contemporary Socio-Religious Life* [ANU Press]. https://doi.org/10.26530/oapen_459491

Kistanto, N. H. (2018). Transformasi Sosial-Budaya Masyarakat Indonesia. *Sabda : Jurnal Kajian Kebudayaan*, 13(2), 169. <https://doi.org/10.14710/sabda.13.2.169-178>

KRH. Hadjid. (2018). *Pelajaran KHA. Dahlan: 7 Falsafah & 17 Kelompok Ayat Al-Qur'an*. MPI PP Muhammadiyah.

Kuntowijoyo. (1999). *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Mizan.

Kuntowijoyo. (2001). *Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*. Mizan.

Kuru, A. T. (2021). *Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment*. Cambridge University Press.

Laffan, M. (2015). *The Makings of Indonesian Islam*. Princeton University Press.

Latif, Y. (2012). *Inteligensia Muslim dan Kuasa*. Democrecy Project.

Lears, J. (1985). The Concept of Cultural Hegemony : Problems and Possibilities. *The American Historical Review*, 90(3), 567–593.

Liliweri, A. M. (2009). *Dasar-dasar Komunikasi Antar Budaya*. Pustaka Pelajar.

M.C Riecklefs. (2012). *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai sekarang*. Serambi Ilmu Semesta,.

Machendrawaty, N., Suherdiana, D., & ... (2021). Preserving tradition, maintaining authority: Transmitting religious knowledge in Traditional Pesantren in Indonesia. *Linguistica ...*, 2, 4303–4315. <http://digilib.uinsgd.ac.id/49841/>

Madjid, N. (2008). *Khasanah Intelektual Islam*. Yayasan Obor.

Madjid, N. (2013). *Bilik-bilik pesantren*. Dian Rakyat.

Maizan, S. H., Bashori, K., & Hayati, E. N. (2020). Analytical Theory : Gegar Budaya (Culture Shock). *Psycho Idea*, 18(2), 147. <https://doi.org/10.30595/psychoidea.v18i2.6566>

Makhsum, A. (2019). Stigmatisasi Dan Propaganda Anti-Syiah: Sorotan Deskriptif Gerakan Annas. *Jurnal CMES*, 12(2), 182–191. <https://doi.org/10.20961/cmcs.12.2.37894>

Marcus Mietzner and Muhtadi, B. (2020). The Myth of Pluralism : Nahdlatul Ulama and the Politics of Religious Tolerance in Indonesia. *Contemporary Southeast Asia*, 42(1), 58–83. <https://doi.org/10.1355/cs42-1c>

Mark, W. (2017). *Islam Jawa Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*. LKiS.

Marx, K. (1887). *Capital A Critique of Political Economy 1*. Progress Publishers.

Marx, K. (1992). *Capital: A Critique of Political Economy 2*. Penguin Classics.

Marx, K., & Engels, F. (1959). *Manifesto Partai Komunis*. ECONARCH Institute,.

Masroer Ch, J. (2015). *Pemikiran Sosiologi Agama Karl Marx, Weber, Durkheim dan Relevansinya dalam Islam Indonesia Moderen* (p. 217). [https://digilib.uinsuka.](https://digilib.uinsuka.ac.id/id/eprint/27174/1/MASROER%20-%20SOSIOLOGI%20AGAMA%20teori%20metode.pdf)

[ac.id/id/eprint/27174/1/MASROER - SOSIOLOGI AGAMA teori%2C metode.pdf](https://digilib.uinsuka.ac.id/id/eprint/27174/1/MASROER%20-%20SOSIOLOGI%20AGAMA%20teori%20metode.pdf)

Meister, C. (2017). *Introduction to philosophy of religion*. Routledge.

Miftahuddin. (2017). *Sejarah Perkembangan Intelektual Islam Di Indonesia: Dari Abad XIX Sampai Masa Kontemporer*. UNY Press.

Muhammadiyah. (2022a). *Apa Arti Bayani, Burhani dan Irfani Menurut Manhaj Tarjih Muhammadiyah?* Muhammadiyah.Id. <https://muhammadiyah.or.id/apa-arti-bayani-burhanidan-irfani-menurut-manhaj-tarjih-muhammadiyah/>

Muhammadiyah. (2022b). *MKCH Muhammadiyah*. Muhammadiyah.Id.

<https://muhammadiyah.or.id/matan-keyakinan-dan-cita-cita-hidup-muhammadiyah/>

Muhammadiyah. (2022c). *Moqadimah Anggaran Dasar Muhammadiyah*. Muhammadiyah.Id. <https://muhammadiyah.or.id/muqodimah-anggaran-dasar/>

Mulkhan, A. M. (2000a). *Islam Murni dalam Masyarakat Petani*. Bentang Budaya.

Mulkhan, A. M. (2000b). "Teologi" Petani: Respon Masyarakat Petani terhadap Islam Murni. *Unisia*, 22(41), 254–282. <https://doi.org/10.20885/unisia.vol22.iss41.art2>

Mulyana, D. . (2003). *Komunikasi Antar Budaya*. Remaja Rosda Karya.

Munawar, A. M. (2022). Dzikir Fida dalam Pandangan Masyarakat desa Sumoroto, Ponorogo. *Jurnal Kajian Al Qur'an Dan Al-Hadis*, 2(1), 9–25.

Mura, A. (2015). *The Symbolic Scenarios of Islamism*. British Library Cataloguing in Publication Data.

Murata, S. (1992). *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*. State University of New York Press.

Muthohirin, N. (2022). *Salafi Madrasas : Ideology , Transformation , and Implication for Multiculturalism in Indonesia*. 10, 81–100. <https://doi.org/10.21043/fikrah.v8i1.14380>

Nakamura, M. (2017). *Bulan Sabit Terbit di Atas Pohon Beringin: Studi Tentang Pergerakan Muhammadiyah di Kotagede sekitar 1910-2010*. Suara Muhammadiyah dan UMY Press.

Naquib, A.-A. M. (1980). *The Concept of Education in Islam A Framework for an Islamic Philosophy of Education*. ABIM.

Nashir, H. (2015). *Understanding the ideology of Muhammadiyah*. UMY Press.

ngawikab.id. (2020). *Kondisi Umum Desa*. Ngawikab.Id.

<https://banyubiru.ngawikab.id/profil/kondisi-umum-desa/>

Noer, D. (1990). *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*. LP3ES.

Peacock, J. L. (1978). *Muslim Puritan: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam*. University of California Press.

Perbawasari, S., & Setianti, Y. (2013). communication in Corporate Culture Transformation. *Jurnal Penelitian Komunikasi*, 16(1).

