

## AL-QUR'AN DALAM OKULTISME NUSANTARA (STUDI ATAS TRANSFORMASI AYAT AL-QUR'AN DALAM MANTERA-MANTERA LOKAL)

Asep N. Musadad

STAI Sunan Pandanaran Yogyakarta

email: [crhapsodia@gmail.com](mailto:crhapsodia@gmail.com)

**Abstrak:** Artikel ini mendiskusikan transformasi ayat-ayat al-Qur'an dalam beberapa mantera lokal di nusantara. Fenomena tersebut merupakan salah satu bentuk resepsi masyarakat lokal terhadap al-Qur'an dalam bingkai okultisme, atau kepercayaan terhadap kekuatan supranatural. Diawali dengan pengantar singkat terkait okultisme nusantara, secara khusus, artikel ini meneliti mantera yang berasal dari Banjar, Jawa-Using, dan Sunda-Priangan. Hal yang ditelusuri adalah terkait model transformasi dan resepsi yang tercermin dalam beberapa mantera bersangkutan. Beberapa temuan memperlihatkan adanya sebuah gambaran yang unik terkait bagaimana al-Qur'an bertransformasi dalam beberapa mantera dengan bentuk yang beragam. Pada akhirnya, ia mencerminkan salah satu persinggungan antara "spektrum" Islam dengan kearifan lokal di nusantara.

This article aims to discuss the transformation of Qur'anic verses into local magical spells in the archipelago. This kind of phenomenon is one of the native's reception of the Qur'an in the light of occultism, namely the belief in supernatural forces. Started with the preliminary sketch on the occultism in the archipelago, this article explores particularly some representative incantations from Banjarese, Javanese-Using, and Sundanese-Priangan. Modes of transformation and reception as represented in the selected incantations are the major discussion here. The findings lead to the unique picture on how the Qur'anic verses were transformed into several incantations with various modes. It finally represents one of the intersection of Islamic spectrums and local genius in the archipelago.

**Keywords:** al-Qur'an, local incantations, transformation, reception

### PENDAHULUAN

Di tengah negosiasi dan resistensi yang mewarnai, keberlangsungan Islam Nusantara selalu dikawal oleh dialektika dengan teks al-Qur'an. Dialektika kreatif umat Islam Indonesia dengan teks al-Qur'an yang mengambil beragam bentuk sejak awal Islamisasi hingga saat ini, turut andil dalam membentuk wajah Islam Nusantara. Seluruh proses dialektika tersebut bisa dikatakan sangat ekuivalen dengan aktivitas "tafsir" dalam pengertiannya yang paling filosofis, yakni "menjelaskan perkataan Tuhan".<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Dalam khazanah studi al-Qur'an, dikenal adanya dua aliran dalam memaknai istilah "tafsir". Sebagian berpendapat bahwa tafsir merupakan istilah yang tidak seharusnya secara *rigid* dibebani oleh kaidah-kaidah, sehingga cukup dijelaskan secara filosofis sebagai "menjelaskan firman Allah" (*bayanu kalamillah*) atau menjelaskan kata-kata al-Qur'an berikut makna yang terkandung di dalamnya. Sedangkan sebagian lagi mendefinisikan tafsir dengan memasukkan unsur-unsur kajian eksternal semacam ilmu linguistik, *qira'at*, dan ilmu lainnya. (al-Khuli, t.t.: 271)(Hussein al-Dzahabi, t.t., 1: 12-13). Dalam kerangka pertama yang sangat filosofis, fenomena al-Qur'an yang hidup dalam kehidupan sehari-hari (*al-Qur'an in everyday life*) sebagaimana

Sejak masa awal Islamisasi, sekelumit proses kreatif turut andil. Secara eksternal, proses Islamisasi yang bertahap dan bijak telah membawa kepada *penetration pacifique* (penetrasi damai) dalam masuknya Islam di Indonesia. Secara internal, artikulasi masyarakat lokal terhadap ajaran Islam sebagaimana terwujud dalam berbagai kearifan lokal (*local genius*) saat ini, menyimpan berbagai macam jejak perjalanan sejarah Islam di Nusantara. Hal yang harus diperhatikan adalah bahwa seluruh proses kreatif tersebut memiliki relasi korespondensi yang bermuara kepada al-Qur'an sebagai "teks pertama" umat Islam.

Secara partikular, dalam konteks Islamisasi Nusantara, corak "Islam esoteris" menempati tempat istimewa dalam perbincangan para sejarawan, sebagai kata kunci epistemologis yang menjadikan proses Islamisasi berjalan relatif lancar tanpa paksaan dan kekerasan. Dalam hal ini, tasawuf atau sufisme biasa disebut sebagai protagonis utama Islam esoteris yang berperan penting dalam proses Islamisasi yang damai dan pembentukan spiritualitas Nusantara pada umumnya. Braginsky menegaskan bahwa bentuk Islam yang pertama kali masuk ke Indonesia adalah Islam sufistik atau tasawuf. Hal ini dikarenakan mental sufi merupakan bentuk yang paling sesuai dengan mentalitas masyarakat Indonesia (Braginsky, 1993: xi).

Tulisan ini mencoba untuk memotret sebuah bentuk dialektika kreatif al-Qur'andi Nusantara dalam wacana esoterisme yang sedikit berbeda – sekalipun memiliki kaitan erat – dengan sufisme, yakni "okultisme". Secara singkat, okultisme sepadan dengan tradisi perdukunan, ilmu *nujum*, dan tradisi serupa yang berkaitan erat dengan fenomena magis dan supranatural. Dalam banyak hal, ia bisa dikatakan sebagai kata kunci epistemologis dan sosiologis sekaligus, dalam melacak jejak Islamisasi serta fenomena Islam Nusantara.

Fokus pembahasan ditujukan kepada investigasi beberapa mantra lokal yang berasimilasi dengan teks al-Qur'an, yakni terkait transformasi ayat-ayat al-Qur'an menjadi berbagai macam mantra (*magical spells*) untuk tujuan magis tertentu. Tak dipungkiri bahwa banyak sekali mantra-mantra lokal di Nusantara yang berasimilasi dengan ajaran Islam. Untuk keperluan pembatasan analisis, penelitian ini dibatasi kepada beberapa mantra representatif dari tiga kawasan berbeda; mantra Jawa (Banyuwangi), mantra Banjar (Kalimantan Selatan), dan mantra Sunda (Priangan).