Pwmu. (2017). *Susahnya Mendirikan Masjid Muhammadiyah di Bumi Serambi Mekkah Aceh*.

Pwmu.Co. <https://pwmu.co/39103/10/20/susahnya-mendirikan-masjid-muhammadiyah-dibumi-serambi-mekkah-aceh/>

Rahman, F. (1982). *Islam and Modernity*. Chichago Press.

Rahmat, J. (2009). *Psikologi Agama*. Grafindo.

Rahmat, J. (2011). *Psikologi Komunikasi*. Remaja Rosda Karya.

Ramadan, T. (2009). *Radical reform; Islamic Ethics and Liberation*. Oxford University Press.

Rambo, L. R., Farhadian, C. E., & Baer, M. D. (2014). History and Religious Conversion. *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, October 2016, 1–31.

<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195338522.013.001>

Republika. (2022). *Tak Cuma Penurunan Plang, Berikut Daftar Ancaman Dakwah Muhammadiyah di Banyuwangi*. Republika.Co.Id.

<https://digdaya.republika.co.id/posts/61222/tak-cuma-penurunan-plang-berikut-daftarancaman-dakwah-muhammadiyah-di-banyuwangi>

Ridwan, A. (2016). *Komunikasi Antar Budaya: Mengubah Persepsi dan sikap dalam Meningkatkan Kreativitas Manusia*. CV Pustaka Setiya.

Ridwan, N. K. (2004). *Agama Borjuis; Kritik atas Nalar Islam Murni*. Ar Ruzz.

Rifa'i, M. (2017). Etnografi Komunikasi Ritual Tingkeban Neloni dan Mitoni. *ETTISAL Journal of Communication*, 2(1), 27.

Ritzer, George. Goodman, J. D. (2010). *Teori Sosiologi :Dari klasik hingga Perkembangan Mutahir*. Kreasi Wacana.

Ritzer, G. (2016). *Pengantar Sosiologi*. Pustaka Pelajar.

Roosa, J. (2008). *Dalih Pembunuhan Massal*. Hasta Mitra.

Roosa, J. (2020). *Buried Histories The Anticommunist Massacres of 1965–1966 in Indonesia*. The University of Wisconsin Press.

Rusyd, I. (2004). *Tahafut at-Tahafut*. Pustaka Pelajar.

Rusyd, I. (2016). *Kritik Nalar Agama* (p. 338).

S. Prawiroadmojo. (1957). *Bausastra Jawa-Indonesia*. (Jilid 1). CV Haji Mas gung.

Sambas, S. (2016). *Antrhopologi Komunikasi*. Pustaka Setia.

Samovar, Larre A, Porter Richard E, M. D. E. R. (2010). *Cimmunication Between Cultures*. (edisi 7). Salemba Humanika.

Sandage, S. J., & Moe, S. P. (2012). Spiritual experience: Conversion and transformation. In *APA handbook of psychology, religion, and spirituality* (Vol. 1, Issue January 2013, pp. 407–422). <https://doi.org/10.1037/14045-022>

Sangpencerah. (2017). *Pihak NU dan Camat Karimunjawa Minta Tahfidz Muhammadiyah Dibubarkan*. Sangpencerah.Com. <https://sangpencerah.id/2017/09/pihak-nu-dan-camatkarimunjawa->

minta-tahfidz-muhammadiyah-dibubarkan/

Saputra, R., Putra, R., & Putri, E. W. (2021). Moderasi Islam Ahmad Syafii Maarif (Kontribusinya terhadap Pluralitas Agama di Indonesia). *Fikrah*.

<https://doi.org/http://doi.org/10.21043/fikrah.v9i1.10305>

Sarbaini, W. (2021). Nilai-Nilai Pendidikan Dalam Tradisi Tingkeban Budaya Masyarakat Suku

Jawa Ditinjau Dari Perspektif Filosofis. *Ability: Journal of Education and Social Analysis*, 2(4), 77–88.
<https://doi.org/10.51178/jesa.v2i4.292>

Sari, I. P. (2018). *The Transformation of Islamic Value in Indonesia: The Awakening of the Muslims through Online Media*. December 2017.

Sauqy, A. (1997). *K.H. Moh Rofi'i dan Pengembangan Pondok Pesantren dan Madrasah Tempurejo Ngawi* [UIN Sunan Ampel Surabaya]. [http://digilib.uinsby.ac.id/1716/8/Bab](http://digilib.uinsby.ac.id/1716/8/Bab2.pdf)

2.pdf

Schroeder, R. (2002). *Max Weber: Tentang Hegemoni Sistem Kepercayaan*. Kanisius.

Semiun, Y. (2006). *Teori Kepribadian dan Terapi Psikoanalistik Freud*. Kanisius.

Shahrur, M. (2009). *The Qur'an, Morality and Critical Reason*. Brill.

Shaleh, M. (2019). (Ahli Sunnah Wal Jama'ah) *Pengertian, Dasar, Sumber, Tokoh, Pokok- Pokok Ajaran, sejarah, dan lain-lain Ahli Sunnah Wal Jama'ah (Aswaja)*. Charta Cendikia.

Shihab, A. (1998). *Membendung Arus: Respon Gerakan Muhammadiyah Terhadap Penetrasi*

Misi Kristen di Indonesia. Mizan.

Simanjuntak, D., & Fitriana, R. (2020). Culture Shock, Adaptation, and Self-Concept of Tourism Human Resources in Welcoming the New Normal Era. *Society*, 8(2), 403–418.
<https://doi.org/10.33019/society.v8i2.200>

Simuh. (2019). *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam Ke Mistik Jawa*. Gramedia.

Soekanto, S. (2009). *Peranan Sosiologi Suatu Pengantar*. Rajawali Press.

- Soekarno. (n.d.). *Indonesia Menggugat*. Dep. Penerangan RI.
- Sohuturon, M. (2017). *Tak Sesuai Aswaja, Fondasi Masjid Muhammadiyah Aceh Dibakar*. Cnnindonesia.Com.
<https://www.cnnindonesia.com/nasional/20171018183000-12-249287/tak-sesuai-aswaja-fondasi-masjid-muhammadiyah-aceh-dibakar>
- Soroush, A. (2009). *The Expansion Of Prophetic Experience*. Brill.
- stitmuhngawi.ac.id. (2022). *Sejarah STIT Muhammadiyah Tempurjo*. Stitmuhngawi.Ac.Id.
<https://www.stitmuhngawi.ac.id/sejarah/>
- Storey, J. (2004). *Teori Budaya dan Budaya Pop: Memetakan Lanskap Konseptual Cultural Studies*. Qolam.
- Suaramuhammadiyah. (2021). *Perbedaan Muhammadiyah dan Salafi Wahabi*. Suaramuhammadiyah.Id.
<https://suaramuhammadiyah.id/2021/06/15/perbedaanmuhammadiyah-dan-salafi-wahabi/>
- Suaramuhammadiyah. (2022). *Prinsip Monogami dalam Islam*. Suaramuhammadiyah.Id.
<https://suaramuhammadiyah.id/2019/11/20/prinsip-monogami-dalam-islam/>
- Suharti, S. (2010). *Ngenger dalam novel Anteping Tekad*. UI.
- Sukidi. (2006). Max Weber's remarks on Islam: The Protestant Ethic among Muslim puritans. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 17(2), 195–205.
<https://doi.org/https://doi.org/10.1080/09596410600604484>
- Sulistiyo, H. (2003). *Palu Arit Di Ladang Tebu*. Gramedia.
- Sunoko, A. (2020). Transformation of Ideology in The Nahdlatul Ulama Pesantren. *Edukasi*, 8(1).
<http://www.angelfire.com/bc/allan/essays/ccp.htm>
- Suratno, A. dkk. (2018). *50 Fakta Jawa*. Unika Soegijapranata.
- Sustiwi, F. (2017). *Din Syamsuddin: Dari Sumbawa untuk Dunia*. Mizan.

Tim Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI. (2018). *Ensiklopedia Islam Nusantara*. In *Direktorat Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam* (Issue Edisi Budaya).

Tohari, H. Y. (2021). *Muhammadiyah dan Orang - Orang Yang Bersahaja*. Suara Muhammadiyah.

Tri Sulistiya, E. (2006). *Karakteristik Pendidikan Informal Model Nyantrik*. FKIP UNS.

Tyrer, D. (2013). *The Politics of Islamophobia; Race, Power and Fantasy*. Pluto Press.

Venaik, S., & Brewer, P. (2010). Avoiding uncertainty in Hofstede and GLOBE. *Journal of International Business Studies*, 41(8), 1294–1312. <https://doi.org/10.1057/jibs.2009.96>

W. J. S. Poerwadarminta. (1939). *Baoesastra Djawa*. Batavia Kaetjap ing Pangetjapan J.BWolters' Uitgevers Maatschappij N. V.

Wahba, M. M. (2018). From Wars to Religious Intolerance. In *Arab Gulf States Institute*.

Wahid, A. (2006). *Islamku islam anda islam kita*. The Wahid Institute.

Wahyu Wiranata, A. D., & Nurcahyo, A. (2018). Peranan Gemblak Dalam Kehidupan Sosial Tokoh Warok Ponorogo. *Agastya: Jurnal Sejarah Dan Pembelajarannya*, 8(01), 94. <https://doi.org/10.25273/ajsp.v8i01.2036>

Weber, M. (1946). *Essays in Sociology*. Oxford University Press.

Weber, M. (1992). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Routledge.

Weedon, C. (2004). Identity and Culture Narratives of Difference and Belonging. In *Mc Grew-Hill*.

Wendling, A. E. (2009). *Karl Marx on Technology and Alienation*. Palgrave Macmillan.

Wicaksono, B. Y. (2011). Dilema Perlindungan Hak Pekerja Rumah Tangga Anak dalam

Budaya Ngenger. *Jurnal Outlook*, 9(7), 1–15.

https://www.researchgate.net/publication/309662761_Dilema_Perlindungan_Hak_Pekerja_Rumah_Tangga_Anak_dalam_Budaya_Ngenger

Winkelman, M. (1994). Cultural Shock and Adaptation. *Journal of Counseling & Development*, 73(2), 121–126. <https://doi.org/10.1002/j.1556-6676.1994.tb01723.x>

Yang, S., Isa, S. M., & Ramayah, T. (2021). Uncertainty Avoidance as a Moderating Factor to the Self-Congruity Concept: The Development of a Conceptual Framework. *SAGE Open*, 11(1). <https://doi.org/10.1177/21582440211001860>

Yoshitake, M. (2002). Anxiety/Uncertainty management (AUM) theory: A critical examination of intercultural communication theory. *Intercultural Communication Studies*, 11(2), 177–194.

Zafi, A. A. (2017). Transformasi Budaya Melalui Lembaga Pendidikan. *SOSIOHUMANIORA: Jurnal Ilmiah Ilmu Sosial Dan Humaniora*, 3(2). <https://doi.org/10.30738/sosio.v3i2.937>

Zamakhsyari Dhofier. (2011). *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan*. LP3ES.

Zapf, M. K. (1991). Cross-cultural Transitions and Wellness: Dealing with Culture Shock. *International Journal for the Advancement of Counseling*.

Zizek, S. (2008). The Sublime Object Of Ideology sublime. In *Occupational Medicine*. Verso.

<https://doi.org/10.1093/occmed/2.4.140>

ZTF, P. B. (2019). Muhammadiyah dan Salafisme: Sebuah Survei Singkat Tentang Titik Temu dan Titik Seteru. *Maarif*, 14(2), 135–147. <https://doi.org/10.47651/mrf.v14i2.67>

Wawancara dengan Misnu pada 5 Juni 2019

Wawancara dengan Imron pada 28 Juni 2019

Wawancara dengan Misnu pada 7 Juli 2019

Wawancara dengan Maskur pada 13 Juni 2019

Wawancara dengan Sudiono pada 14 Juni 2019

Wawancara dengan Marwanto pada 10 Juli 2019

Wawancara dengan Suparni pada 20 Juli 2019

Wawancara dengan Kuswartini pada 3 Agustus 2019

Wawancara dengan Bu Anwar pada 16 Juli 2019

Wawancara dengan Amat pada 22 Juli 2019

Wawancara dengan Murodi pada 24 Juli 2019

Wawancara dengan Imron pada 20 Januari 2019
 Wawancara dengan Yazid Fanani 20 Juli 2019
 Wawancara dengan Wahyu Hidayat dan Daris Wuadi pada 16 Mei 2019
 Wawancara dengan Suroso, dan Gotar. pada 13 Juni 2019
 Wawancara dengan Tsalis Rifai, pada 23 Juni 2019
 Wawancara dengan Munajat pada 25 Juni 2019
 Wawancara dengan Etik Ernawati pada 20 Juni 2019
 Wawancara dengan Arifin Toha pada 22 Juli 2022
 Wawancara dengan Munajat, anak Asma'un pada 12 juni 2022
 Wawancara dengan Sugiman pada 12 Agustus 2019.
 Wawancara dengan Imam Kurdi pada 2 Juli 2022
 Wawancara dengan Misradi pada 2 Juli 2020
 Wawancara dengan Zainal Arifin pada 2 Juli 2020
 Wawancara dengan Mufit pada 21 Juli 2020
 Wawancara dengan Misnu, pada 22 Juli 2019
 Wawancara dengan Wahid Sukron 22 Juli 2019
 Wawancara dengan Boyamin 22 Juli 2019