## PEMBAHASAN

### A. Tentang Okultisme Nusantara

Pemilihan istilah "okultisme" sebagai judul penelitian ini pada awalnya dilatarbelakangi oleh alasan domain kajian yang berangkap di satu sisi dan pencarian istilah komprehensif yang cocok di sisi lain. Terdapat konsepsi beragam terkait istilah okultisme. Menurut J. Gordon Melton, istilah okultisme dalam kerangka modern, setidaknya merujuk kepada tiga hal. *Pertama*, kajian terkait pengalaman manusia yang berada di luar batas panca indera yang saat ini dikenal dengan ESP (*extrasensory perception*). *Kedua*, beberapa wacana filosofis yang disimpulkan dari beberapa pengalaman tersebut. *Ketiga*, struktur sosial yang dibentuk oleh masyarakat yang memiliki pengalaman ekstra-sensorik tersebut dan berusaha untuk terus memproduksi serta mengembangkannya, atau struktur sosial yang dibentuk oleh mereka yang

---

dijelaskan Neil Robinson, misalnya, juga tidak terlepas dari aktivitas menafsir teks suci tersebut yang diterjemahkan dalam perilaku sehari-hari. (Robinson, 2003: 9-24).

mempercayai pengalaman tersebut sebagai sesuatu yang vital dalam kehidupan sehari-hari (Gordon Melton, 2001:vii).

Titik persinggungan utama antarastudi tentang praktik serta keyakinan keagamaan (*religious practices and belief*) dan okultisme adalah sama-sama berbicara tentang entitas supranatural (*supernatural beings*), termasuk di dalamnya terkait konsep Tuhan, ruh, malaikat, jin, dan yang lainnya. Dalam perspetif Islam, hal tersebut berdiri di atas kepercayaan terhadap yang gaib (*al-ghayb*). Di sisi lain, okultisme juga berkarater sosiologis dan antropologis, mengingat ia juga merujuk kepada sebuah struktur sosial yang terbentuk dari pengalaman ekstra-sensorik tersebut. Dengan demikian, fenomena perdukunan (dalam maknanya yang luas) di masyarakat, tradisi *ngelmu* dan tirakat, dan semua fenomena kultural yang berkaitan dengan kekuatan supranatural merupakan obyek kajian okultisme.

Dalam konteks budaya Indonesia, fenomena okultisme bukan hal yang asing dan baru. Ia memiliki akar genealogis yang kuat di masa lalu dan masih bertahan sampai sekarang dalam berbagai manifestasi. Doeliman, sebagaimana dilansir oleh M. Abdul Karim, memetakan perkembangan kebudayaan Indonesia ke dalam lima tahap inti; (a) pra-perkembangan Budaya, (b) perkembangan Budaya Hindu, (c) perkembangan Budaya Budha, (d) perkembangan Budaya Islam, (e) pasca perkembangan Budaya Islam. Perlu dicatat bahwa pada fase pra-perkembangan budaya, relatif tidak ada pengaruh budaya dari luar (Karim, 2016: 2).

Fenomena okultisme Nusantara bisa terlacak sejak tahap pertama lewat beberapa keyakinan arkais yang dikenal ketika itu, seperti animisme, dinamisme, *veteisme*, dan *shammanisme*. Animisme adalah suatu paham yang meyakini setiap benda memiliki *animus* atau “jiwa” yang dianggap memiliki pengaruh bagi manusia, seperti azimat, tongkat dan sebagainya. Dinamisme, ialah kepercayaan di mana setiap benda memiliki kekuatan, seperti gunung, batu, dan sebagainya. *Veteisme* merupakan keyakinan bahwa suatu benda memiliki *mana* (kekuatan gaib). Adapun *shamanisme* merupakan paham yang berkeyakinan ruh dapat menjelma kepada seseorang (Karim, 2007: 136-137). Beberapa kepercayaan tersebut pada gilirannya telah memberikan sebuah warna dasar bagi budaya primordial Nusantara dan mengalami berbagai proses asimilasi dengan beragam spektrum yang datang dari luar, mulai dari masuknya Hindu-Budha sampai kedatangan Islam di Nusantara.

Selama proses tersebut, fenomena dialektis yang tentunya juga diwarnai negosiasi dan resistensi, turut mengawal perkembangan kebudayaan Nusantara dari masa ke masa. Saat ini, okultisme Nusantara masih bertahan dalam beberapa manifestasi. Hal ini misalnya ditunjukkan oleh sistem sosial dan kepercayaan masyarakat yang masih melihat kekuatan supranatural dan dimensi gaib sebagai sesuatu yang cukup vital dalam kehidupan. Kajian Timothy Daniels terkait pengobatan alternatif di luar konteks bio-medis merepresentasikan hal tersebut. Ia melihat fenomena masyarakat yang berobat kepada dukun, kiyai, dan ustaz, di samping kepada dokter, sebagai salah satu segmentasi dari beberapa spektrum Islam yang ditemui pada masyarakat Jawa dan Nusantara pada umumnya (Daniels, 2005: 55-80). Sekalipun arus globalisasi yang berkarakter saintifik-rasional telah menjalar sampai ke Indonesia, akan tetapi kepercayaan terhadap magi dan supranatural tetap menjadi bagian dari fenomena masyarakat Indonesia, bahkan *pseudo-okultisme* (okultisme palsu) juga menggejala di masyarakat.

Okultisme nusantara saat ini tidak bisa dilepaskan dari proses Islamisasi yang telah mewarnai fenomena tersebut. Dalam perspektif historis, dalam pengamatan Federspiel, asimilasi masif pertama antara Islam dan budaya lokal terjadi dalam rentang waktu antara tahun 1300-1800 M. Ia menyebutnya dengan fase awal munculnya budaya muslim hibrid (*hybrid Muslim culture*). Salah satu unsur yang terdapat di dalamnya adalah kontak Islam dengan para praktisi mistik lokal, termasuk para dukun. Ketika para pendakwah Islam datang di Aceh dan Malaysia (*Malays*), lanjut Federspiel, setidaknya terdapat dua macam dukun (*bomoh*) yang harus mereka hadapi; dukun yang biasa didatangi untuk menyembuhkan penyakit (*healer*) dengan herbal lokal dan dukun peramal (*sorcerer*) yang biasa dimintai untuk memberikan solusi bagi beberapa permasalahan (Federspiel, 2007: 69-70).