EPILOG



Hyung-Jun Kim

(Professor, Department of Cultural Anthropology,
Kangwon National University, South Korea)

Seiring bertambahnya usia, ada orang yang cenderung mengurangi keinginan untuk mencari pengetahuan baru dan saya termasuk golongan itu. Keadaan saya saat ini yang tidak berusaha menambah bacaan dan wawasan, membuat banyak informasi, ilmu, dan kosakata baru di luar sepengetahuan saya, menunjukkan sikap itu. Alasan utama saya jauh dari mencari pengetahuan baru adalah karena malas, dan juga karena spekulasi saya untuk memahami arti sebuah kata dengan menebak kadang berhasil. Setelah dimintai menulis tanggapan tentang buku Mas Anang ini, saya terpaksa mencari kamus. Itu karena jenis teks yang dia minta adalah “epilog”, sedangkan yang terbiasa diminta adalah “pengantar”, dan kata “ngèngèr” di halaman pertama buku ini saya rasa cukup aneh.

Saya memahami bahwa *epilog* adalah teks tambahan yang ditempelkan setelah teks utama disajikan. Oleh karena orang yang menulis *epilog* biasanya adalah penulis, sedangkan menurut saya, tulisan yang Mas Anang minta memiliki ambiguitas. Saya mencari kamus bahasa Inggris dan Indonesia, tetapi arti kata *epilog* tampaknya tidak berubah. Kemudian, muncul pertanyaan apakah pantas saya menulis *epilog* hanya karena saya mengenal penulis buku ini. Meskipun sepertinya merupakan praktik baru yang diperkenalkan ke dunia penerbitan Indonesia, masih tidak jelas

apa tujuannya *epilog* itu. Di tengah obrolan lewat *WhatsApp*, Mas Anang menyindir secara tak langsung fungsi *epilog*, sambil memberitahukan bahwa masih ada waktu untuk menulis *epilog*. Dia mengatakan bahwa masih ada waktu yang dapat saya gunakan untuk “merenung untuk menghajar saya”. Selanjutnya, Mas Anang juga mengatakan “kritik sangat penting dalam dunia akademik. Itu dapat melengkapi kekurangan dan cara pandang terhadap satu masalah.” Itu alasan yang diungkapkan dalam permintaan *epilog* kepada saya. Dengan pesan ini, dia memperlihatkan kualitas yang luar biasa sebagai orang cendekiawan, yaitu pikiran terbuka. Akan tetapi, pada saat yang sama, itu menjadi pesan yang membuat saya bingung karena sudah lebih dari 10 tahun sejak saya kenal Mas Anang dan menjadi teman baik, rasanya kurang enak kalau mengkritik buku yang dia terbitkan pertama kali.

Kata kedua yang saya cari di kamus adalah *ngèngèr*. Saya merasa bahwa arti kata ini yang saya kenal sepertinya tidak pantas untuk digunakan sebagai judul buku ini. Arti kata ini di kamus adalah “menitipkan anak kepada *priyayi* untuk dijadikan abdi, atau abdi dalam kalangan kerajaan”. Arti ini memperlihatkan bahwa *ngèngèr* menunjukkan praktik mengirim anak sebagai pekerja ke keluarga bangsawan pada masa feodal, atau jika diperluas maknanya, praktik mengirim anak dari keluarga miskin ke rumah tangga mampu (atau kaya) untuk mempertahankan hidupnya. Ketika saya memahami kata *ngèngèr* dengan arti ini, saya memperoleh kesan bahwa judul ini tidak cocok dengan subjudulnya. Dalam pengertian *ngèngèr* di mana status sosial ekonomi berbeda jauh antara dua pihak terkait dan anak yang dikirim harus kerja keras untuk hidup seperti budak. Di sisi lain, kata *ngèngèr* disandingkan dengan “komunikasi antarbudaya” dan “transformasi ideologi”, sebagai subjudul yang terkesan kurang tepat.

Selama membaca buku ini, saya sedikit demi sedikit dapat memahami keharmonisan antara judul dan subjudul. Subyek utama buku ini adalah pemuda Ponorogo kurang mampu yang dikirim ke keluarga mampu di Ngawi untuk mencari nafkah dan juga mencari pengalaman luas, termasuk pendidikan. Penelitian ini membahas praktik *ngèngèr* dari perspektif

dinamis, dengan memberi fokus pada kehidupan pemuda selama *ngèngèr*, sekaligus setelah mereka kembali ke kampung halaman. Dengan mencakup dua proses ini, judul dan subjudul dapat dihubungkan erat karena praktik *ngèngèr* dapat mempertautkan komunikasi antarbudaya dan transformasi ideologi.

Secara historis, mobilitas manusia yang paling dramatis di Indonesia adalah praktik merantau di Minangkabau. Tradisi meninggalkan kampung halaman mereka dan mencari peruntungan baru di tempat lain membuat orang Minangkabau lebih cair daripada suku lain. Hal ini mengakibatkan pada pertengahan abad ke-20, lebih dari separuh penduduk Minangkabau tinggal di luar Sumatra Barat. Komunikasi antarbudaya di Indonesia, dengan merantau, memberi kontribusi penting untuk mewujudkan Bhinneka Tunggal Ika. Praktik lain yang memiliki efek yang mirip adalah tradisi “*santri lelana*”. Dengan berkeliling ke beberapa pesantren, *santri lelana* mempercepat praktik komunikasi antarinstitusi Islam dan membantu menciptakan tradisi Islam yang harmonis di Indonesia.

Buku ini memperlihatkan bahwa masih ada banyak praktik-praktik, selain merantau dan *santri lelana*, yang mendorong pertukaran manusia berbeda budaya dan geografis yang membawa transformasi sosial budaya. Sebelum buku ini, praktik *ngèngèr* jarang dipahami sebagai media untuk mempermudah pertukaran kebudayaan. Pandangan sempit yang menganggap praktik ini sebagai strategi untuk keluar dari kesengsaraan menyebabkan sebagian masyarakat meremehkan dampak *ngèngèr* pada pelakunya dan peran penting yang mereka mainkan dalam memfasilitasi perubahan. Penelitian Mas Anang menitikberatkan sikap anak remaja yang tekun dan menerapkan *self-discipline* tinggi, sehingga, walaupun berada dalam posisi yang lemah, mereka tetap menjaga disposisi positif dan inisiatif dalam mewujudkan nasibnya sendiri. Pada saat yang sama, penelitian ini memperlihatkan keperluan untuk mengoreksi persepsi terhadap tuan rumah yang menerima pemuda *ngèngèr*. Mereka bukan golongan yang

mencari tenaga kerja muda dan murah, tetapi mengejar cita-cita keagamaan melalui praktik itu sambil memperjuangkan lembaga pendidikan dan menaruh harapan masa depan pemuda yang *ngèngèr*. Sikap dan perilaku itulah yang jarang terungkap dalam diskusi akademis tentang *ngèngèr* selama ini.

Buku ini menyajikan perspektif baru tentang sejarah lokal Jawa dengan mengkaji *ngèngèr* sebagai media mempromosikan komunikasi budaya antardaerah dan sebagai faktor yang menyebabkan perubahan drastis dan inovatif yang dialami oleh pemuda *ngèngèr* di kemudian hari.

Penulis buku ini adalah seorang sarjana yang mempelajari ilmu komunikasi. Namun demikian, dapat dilihat bahwa bahan utama di buku ini adalah data etnografi yang dikumpulkan melalui investigasi langsung. Upaya untuk mengumpulkan data dari realitas di lapangan tentu sangat dihargai.

Dengan data etnografi, kita menyaksikan apa yang terjadi di dalam kehidupan pemuda *ngèngèr*. Kita membaca secara konkret dan gamblang tentang kehidupan nyata seperti kisah cinta pemuda yang tidak terpenuhi, percekcoakan yang berkembang di sekitar manajemen lembaga pendidikan, dan konflik yang disebabkan oleh masuknya ideologi baru dan gaya penyelesaiannya. Misalnya, kita disajikan informasi bahwa Masrah, seorang pemuda Ponorogo, jatuh cinta pada Etik, seorang pemudi Ngawi, tetapi cinta mereka tidak diterima oleh keluarga Etik yang kemudian hari menyekolahkan putrinya ke Surakarta demi memisahkan keduanya. Masrah pulang kampung membawa kesedihan dan kehancuran hati. Situasi serupa yang juga terjadi pada pemuda lainnya dari Ponorogo membuat kita menyadari kondisi mereka dibawa pada hubungan asimetris. Namun, ada juga kasus yang berbeda. Kuswartini, pemudi Ngawi, pernah dilamar seorang pria Ngawi dengan status sosial ekonomi tinggi, tetapi menolaknya. Dia memilih Asma'un dari Ponorogo. Meski awalnya tidak memperoleh restu dari orang tua, tekad keduanya berhasil dan akhirnya dia pindah bersama suaminya ke Ponorogo.

Data etnografis menambah “darah” dan “daging” pada kerangka argumentasi dan memungkinkan pembaca untuk mengapresiasinya secara persuasif. Melalui data etnografi ini, kita juga dapat menemukan perspektif baru tentang kehidupan pemuda dalam *ngèngèr*. Sebagai contoh, kisah cinta di atas mengungkapkan hubungan antara induk semang di Ngawi dan pemuda Ponogoro yang *ngèngèr*. Mereka tidak membangun hierarki yang ketat, sehingga induk semang menghormati pribadi mereka sebagai orang mandiri. Kalau tidak, tidak mungkin seorang pekerja menikahi putri golongan mampu dan *priyayi*.

Data etnografi buku ini memang tidak dapat disejajarkan dengan data yang dikumpulkan oleh antropolog yang melakukan penelitian di lapangan selama beberapa bulan, bahkan beberapa tahun. Namun, perlu ditegaskan bahwa penulis adalah seorang sarjana ilmu komunikasi. Itu berarti bahwa penulis telah melakukan upaya untuk melampaui batas-batas keilmuan, sebuah upaya yang cukup berharga. Saya harap upaya ini terus dijalani oleh penulis supaya dapat memberi data dan interpretasi etnografi yang lebih mendalam.

Arah transformasi ideologi yang dibahas dalam buku ini adalah dari *abangan* dengan kecenderungan *islam tradisional* ke ideologi Muhammadiyah, sehingga buku ini dapat tergolong pada kajian tentang Muhammadiyah. Buku ini mencantumkan data dan argumen yang menarik serta penting bagi saya yang sedang mempelajari Muhammadiyah. Banyak tulisan tentang Muhammadiyah telah terbit. Sebagian besar tulisan tersebut berfokus pada aspek tafsir dan ideologi agama, sehingga sulit menemukan tulisan yang memuat gerakan Muhammadiyah di tingkat akar rumput. Melalui buku ini, kita dapat mengetahui ciri-ciri Muhammadiyah yang berjalan di desa di Jawa Timur, di mana pengaruh

Muhammadiyah relatif kecil.

Aspek eksistensi Muhammadiyah yang terungkap di buku ini berbeda dengan citra Muhammadiyah yang disematkan selama puluhan tahun. Menurut penulis, oposisi terhadap TBC yang telah lama dianggap sebagai identitas Muhammadiyah, bukanlah inti dari transformasi ideologi dan aktivitas sang pemuda *ngèngèr*. Ciri khas Muhammadiyah yang mereka terima selama masa *ngèngèr* dapat dirangkum melalui satu cerita yang disajikan dalam buku ini. Itu terkait dengan seorang tokoh Muhammadiyah bernama Kiai Rofii yang mengajari pemuda Ponorogo di Ngawi. Berikut adalah kutipan dari buku:

“Kiai Rofii melihat antusiasme anak yang akan bersekolah di perguruan Muhammadiyah Tempurrejo semakin banyak. Sedangkan ruang kelas tidak mencukupi. maka Kiai Rofii berinisiatif mencari bantuan ke Jakarta. Menurut Maskur, saat itu Kiai Rofii mengayuh sepeda *onthel* dari Tempurrejo sampai Jakarta pulang-pergi. Maskur sendiri sebagai junior Kiai Rofii merasa takjub dan tersentuh hatinya melihat kegigihan, tanggung jawab, dan perjuangan Kiai Rofii.”

Jarak antara Ngawi dan Jakarta, yang saya cari di *Google*, adalah 500 km, sehingga susah percaya bahwa Kiai Rofii sungguh-sungguh menempuh jalan ini dengan sepeda *onthel*. Akan tetapi, saya yakin bahwa cerita perjalanan yang tampak “fiktif” adalah kenyataan. Keyakinan itu berasal dari pandangan saya bahwa keiklasan dan pengorbanan adalah faktor kunci untuk memahami aktivitas dalam gerakan Muhammadiyah. Hal ini diperkuat oleh penulis. Salah satu argumentasi yang Mas Anang ajukan bahwa pendorong di belakang gerakan Muhammadiyah di Ponorogo adalah pengorbanan dan keikhlasan.