Meski pada awalnya tidak mengubah secara signifikan peran mistikus lokal, kedatangan Islam dengan ajarannya perlahan memberikan warna bagi tradisi okultis setempat. Salah satu pintu masuk untuk melacak hal tersebut adalah lewat tradisi mantera atau jampi, yang telah lama populer di Nusantara. Malinowski melihat mantera (*magical spells*) itu sendiri sebagai salah satu elemen terpenting dalam okultisme. Ia menjadi semacam instrumen para praktisi untuk mengendalikan kekuatan okultis atau magi sedemikian rupa untuk beberapa tujuan (Malinowski, 1948: 4). Dalam hal ini, Federspiel melihat adanya penggunaan ekspresi berbahasa Arab yang populer seperti *syahadat*, *zikir*, *basmalah*, dan *takbir* ke dalam mantera lokal berbahasa Sansekerta yang sebelumnya berbau Hinduisme. Meski terkadang berperan sebagai pengganti mantera lokal, akan tetapi ekspresi tersebut mayoritas dijadikan sebagai tambahan mantera berbahasa Sansekerta (Federspiel, 2007: 70).

Lebih lanjut, penelitian ini merupakan suplemen bagi temuan Federspiel terkait asimilasi “spektrum Islam” – meminjam bahasa Timothy Daniels – dan budaya Nusantara, khususnya mantera-mantera lokal yang notabene merupakan warisan sastra lisan. Jika penelitian Federspiel menunjukkan bahwa mantera lokal telah berasimilasi dengan beberapa ekspresi Islam berbahasa Arab, maka artikel ini menunjukkan bahwa ia juga telah berasimilasi dengan teks al-Qur’an dengan cara yang sangat unik.

## **B. Al-Qur’an dalam Mantera Lokal Nusantara**

Ketika menelusuri sirkulasi dan penerjemahan beberapa karya berbahasa Arab ke dalam beberapa bahasa lokal, (di antaranya adalah kitab *alfu masa’il*), serta fenomena konversi agama, Ronnit Ricci berkesimpulan bahwa persebaran Islam ke kawasan Asia Selatan dan Tenggara merepresentasikan salah satu “pergeseran budaya” (*cultural shift*) paling penting dalam sejarah dunia (Ricci, 2011: 1). Sekalipun mata air Islam mengalir dari Timur Tengah, khususnya Jazirah Arab, Islam di kedua kawasan tersebut menampilkan warna yang berbeda dengan daerah asalnya. Terkait hal ini, ada dua domain yang harus ditelusuri, “spektrum” Islam di satu sisi dan artikulasi budaya lokal di sisi lain.

Salah satu fenomena representatif dalam persinggungan tersebut adalah tradisi pembacaan mantra (*magical spells/incantations*) di Nusantara yang saat ini telah menjadi warisan sastra lisan. Mantera dalam hal ini dimaknai dalam pengertian umum yang tidak hanya berkonotasi kepada Hinduisme, (Mantra, Yantra, Tantra) yakni “serangkaian kata dengan formula puitik untuk membangkitkan sebuah efek magis” (Dunn, 2008: 47). Dalam konteks okultisme, mantra merupakan instrumen terpenting dalam setiap ritual. Pembacaan mantera ditujukan untuk membangkitkan kekuatan supranatural tertentu. Di Nusantara, tradisi

ini telah berlangsung sejak masa Hindu-Budha atau mungkin lebih tua. Manuskrip pra-Islam banyak memuat mantra, di antaranya sebagai berikut:

**Mantra Menumbali Rumah/Sunda Kuna.**

*Ong debi ma*

*Aji Batara mriwasa*

Sohah ... !(Gunawan, 2010: 162)

**Mantra Melahirkan (Jawa Kuna)**

*Hametokaken rare jro weteng*

*Ma,om, .. kaki jol, nini jol*

*Kaki borojol, nini borojol*

*Hametokeken rare jro wetenge si hanu*

*Denenggal porojol, brol, sra*

*Suruh temu rose rinajahan*(Setyawati, 2006: 66).

Dalam tradisi Hindu, “Om”  merupakan simbol paling sakral. Ia merupakan kata sekaligus simbol untuk *Brahman* atau disebut juga *nada-brahman*. Dalam meditasi, simbol tersebut merupakan yang terkuat. Dengan demikian, suatu mantra yang memuat kata tersebut dianggap memiliki kekuatan tertinggi/*supreme mantra* (Chatterjee, 2001: 33). Begitu juga dengan kata *sohah* yang merupakan salah satu unsur yang menambah kekuatan mantra. *Sohah* yang menjadi akhir dari sebuah mantera menunjukkan status feminim. Ia juga disebut dengan *widya*, sebuah mantra yang memiliki daya magis yang kuat dan hidup, berbeda dengan mantra jenis *namah* yang notabene netral (Gunawan,2010: 159).

Ketika Islam datang, tradisi ini masih bertahan bahkan berasimilasi secara kreatif dengan spektrum Islam dalam berbagai modifikasi. Sebagaimana mantera dari masa Hindu-Budhamemuat ekspresi Hinduistis seperti *omdan sohah* sebagaimana terlihat dalam kedua mantra di atas, memasuki era Islam,beberapa ekspresi Islami, sebagaimana disinyalir Federspiel, juga berasimilasi dengan tradisi mantra Nusantara. Di antara ungkapan yang sering menjadi suplemen adalah *basmalah* dan kalimat *tauhid*.

Berikut ini adalah contoh beberapa mantra yang memuat ekspresi-ekspresi Islami tersebut:

**Mantra ketika melewati tempat angker (Jawa-Osing)**

Bismillahirrohmanirrohim

*Dengklang-dengkling*

*Manusa pandia dengen*

*Aja nyenthutaja njawil*

*Ana anak adam lewat kene*

La ilaha illalloh

Muhammadurrosululloh(Saputra, 2007: 98).