Anekdote semacam Kiai Rofii merupakan salah satu dari berbagai macam faktor yang membuat pemuda dari Ponorogo menerima Muhammadiyah. Kita memahami betapa pentingnya suatu tindakan yang kita saksikan untuk membawa transformasi ideologi. Pentingnya aksi nyata

juga dapat dicari pada masa awal berdirinya Muhammadiyah. Pendiri Muhammadiyah, Kiai Ahmad Dahlan, mengemukakan interpretasi Islam baru tidak hanya melalui kata-kata, tetapi juga melalui tindakannya. Aksi itulah yang memikat hati orang lain dan mempermudah penyebaran Muhammadiyah.

Kita melihat bahwa, saat kembali ke Ponorogo, pemuda *ngèngèr* sudah menginternalisasikan pentingnya praktik yang ikhlas itu. Mereka melakukan kegiatan Muhammadiyah dengan mengeluarkan waktu, uang, dan tenaga sendiri. Meskipun tidak mencari dan meraih pujian serta reputasi baik, mereka senang dengan pengorbanan diri itu. Mereka hanya berharap aksi mereka dapat membantu memperluas gerakan Muhammadiyah yang membuat mereka terkesan dan kagum di Ngawi.

Kita mengetahui melalui penelitian Munir Mulkhan bahwa sikap yang berbeda terhadap praktik TBC dapat terjadi bersama-sama di antara aktivis Muhammadiyah di tingkat lokal. Perbedaan ini juga dapat dilihat ke pemuda *ngèngèr*. Kajian Mas Anang menyampaikan apa yang tidak diperhatikan Pak Munir, yaitu keikhlasan adalah sumber kekuatan Muhammadiyah di tingkat lokal. Dengan hasil penelitian ini, kita dapat memahami bahwa, meskipun hanya tahu nama Ketua Umum PP Muhammadiyah, pemuda *ngèngèr* tetap menganggap dirinya sebagai pengikut Muhammadiyah karena mereka menjalani dengan ikhlas hal-hal yang meningkatkan kesejahteraan umat Islam dan keteguhan dalam menjalankan ajaran agama. Menurut Mas Anang, identitas Muhammadiyah tak usah tergantung pada sikapnya terhadap TBC, melainkan pada “praksis” yang bertujuan mengubah nasib umat Islam yang tinggal di bawah kesengsaraan dan kebodohan.

Sejalan dengan pendapat Mas Anang yang menyamakan inti *epilog* dengan kritik, saya ingin mengakhiri tulisan ini dengan menunjukkan sebuah kekurangan dalam buku ini. Saat membaca, apa yang membuat saya kurang puas adalah format tulisan yang menyajikan diskusi tentang ilmu

sosial sebelum data etnografi. Misalnya, di bagian tentang “*culture shock*”, definisi dan diskursus akademisnya dibahas panjang lebar sebelum menganalisis “*culture shock*” yang dialami oleh pemuda Ponogoro di Ngawi. Kita terpaksa membaca lama tentang teori ideologi sebelum menemui cerita yang terkait dengan transformasi ideologi. Akibatnya, hubungan antara satu bab dengan yang lain terputus, sehingga memaksa pembaca susah konsentrasi pada kehidupan dan tingkah laku pemuda *ngèngèr*.

Saya bertanya-tanya mengapa format ini diambil. Saya kira itu mungkin karena semangat penulis untuk memuat pembahasan teoretis yang pernah dia baca. Jika Mas Anang adalah seorang sarjana yang mempunyai karir lama di dunia akademis, saya pasti memberi kritik karena format ini menunjukkan bahwa penulis cenderung menyombongkan ilmu. Juga saya akan mengkritik bahwa seolah teori diposisikan lebih daripada realitas. Padahal, teori memilih realitas untuk kepentingan diri sendiri. Namun, kritik ini tidak dapat diterapkan secara murni karena penulis adalah calon Ph.D. Masa Ph.D. merupakan periode di mana semangat membaca paling tinggi dan keinginan untuk menerapkan teori paling kuat. Oleh karena itu, saya ingin menerima bahwa banyaknya teori mencerminkan usaha keras penulis yang sedang menjalani proses PhD-nya.

Akhirnya, saya mau mengucapkan terima kasih banyak kepada Mas Anang yang telah memberi hasil penelitian yang menghibur sekaligus menjadi tambahan informasi dan pengetahuan untuk kepentingan saya sendiri. Saya juga memohon kepadanya untuk meneruskan kegiatan ilmiah demi melihat apa yang terjadi antara aktivis Muhammadiyah di tingkat lokal, sebuah topik yang perlu dikaji untuk mengerti Muhammadiyah secara utuh.

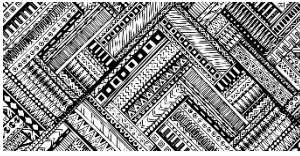
GLOSARIUM

<i>Akhirussanah</i>	: Hari perpisahan kelulusan kelas
<i>Alit</i>	: Kecil
<i>Angon</i>	: Menggembala ternak
<i>Aprencite</i>	: Magang
Arab Pegon	: Bahasa Jawa yang ditulis dengan huruf Arab
<i>Ashabiyah</i>	: Kekerabatan atas dasar kesukuan dan ras
Ayam cemani	: Ayam yang berwarna serba hitam
Bala'	: Mendatangkan penyakit jika dilanggar
Bayani	: Pengetahuan Islam yang bertitik tolak dari naskah atau teks
<i>Bekja</i>	: Beruntung
<i>Bobot, bibit, bebet</i>	: Tradisi di Jawa tentang pertimbangan dalam memilih calon pasangan, yakni berdasar pada keturunannya, status sosialnya, dan tingkat kesejahteraannya
<i>Boroken</i>	: Penyakit gatal karena kutu di kepala
<i>Brekat</i>	: Makanan hasil acara kenduri
<i>Bubulen</i>	: Penyakit mata ikan
Burhani	: Pengetahuan Islam yang bertitik tolak dari akal
<i>Citizen journalism</i>	: Pemberitaan mengenai kejadian yang dilakukan masyarakat umum, bukan jurnalis. Ini terjadi karena semakin maraknya media sosial
Cungkup	: Rumah-rumahan di atas makam
Danyang	: Makhluk halus perempuan yang diyakini sebagai penunggu sebuah kolam di desa
<i>Dauroh</i>	: Pelatihan atau pengkaderan
Dedemit	: Makhluk ghaib yang dianggap mengganggu manusia
<i>Diugemi</i>	: Dipegang dan dijalankan
<i>Diuri-uri</i>	: Dihidupkan