**Mantra kekebalan (Banjar)**

Bismillahirrohmanirrohim

*Naga ulit naga umbang*

*Katiga naga pertala*

*Barkat Lailahailalloh*

*Muhammadurrosululloh* (Rahim dan Rustam Effendi, 2012: 207).

**Mantra bepergian (Sunda-Cirebon)**

*Bismillahirrohmanirrohim,*

*Indit abdi jeung Kanjeng Nabi Ibrohim*

*Leumpang abdi*

*jeung Kanjeng Nabi Muhammad*

*Dipayungan abdi ku Gusti Alloh*

*Dudu pujiningsun*

*pujine Kanjeng Sinuhun Yahu*

*Nu ngadeg di Gunung Jati*

*Anggala cahyaning hurip ..*

*La ilaha illalloh* ..(Musadad, 2016: 84).

Penggunaan idiom Islami tersebut tidak hanya ditemukan di mantra Nusantara, akan tetapi di beberapa belahan bumi lain dengan nuansa dialek lokal yang kental, seperti dalam mantra berburu dalam masyarakat etnis Mande yang tersebar di beberapa negara di kawasan Afrika Barat:

*Tu bismilayi* ..

*Muntunkulun, mantankalan*

*Nanjaba dansogo*

*Su nasen ni su wasen te* (Kedzierska-Manzon, 2008: 118).

Perlu diperhatikan bahwa pembacaan mantra memiliki perbedaan dengan pembacaan do'a, sekalipun juga memiliki persamaan. Dalam tulisan ini, keduanya diletakkan dalam kluster berbeda. Perbedaan tersebut, menurut Swami Sivananda Radha, terletak pada esensi keduanya. Jika do'a (yang berasal dari tradisi semitik) adalah serangkaian kata untuk "permohonan", maka mantra (identik dengan Hinduisme) merupakan gabungan dari kata dan suara yang memunculkan sebuah bentuk kesadaran (*sakti*) dalam diri (Radha, 2005: 23).

Lebih jauh, hal ini bisa dilihat dari latar soteriologis dan eskatologis dalam kedua tradisi tersebut. Dalam kasus agama yang meyakini "Tuhan personal", semacam agama semitik, keselamatan seorang manusia diperoleh dengan kepercayaan terhadap semua hal yang berkaitan dengan Tuhan disembah. Hal ini disebut dengan sistem pertolongan eksternal (*other-help*). Berbeda halnya dengan agama dengan Tuhan non-personal, sebagaimana agama-agama Asia, di mana seseorang harus menyiapkan diri dalam melakukan berbagai langkah tertentu untuk meraih kebebasan abadi. Tipe ini disebut dengan sistem pertolongan internal (*self-help*) (Smart, 1987, 13: 418-419). Dalam banyak hal, do'a lebih dekat dengan sistem *other-help*, sedangkan mantera lebih kepada *self-help*. Meski demikian, keduanya juga terkadang bercampur satu sama lain dalam beberapa tradisi.

Keduanya juga dibedakan secara kultural dan diletakkan dalam posisi sosiologis yang berbeda. Mantra merupakan warisan tradisi Hindu, sedangkan do'a merupakan praktik dari

tradisi Islam. Dalam konteks okultisme, hal yang menjadi ukuran adalah kekuatan supranatural yang terkandung dalam sebuah “kata”. Dengan demikian, tak heran jika mantera-mantera berbahasa Sansekerta – sebagaimana dilansir Federspiel – juga dibumbui dengan beberapa ekspresi berbahasa Arab atas alasan kekuatan supranatural yang terkandung di dalamnya (Federspiel, 2010: 70). Sebagaimana terlihat dalam seluruh mantera di atas, kalimat *basmalah* dijadikan pembuka dan kalimat *tauhid* menjadi penutupnya.

Hal yang unik lainnya adalah ayat al-Qur’an yang juga dijadikan sebagai suplemen sebuah mantra. Sebagai sebuah studi pengantar, tulisan ini mencoba untuk menelusuri beberapa contoh mantra lokal yang berasimilasi dengan ayat al-Qur’an. Hal yang menjadi fokus kajian adalah terkait transformasi ayat al-Qur’an ke dalam beberapa mantra tersebut.

## 1. Mantera Banjar

Intensifikasi Islam di masyarakat Banjar ditandai dengan berdirinya Kerajaan Banjar pada tahun 1526 M, dengan Pangeran Samudera sebagai raja pertamanya yang bergelar Sultan Suriansyah. Islamisasi Banjarmasin tidak terlepas dari Kesultanan Demak yang bukan semata-mata berjasa dari aspek bantuan militer, namun juga dari aspek pelembagaan Islam, yakni terbentuknya struktur Kesultanan, sehingga perkembangan Islam menyebar ke seluruh penjuru Kesultanan Banjarmasin. Kemunculan Suku Banjar juga tidak bisa lepas dari suku Dayak yang memeluk Islam dan terpengaruh oleh budaya Melayu (*turun Melayu*), sebagai dua kelompok besar yang menjadi asal-usul suku Banjar (Rusyadi, 1993: 161 dan Noor, 2012: 239-240).

Menurut beberapa peneliti, istilah mantra kurang dikenal bagi masyarakat Banjar, mereka menyebutnya *bacaan*. Selain itu, dikenal juga istilah *tiupan*, *isim*, *penawar*, *sumpah*, dan sebutan lainnya yang sepadan dengan pengertian mantra dalam kesusasteraan Indonesia. (Sunarti, dkk., 1978: 162). Contoh pertama dan yang paling representatif dalam kasus asimilasi teks al-Qur’an dengan mantera lokal adalah dalam tradisi masyarakat Banjar, Kalimantan Selatan. Berikut ini adalah beberapa contoh mantra unik berbahasa Banjar yang menjadikan ayat al-Qur’an sebagai materi dan suplemen (Rafiq, 2014 dan Alfianoor, 2008).

### **Mantra Kekebalan**

*Qulhuwallohu ahad*

*Tahan dipukul*

*tahan dipahat*

### **Mantra pengasih**

*Kun fayakun*

*Hatap dua bidang*

*Hakun kada hakun*

*Amun hatinya sudah rindang*

### **Mantra “membendung” sesuatu**

*Tabbat yada Abi Lahabiw watabb*

**Mantra Pencak Silat**

Nabi Allah di kiri

Nabi Allah di kanan

Syeh dan guru di mata hati

Cerdik tubuh dua tanganku

'Abasa watawallaAn ja'ahul a'ma*Barkat La ilaha illalloh*

Pada mantera pertama, penggalan ayat al-Qur'an (QS. *al-Ikhlâs:1*) dijadikan sebagai pembuka mantra. Terlihat bahwa struktur mantra disusun secara puitik berdasarkan aturan pantun, salah satu jenis puisi lama yang terdiri atas 4 larik dengan pola rima a/b/a/b. Setiap larik biasanya terdiri atas 4 kata, larik 1-2 merupakan sampiran, larik 3-4 merupakan isi. Sebagaimana terlihat dalam mantra kedua, larik pertama dan kedua berposisi sebagai sampiran, sedangkan larik ketiga dan keempat menjadi isinya. Dalam mayoritas pantun, sampiran memang tidak memiliki hubungan dengan isi pantun, selain tujuan menyelaraskan rima/sajak (Maulina, 2012: 120). Secara estetis, transformasi ayat al-Qur'an pada model pertama diintegrasikan ke dalam regulasi kesamaan fonetis dalam tradisi pantun.

Pada mantra kedua, sebuah transformasi ayat al-Qur'an terjadi lebih unik, yakni pembelokan bahasadari sebuah katadari ayat al-Qur'an. Hal ini terjadi karena kesamaan fonologis. Penggunaan QS. *al-Lahb: 1* sebagai mantra pemagar dikarenakan ia diawali dengan sebuah kata yang memiliki kesamaan fonologis (homofon) dengan salah satu kosakata Banjar, yakni "*tabbat*". Kata *tabbat* bahasa Arab yang berarti celaka, dibelokkan menjadi *tabat*, kosakata Banjar yang berarti membendung. Sedangkan mantra terakhir menjadikan dua ayat pertama QS. '*Abasa* sebagai suplemen di bagian akhir mantra.

Dalam riset Ahmad Rafiq, fenomena semacam ini merupakan salah satu bentuk resepsi mereka terhadap al-Qur'an yang bisa dijelaskan melalui sebuah keyakinan yang dikenal sebagai *tafa'ul*, yakni pertanda atau harapan sebuah kebaikan. Konsep ini telah dikenal sejak masa Rasulullah sebagai salah satu ekspresi dan bentuk dari sebuah do'a. Ia bukan merupakan sebuah praktik yang pasif, melainkan sebuah ekspresi aktif di mana seseorang dengan leluasa memilih "pertanda" yang ia sukai dalam setiap situasi yang dihadapi (Rafiq, 2014: 156-159).

Dalam hal ini, terdapat empat macam *tafa'ul* dalam konteks Banjar; (1) *tafa'ul* dengan bunyi dan kata tertentu dalam al-Qur'an, (2) *tafa'ul* dengan ayat atau surat tertentu dari al-Qur'an, (3) *tafa'ul* dengan pembacaan khataman al-Qur'an, dan (4) *tafa'ul* dengan tulisan atau mushaf al-Qur'an (Rafiq, 2014: 161-170). Dengan demikian, fragmentasi ayat-ayat al-Qur'an dalam mantera Banjar didasarkan kepada *tafa'ul* jenis pertama dan kedua.

**2. Mantera Jawa-Using (Banyuwangi)**

Salah satu titik mistik yang terpenting di Pulau Jawa adalah kawasan Banyuwangi yang identik dengan ilmu santet, dengan Suku Using sebagai salah satu varian

regionalnya. Mereka dianggap sebagai penduduk asli bekas wilayah kerajaan Blambangan. Dalam sejarahnya, Kerajaan Blambangan selalu menjadi ajang rebutan antara kerajaan di Jawa dan Bali. Ketika Majapahit berkuasa, ia berada di bawah Majapahit. Setelah Majapahit runtuh, ia menjadi rebutan Kerajaan Bali, Pasuruan, dan Mataram Islam. Pada tahun 1767, Blambangan dikuasai Belanda dan pada tahun 1771-1772, meletus sebuah peperangan yang menjadi puncak perlawanan masyarakat Blambangan yang dikenal dengan *puputan bayu* (Saputra, 2007: 52-56).

Salah satu peristiwa fenomenal adalah pembantaian orang-orang yang dianggap dukun santet di Banyuwangi pada Oktober, 1998 (Saputra, 2001: 260). Masyarakat Using memiliki tradisi mantra yang kuat. Seluruh mantra using diawali dengan idiom Islami seperti *basmalah*, *salām*, dan *syahadat*, sedangkan penutupnya adalah kalimat *tauhid* atau *hauqalah* (Saputra, 2001: 264).

Dalam penelusuran Heru Saputra, para praktisi supranatural suku Using yang bersentuhan dengan budaya Islam melakukan upaya eksploratif dalam memanfaatkan kekuatan yang berasal dari ayat al-Qur'an. Hal ini dilakukan dengan cara mengemas ayat-ayat tersebut dalam ritual *matek aji*. Ayat tersebut dimanfaatkan dengan cara dibaca atau ditulis dengan beberapa perubahan tertentu. Perubahan tersebut dilakukan dengan cara penambahan, pengurangan (pemotongan), penggantian dan pembalikan (Saputra, 2007, 263).