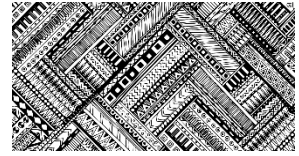
<i>Ewuh pakewuh</i>	: Rasa tidak enak perasaan dengan orang lain, biasanya pada yang lebih tua
<i>Fadhillah</i>	: Manfaat atau khasiat
<i>Gedheg</i>	: Anyaman bambu
Gegar Budaya	: Ketidaksiapan menerima budaya baru
Gemblakan	: Seorang penari pria dalam seni reog. Biasanya gemblakan dijadikan selingkuhan para warok
<i>Gethuk tular</i>	: Cerita dari mulut ke mulut
<i>Grudag-grudug</i>	: Bergerombol tanpa tujuan jelas
Hinduvta	: Kelompok dalam tubuh Partai Barathia Janata yang ingin menjadikan agama Hindu sebagai dasar negara di India
Ilmu Suwuk	: Ilmu menyembuhkan orang sakit (seperti dukun)
Induk semang	: Orang tua asuh
Irfani	: Pengetahuan Islam yang bertitik tolak dari kejernihan hati
Jagabaya	: Kepala keamanan desa zaman sebelum orde baru
<i>Kanca wingking</i>	: Teman di dapur
Kanuragan	: Ilmu bela diri seperti pencak silat, MMA, dan lain-lain yang berhubungan dengan fisik, bukan supranatural
Karak	: Nasi aking
Karomah	: Kelebihan yang diberikan oleh Tuhan, tetapi bukan kepada nabi atau rasul
Kawula	: Kelompok
Kendi	: Tempat air minum yang terbuat dari tanah
<i>Korengen</i>	: Penyakit gatal
<i>Krama inggil</i>	: Bahasa Jawa halus yang biasanya digunakan untuk berbicara dengan orang tua atau dihormati
Kuwalat	: Memperoleh karma atas perbuatannya
<i>Kula nuwun</i>	: Permisi dalam bahasa Jawa
Kuluban	: Sayuran dengan sambel terbuat dari parutan

	kelapa
Ladhuni	: Ilmu kekebalan
Lampu templok	: Lampu terbuat dari sumbu minyak tanah
Lampu ublik	: Lampu dari terbuat dari bambu
Larung sesaji	: Upacara keagamaan biasanya dilakukan di laut dengan menghanyutkan sesaji agar selamat
<i>Lintang kemukus</i>	: Meteor jatuh
<i>Linuwih</i>	: Punya ilmu yang lebih khususnya ilmu supranatural
Lumbung	: Tempat menyimpan hasil panen
<i>Maleman</i>	: Malam-malam ganjil di 10 hari terahir bulan Ramadhan
<i>Mandi</i>	: Mujarab
<i>Mbeling</i>	: Banyak ulah
<i>Megengan</i>	: Tradisi kenduri untuk menandai awal puasa dan akhir puasa Ramadhan
Minder	: Perasaan rendah diri
<i>Mitoni</i>	: Peringatan tujuh bulan anak dalam kandungan
<i>Mubeng benteng</i>	: Ritual keliling benteng agar diberi keselamatan
<i>Muhadlarah</i>	: Latihan pidato
<i>Muludan</i>	: Memperingati hari kelahiran Nabi Muhammad
<i>Nguripi</i>	: Menghidupkan
<i>Nguri-uri</i>	: Menjaga
<i>Nidloman</i>	: Teknik belajar menghafal dengan menggunakan irama lagu
<i>Nyadran</i>	: Melakukan ziarah ketempat keramat dengan membawa sesajen untuk minta sesuatu pada penunggu tempat keramat tersebut
<i>Nyambi</i>	: Pekerjaan sampingan
<i>Onthel</i>	: Sepeda
Paceklik	: Kondisi sulit mendapatkan bahan makanan

	pokok karena wabah hama
Pagebluk	: Kondisi banyak wabah penyakit menular menyerang masyarakat
<i>Pandherek</i>	: Pengikut
Puasa mbisu	: Puasa dari berbicara
Puasa mutih	: Puasa hanya dengan makan makanan berwarna putih, biasanya nasi dan ubi
Puasa ngrowot	: Puasa tidak makan minum dan tidak keluar rumah
Rasulan	: Perayaan pascapanen yang diselenggarakan masyarakat Jawa
Ruwatan	: Upacara membuang keburukan dan kesialan
<i>Sabda pandhita ratu</i>	: Ucapannya adalah seperti titah raja
Santri kalong	: Nyantri di pondok yang tidak menginap
Sayur <i>bung</i>	: Sayuran yang berasal dari pohon bambu yang masih muda
Sayur lompong	: Sayuran yang berasal dari dahan talas



INDEKS



A

Abangan
Ahmad Dahlan
Al Quran
Agama
Ahmad Syafi'I
Ma'arif
Akulturasi
Amien Rais
Arab
Aswaja
Ashobiyah
Autentik

B

Bayani
Banser
Berkat
Belanda
Bid'ah
Bung Karno
Budaya
Buruh
Burhani

C

Carik
China
Churofat
Cungkup

D

Darul
Dauroh
Diniyah
Dialektika

E

Ego
Elit
Etnosentrisme
Etika

F

Fakir
Fastabikhul
Khoirot
Filsafat
Firqoh
Fiqih
Fisabilillah
Furu'iyah

G

Gambyong
Gazalian
Google
Gontor
Grogol

H

Haji

Hadist

Hasyim As'ari
Hijrah
Hindu
Hisbullah

I

Ideologi
Indonesia
Internalisasi
Irfani
Islam
Islah

J

Jagabaya
Jailanian
Jawa Timur
Jathil
Jihad

K

Kampanye
Kenduri
Kejawen
Khasan Besari
Khotaman
Klenik
Komunis
Komunikasi
Kiai

Kuwalat	Pesantren	Tarjih
L	Pondok	Tarbiyah
Langar	Ponorogo	Taqlid
Ludruk	PNI	Tempurejo
Lurah	Priyayi	Tegalsari
	Purifikasi	Tirakat
		Transformasi
M	Q	Tradisi
Madiun	Qiro'ah	Transenden
Masyumi	Qona'ah	
Madrasah	Qunut	U
Masjid	Qurban	Ushul fiqih
Magetan		Ulumul Qur'an
Marhaen	R	Ulumul Hadist
Mistik	Ranting	
Mitoni	Radikal	W
Moderasi	Rasional	Wahabi
Mushola	Rasulan	Wahyu
Muludan	Reog	Wasathiyah
Muslim		Wali
Muhamadiyah	S	Wakaf
	Salafi	Wasilah
N	Santri	Wayang
Ngenger	Sektarian	Warok
Ngawi	Sesaji	
Nyadran	Slametan	Y
Nyekar	Sinkretis	Yahudi
NU	Solo	Yayasan
Nusantara	Surakarta	Yasinan
	Sunah	Yogyakarta
O	Sunatan	Youtube
Ormas	Sufi	
	Syirik	Z
P		Zakat
Pancasila	T	Ziarah
Paradigma	Tahlilan	Zionisme