Salah satu contohnya adalah modifikasi QS. *al-Nas* dengan beberapa penambahan dan penggantian sebagaimana berikut (Saputra, 2007: 269-270):

### **Mantra Membuat Orang Menangis**

*Qul a'udzu birobbinn nangis*

*Malikinnangis*

*Ilaahinangis*

*Min syarril waswasil khannangis*

*Aladzi yuwaswisufi sudurinnangis*

*Minal jinnati wannangis*

### **Mantra Pengasih**

*Qul a'udzu birobbinn nasih*

*Malikinnanasih*

*Ilaahinanasih*

*Min syarril waswasil khannasih*

*Aladzi yuwaswisufi sudurinnanasih*

*Minal jinnati wannanasih*

Seluruh akhir ayat QS. *al-Nas* dirubah menjadi akhiran “-ngis” untuk rajah penangisan, dan “-sih” untuk rajah pengasih. Seluruh ayat dibaca utuh dengan hanya modifikasi di bagian akhir, menyesuaikan dengan tujuan mantra. Sebagaimana dalam kasus mantra “*tabbat*”, di dalam mantra ini juga terdapat pembelokan Bahasa, meskipun tidak seutuhnya. Kata “-ngis” berasal dari “*nangis*”, agar target yang dituju menangis, sedangkan “-sih” berasal dari kata *asih* (sayang), supaya si pembaca

mantra dikasihi oleh target yang dimaksud. Hanya saja, dalam transformasinya, hanya akhiran kata saja yang diububuhkan di setiap akhir surat *al-Nas*. Mantra ini merupakan memperlihatkan sebuah transformasi yang sangat unik dari ayat-ayat al-Qur'an ke dalam mantra lokal.

### 3. Mantera Sunda-Priangan (Tasikmalaya)

Sunda-Priangan merupakan salah satu varian regional dari kebudayaan Sunda secara umum, di samping *Sunda Wiwitan/Buhun* (Banten Selatan-Sukabumi), *Sunda Pakaleran* (Karawang-Subang dan sekitar), *Sunda Pakidulan* (Jawa Barat bagian selatan) (Soemarjo, 2003:301-301). Ia meliputi beberapa daerah yang kini dikenal dengan Ciamis, Tasikmalaya, Garut, Cianjur, dan Bandung. Salah satu karakteristik sosial-budaya masyarakat Sunda-Priangan adalah keterpengaruhannya oleh budaya Mataram-Islam masa Sultan Agung. Hal ini tidak terlepas dari peran Demak dan Mataram dalam proses intensifikasi Islam di tanah Pasundan yang terjadi pada abad ke-16-17 M.

Sebagaimana di kedua wilayah di atas, masyarakat Sunda juga mengenal tradisi mantra. Salah satu wilayah Priangan yang dianggap sebagai pusat spiritual sejak zaman dahulu adalah Tasikmalaya yang dahulu dikenal dengan Sukapura, dan sampai saat ini masih dikenal cukup kental sebagai salah satu titik tradisi mistik di pulau Jawa bagian Barat. Sejarah tertua Tasikmalaya terlacak sampai awal abad ke-12 M. Ketika itu Galunggung merupakan pusat spiritual masa pra-Pajajaran, dengan Resi Batari Hyang sebagai sosok sakralnya. Setelah masuk Islam, pusat spiritual berpindah ke selatan, yakni Pamijahan dengan Syekh 'Abdul Muhyi (abad 17 M) sebagai tokoh yang disakralkan (Yahya, 2012: 8).

Beberapa mantra yang ditemukan di daerah ini juga memiliki keunikan dengan adanya suplemen al-Qur'an, sebagaimana berikut ini (Musadad, 2015: 21-22):

#### **Mantra Untuk "Mencelakai"**

*Bismillahirrohanirrohim*

*Munirun basyirun, nadzirun*

*Hadarol maot pakolalahum mutu*

*Dina arah-arah opat jihat,*

*Malaikat Jibril, Mikail, Isrofil, Izro'il*

*Robi gusti*

*Nyanggungakeun si ....*

*La ilaha illalloh*

#### **Mantra Penangkal Sihir Jahat**

*Qul a'udzu burobbinnas*

*Malik!*

Dalam mantra pertama, tiga kata setelah basmalah (*munir*, *basyir*, dan *nadzir*), kiranya merujuk kepada QS. *al-Ahzab*: 45-46. Ketiganya dijadikan sebagai salah satu pembuka mantra. Setelah itu, ia juga memuat penggalan QS. *al-Baqarah*: 243.

Berbeda dengan beberapa kasus penggalan ayat al-Qur'an dalam mantra lain yang cenderung lebih memperhatikan relasi estetik (kesamaan fonetis) dan okultis (kekuatan supranatural) dan tidak memiliki korelasi semantik antara makna ayat dengan isi mantra, dalam kasus ini, ayat al-Qur'an yang digunakan memiliki kecocokan semantik dengan tujuan dari mantra tersebut, yakni "mencelakai". Arti dari penggalan ayat di atas adalah sebagai berikut; "...dalam keadaan takut mati, Tuhan berkata kepada mereka; 'matilah kalian'".

Mantra kedua memiliki pola yang sama dengan kasus mantra "tabbat" masyarakat Banjar dan aji QS. *al-Nas* suku Using, yakni pembelokan bahasa yang disebabkan adanya kesamaan fonetis. Ayat yang dijadikan mantra adalah dua ayat pertama QS. *al-Nas*. Ayat pertama dipertahankan dalam Bahasa Arab, sedangkan ayat kedua tidak dibaca utuh, melainkan kata pertama saja yakni *malik*. Meski demikian, *malik* di sini tidak lagi berbahasa Arab yang berarti raja, akan tetapi menjadi Bahasa Sunda yang berarti "berbaliklah!".

### C. Al-Qur'an; Dibaca, Difahami dan Dirasakan

Fenomena penggunaan ayat al-Qur'an yang ditransformasi ke dalam mantra-mantra lokal menyisakan sebuah wilayah kajian yang menunggu untuk dieksplorasi dari berbagai perspektif. Dalam tulisan sederhana ini, fenomena tersebut dibingkai dalam konteks kajian resepsi, di satu sisi, dan perspektif sejarah di sisi lain. Langkah operasional utamanya adalah menelusuri relung terdalam mantra dan al-Qur'an sebagaimana difahami oleh pengguna untuk kemudian dikorelasikan dengan narasi besar sejarah Islam di Nusantara.

Pada gilirannya, hal ini juga bersinggungan dengan kajian al-Qur'an yang hidup atau *living Qur'an*. Fenomena ini tidak lepas dari proses resepsi (penerimaan) terhadap al-Qur'an. Karena al-Qur'an, baik sebagai teks tertulis maupun kandungan nilai, menjadi suatu hal yang hidup (eksis) melalui proses resepsi yang dilakukan oleh masyarakat pembacanya. Ahmad Rafiq dalam risetnya menyimpulkan tiga macam resepsi al-Qur'an; (1) resepsi ekegesis, yakni menafsir makna al-Qur'an, (2) resepsi estetis, menjadikan al-Qur'an sebagai entitas estetika atau mendekatinya secara estetis, dan (3) resepsi fungsional yang berakhir secara praktis dan memuat nilai performatif (Rafiq, 2014: 144-154). Dalam banyak hal, fenomena mantra lokal bersuplemen al-Qur'an lebih memperlihatkan sebuah resepsi fungsional, mengingat ia menjadi bagian dari sebuah ritual performatif. Meski demikian, kedua resepsi lainnya juga turut berperan dalam proses kreatif tersebut.

Prinsip mendasar pertama yang harus diperhatikan dalam membaca beberapa mantra di atas adalah persepsi si pembuat dan pengguna yang notabene merupakan umat muslim yang meyakini al-Qur'an sebagai sebuah teks suci. Keyakinan ini pada gilirannya memunculkan beberapa implikasi; salah satunya adalah pola interaksi antara mereka dengan al-Qur'an yang dapat diringkas ke dalam tiga pola; membaca, memahami, dan merasakan.

Salah satu tahap elementer dalam interaksi al-Qur'an adalah dengan "membaca". Secara normatif, umat Islam meyakini bahwa membaca al-Qur'an adalah ibadah. Hal ini sebagaimana tercermin dalam definisi konvensional al-Qur'an: "firman Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad melalui perantaraan malaikat Jibril, yang dimulai dengan surat al-Fatihah dan diakhiri dengan surat al-Nas, dan beribadah membacanya" (al-Qattan, 2000: 17 dan Salih, 2000: 21). Hal berurusan dengan wilayah makna dan penafsiran, merupakan tahapan lebih

lanjut. Seluruh umat muslim baik dari Arab maupun non-Arab, melaksanakan ritual salat yang di dalamnya terdapat bacaan al-Qur'an yang berbahasa Arab.

Dalam hal ini, point terpenting adalah terkait ibadah ritual, tidak terletak dalam persoalan mengerti atau tidaknya makna sebuah ayat. Robinson menyebut hal ini sebagai *Qur'an as experienced by Muslim* Menurut pengamatannya, kaum Muslim tidak hanya melihat al-Qur'an sebagai sebuah teks tertulis semata (*written text*), akan tetapi, keinginan untuk mendengarkan dan menghafalnya mendahului kepentingan untuk memahami (Robinson,2003: 9). Pada gilirannya, pembacaan al-Qur'an juga dibarengi dengan motif mencari berkah dan pahala, maka muncullah beberapa karya terkait keutamaan al-Qur'an secara umum, sampai keutamaan surat dan ayatnya. Di antara karya tersebut adalah *Fada'il al-Qur'an* Abu 'Ubaid Qasim bin Sallam. Pada gilirannya, hal ini mengantarkan kepada persinggungan lain yang lebih kompleks, salah satunya adalah tradisi okultisme. Dalam persentuhan inilah muncul beberapa fenomena unik, termasuk transformasi al-Qur'an secara non-verbal dalam beberapa mantra magis.

#### **D. Membaca Mantra Lokal dalam Bingkai “Sintesis-Mistik”**

Dalam studinya tentang proses penerjemahan al-Qur'an, Fazlur Rahman mengatakan bahwa pengutipan al-Qur'an dalam berbagai aktivitas muslim tertentu merupakan hal yang natural. Menurutnya, ketika para penulis muslim mulai menulis karya dalam berbagai subyek dalam bahasa Persia, Turki, dan beberapa bahasa lainnya, adalah natural jika beberapa penggalan ayat al-Qur'an dikutip dalam karya-karya mereka (Rahman, 1988: 25). Hal yang sama juga terjadi dalam konteks penulisan karya-karya berbau okultisme sebagaimana ditunjukkan al-Buni, Ibn al-Hajj al-Talismani dan sebagainya.

Interaksi tersebut tidak terbatas pada dimensi verbal. Hal ini bisa dilihat dalam proses penerjemahan pertama al-Qur'an yang paling elementer. Terjemahan al-Qur'an sendiri pertama kali diawali pada masa Nabi, Salman al-Farisi dalam sebuah riwayat diceritakan sebagai salah satu penerjemah pertama al-Qur'an yang mengalihbahasakannya ke dalam bahasa Persia. Praktik awal terjemah al-Qur'an di Persia terjadi mulai dari masa Nabi sampai pertengahan abad ke-4 H, berbentuk terjemahan parsial dan “oral” (*partial and oral translation*) (Yahagi, 2001:105). Hal ini juga terjadi dalam proses pengutipan ayat al-Qur'an tradisi mantra di Nusantara, di mana pengutipan ayat al-Qur'an terjadi secara parsial dan dalam tradisi oral.

Dalam konteks pembahasan mantra lokal nusantara, fenomena alamiah tersebut bisa dibingkai secara partikular dalam konsep ”sintesis-mistik” dari M. C. Ricklefs dalam risetnya tentang Islamisasi Jawa. Ia menyimpulkan bahwa Islam sepenuhnya menjadi identitas masyarakat Jawa mulai tahun 1800 M (awal abad ke-19 M). Meski demikian, bentuk Islam tersebut sangat khas dan partikular, ia menyebutnya dengan “sintesis-mistik” yang ditandai dengan tiga karakteristik. *Pertama*, masyarakat Jawa menyatakan identitas mereka sebagai muslim. Dalam arti bahwa mereka telah komitmen menerima identitas Islam. *Kedua*, mereka melaksanakan kewajiban dasar (lima rukun Islam) sebagai implikasi dari keyakinan tersebut. *Ketiga*, mereka juga menerima realitas kekuatan supranatural lokal (Ricklefs, 2007: 1-11).

Dalam kerangka ini, beberapa mantra yang telah disebutkan kiranya bisa dijelaskan. Meskipun riset Ricklefs terbatas pada Jawa dan Mataram Islam secara khusus, akan tetapi kesimpulan dasar yang sama terkait “sintesis-mistik” – meski terdapat perbedaan dalam detail

– kiranya juga ditemui pada fenomena masyarakat Using, Sunda dan Banjar. Hal ini salah satunya dibuktikan dengan persinggungan antara al-Qur'an dengan budaya okultisme setempat sebagaimana ditunjukkan dalam mantra-mantra di atas.

Konsep “sintesis-mistik” yang ditawarkan Ricklefs juga memiliki kaitan erat dengan patronase kekuasaan. Bahwa rekonsiliasi antara spektrum Islam dan kecerdasan local (*local genius*) sangat ditentukan oleh adanya sebuah patronase yang mengawal. Dalam kasus Mataram Islam, sintesis ini diawali di lingkungan istana oleh Sultan Agung (memimpin 1613-1646), salah satunya adalah dengan “pernikahan” raja-raja Mataram dengan Nyi Roro Kidul. Sintesis Mistik ini mencapai puncaknya pada awal abad ke-19 M, sebagaimana diajukan Ricklefs.

Dalam konteks Banjar, peran patronase ini jelas sangat terlihat. Berdirinya kerajaan Banjar yang saat itu dibantu oleh Demak, pada saat yang sama menunjukkan munculnya sebuah identitas Islam di kawasan tersebut. Ia kemudian menjadi patronase budaya bagi masyarakatnya yang ketika itu mulai memeluk Islam. Sedangkan dalam konteks Using dan Sunda, tersebarnya spektrum Islam diasumsikan mulai terjadi ketika patronase Islam relatif stabil di bawah kekuasaan Mataram Islam, mengingat kedua wilayah tersebut pernah menjadi daerah kekuasaan Mataram.

## **E. Transformasi Non-Verbal al-Qur'an dalam Mantra**

### **1. Resepsi Estetis al-Qur'an**

Dalam sudut pandang sastra, seluruh mantra yang disebutkan merupakan bentuk resepsi estetis dari kecerdasan lokal (*local genius*) terhadap ayat al-Qur'an yang tentunya dilatari oleh beberapa asumsi teologis terkait sakralitas al-Qur'an sebagaimana telah disebutkan. Menurut Milton L. Graham, persepsi estetis seseorang memiliki efek prakondisi bagi beberapa justifikasi selanjutnya dalam tindakan. Apresiasi estetis sama halnya dengan sebuah aksi kreatif (mencipta) itu sendiri (L. Graham, 1969: 89). Demikian halnya dengan persepsi estetis masyarakat Nusantara yang pada akhirnya memunculkan sebuah daya kreatif yang khas dalam berinteraksi dengan teks al-Qur'an.

Salah satu mantra yang paling representatif adalah mantra Banjar yang disusun secara puitik berdasarkan aturan pantun yang mewakili pencapaian estetis Nusantara sejak dahulu. Realitas kekuatan supranatural sejatinya merupakan hal berbeda. Dalam hal ini, ia merupakan “isi” karena berada di wilayah esoteris. Sedangkan serangkaian ekspresi untuk memunculkan hal tersebut jelas dideterminasi oleh persepsi estetis masing-masing daerah. Bagi masyarakat Banjar yang secara genealogis berhubungan erat dengan kebudayaan Melayu, tradisi pantun telah menjadi persepsi estetis mereka.

Hal semacam ini juga terjadi di berbagai belahan dunia Islam dalam bentuk yang sedikit berbeda. Fenomena pengutipan ayat al-Qur'an dalam rangkaian estetis jelas terlihat, misalnya, dari tulisan beberapa filosof muslim yang mencoba mendamaikan filsafat dan agama. Dalam beberapa tulisan filosofisnya, Suhrawardi telah menjadikan ayat al-Qur'an sebagai sebuah “motto”. Beberapa istilah al-Qur'an mulai diadopsi sebagai sebuah perbendaharaan baru yang dibingkai dalam ajaran filsafatnya. Dalam beberapa tempat dalam kitab *Hikmat al-Isyraq*, misalnya, sebuah penggalan ayat al-Qur'an dimodifikasi dan dijadikan sebuah ungkapan yang disisipkan dalam sebuah narasi filosofis.

Hal ini terlihat ketika ia menjadikan modifikasi penggalan QS. *Maryam*: 68 dan penggalan akhir beberapa ayat, semisal QS. *al-A'raf*: 78 atau 91, sebagai bagian dari narasi eskatologis-nya berikut ini (Suhrawardi, 1993: 230):

وأما أصحاب الشقاوة الذي كانوا ((حول جهنم جثيا)) ((وأصبحوا في دارهم جاثمين)) سواء كان النقل حقا أو باطلا فإن الحجج على طرفي النقيض فيه ضعيفة

Terlihat bagaimana sebuah penggalan ayat disisipkan di dalam sebuah uraian terkait narasi filosofis. Hal ini merupakan resepsi estetis para filosof Muslim dalam berinteraksi dengan al-Qur'an.

Pada kasus mantra Using, resepsi estetis juga terlacak dalam setiap akhir kata/rima mantra. Dalam hal ini, mereka memiliki sebuah surat (terlepas dari alasan fadilah atau keutamaan surat tersebut) yang memiliki akhir suku kata yang sama untuk kemudian dimodifikasi dengan dibubuhkan sentuhan bahasa local (*nangis-asih*) untuk tujuan tertentu. Adapun dalam kasus mantra Tasikmalaya yang kemungkinan besar merupakan pengaruh lebih lanjut dari Islamisasi versi Mataram Islam, persepsi estetis terletak pada pemilihan kata dalam ayat al-Qur'an yang sesuai dengan kosakata Sunda yang berbentuk perintah (imperatif), yaitu "*malik!*". Hal ini dikarenakan tujuan dari mantra tersebut adalah memerintahkan agar roh jahat kembali kepada pengirimnya.

## 2. Kekuatan Supranatural dalam Mantra: Relasi Fungsional Antara Kata dan Makna

Terdapat beberapa kesulitan ketika mencoba menemukan formula logis dan paten terkait jaringan antara ekspresi mantra dan kekuatan supranatural yang terkandung di dalamnya. Malinowski menegaskan bahwa fondasi kepercayaan magis tidak muncul sembarangan. Ia berasal dari serangkaian pengalaman yang dialami sehari-hari, di mana seseorang menerima sebuah "ilham" untuk menerima sebuah kekuatan (