RINGKASAN

Penelitian tentang pergerakan Muhammadiyah antara tahun 1960-1990 yang terjadi di Ponorogo dan Ngawi ini dilakukan selama kurang lebih lima tahun. Mencoba untuk mengungkap sisi-sisi lain dari tradisi *Ngèngèr*. *Ngèngèr* yang semula merupakan praktik ikut hidup pada orang lain dengan strata sosial dan strata agama lebih tinggi, agar memiliki masa depan lebih baik. Ujungnya, dengan segenap dialektika dan diskursus di dalamnya, *ngèngèr* membawa seseorang mengalami transformasi ideologi. Tidak hanya berhenti di situ, transformasi ideologi kemudian terejewantahkan dalam gerakan moderasi pada praktik purifikasi dan tajdid. Terminologi *adaptif*, *selektif*, dan *apatif* menjadi kunci pokok. Dari situ, kemudian praktik tradisi dilakukan modifikasi. Dalam buku ini, disebut dengan praktik “Islam autentik”. Sebuah praktik keagamaan hasil sintesa dan simbiosis antara tradisi, tajdid, dan modernitas dalam balutan spektrum purifikasi.

BIODATA



Anang Masduki adalah Dosen Ilmu Komunikasi Universitas Ahmad Dahlan. Sebelumnya, pernah bekerja di Lembaga Studi Pengembangan Perempuan dan Anak, juga pernah bekerja sebagai surveiyor di LSI. Lahir dan besar di Ponorogo. Mengenyam pendidikan dasar dan menengah di kota kelahirannya. Kemudian, melanjutkan kuliah S1 di jurusan Komunikasi dan Penyiaran Islam UIN Sunan Kalijaga, menempuh S2 Ilmu Komunikasi di FISIPOL UGM, dan sekarang sedang menempuh pendidikan Doktorat di *School of Journalism and Communication Shanghai University*, China. Mengajar matakuliah Sosiologi Komunikasi, Komunikasi Politik, Komunikasi antar Budaya dan Komunikasi Massa. Mendalami kajian hubungan agama dan media, media dan politik, serta komunikasi antarbudaya. Selain aktif mengajar, juga meneliti terkait dengan kelompok elit Muhammadiyah, komunikasi antarbudaya, serta media baru yang telah terbit di jurnal nasional maupun internasional. Selain meneliti juga aktif menjadi narasumber program literasi digital dari Kemenkominfo. Beberapa artikelnya dimuat pada media masa dan media *online*. Di antaranya di harian Jawa Pos, Kedaulatan Rakyat, Majalah Suara Muhammadiyah, mediamu.com, jibpost dan ibtimes. Beberapa organisasi yang diikuti antara lain anggota Perhumas (Persatuan Humas) Indonesia, anggota KNPI DIY, anggota ASPIKOM (Asosiasi Prodi Ilmu Komunikasi Indonesia), Wakil Sekretaris Pimpinan Wilayah Muhammadiyah DIY. Komunikasi dapat dilakukan dengan menghubungi e-mail: anang.masduki@comm.uad.ac.id dan anang_masduki@yahoo.com, serta Twitter: @AnangMasduki.

Hidup selalu berubah, berkembang, bertransformasi. Demografi dan alam natural terus berdialektik. Begitulah tajdid lapis terbawah penuh daya kreatif yang tidak jarang berlangsung lebih cepat dibanding respons komunitas aktivis di tingkat yang lebih tinggi. Dinamika gerakan Muhammadiyah di lapangan tersebut dapat dibaca lebih detail dari laporan penelitian Anang. Meskipun penggunaan diksi "Islam autentik" dapat menimbulkan kesalahpahaman.

(Prof. Abd Munir Mulkhan, Penulis buku "Islam Murni" dan Profesor Filsafat Pendidikan Islam UMS)

Tidak tepat Muhammadiyah dianggap anti terhadap tradisi dan kebudayaan. Dalam HPT disebutkan tradisi dan kebudayaan boleh dijalankan sebagai alat berdakwah. Bahkan, dalam Muktamar Banda Aceh, Muhammadiyah telah mencanangkan Dakwah Kultural. Buku ini sangat layak untuk dibaca warga Muhammadiyah, apalagi para pemangku budaya dan tradisi, agar memperoleh perspektif berbeda dan mencerahkan. Ibarat minum kopi, bagi yang tidak terbiasa menikmatinya akan terasa pahit, tetapi setelah mencoba dan meresapi akan terasa faedahnya.

(Jumaldi Alfi, Seniman-Budayawan Muhammadiyah)

Data etnografis menambah "darah" dan "daging" pada kerangka argumentasi dan memungkinkan pembaca untuk mengapresiasinya, sehingga kita dapat menemukan perspektif baru tentang ngèngèr. Data etnografi buku ini memang tidak dapat disejajarkan dengan data yang dikumpulkan antropolog. Namun, penulisnya adalah seorang sarjana ilmu komunikasi. Artinya, penulis telah melakukan upaya melampaui batas-batas keilmuan, sebuah upaya yang cukup berharga.

(Hyung-Jun Kim, Professor, Department of Cultural Anthropology, Kangwon National University, South Korea)

Ini bukan laporan yang mudah dipahami karena tema yang diusung bukan perkara gampang. Dinamika transformasi "ideologi" dari kultur NU menjadi Muhammadiyah di sebuah wilayah. Hubungan Muhammadiyah-NU mempunyai dinamika tersendiri yang sangat kompleks dan dinamis. Keluarga saya adalah pegiat organisasi Muhammadiyah, tetapi hidup dalam kultur NU. Tentu saja, apa yang saya amati dan yang saya alami, tidak dan belum tentu sama dengan yang terjadi di tempat lain. Buku ini sangat berguna karena "transformasi ideologi" juga bukan perkara yang saklek, tetapi sekaligus memberi kita satu informasi menarik, yang mungkin tidak terjadi di daerah lain. Dengan begitu, karya ini melengkapi banyak karya lain, sehingga cakrawala pengetahuan kita tentang relasi Muhammadiyah-NU menjadi lebih kaya.

(Puthut EA, penulis dan Kepala Suku Mojok)

**UAD
PRESS**

 <https://bookstore.uad.ac.id/>
 UAD Press
 @UADPress_
 uadpress@uad.ac.id
 0882 3949 9820

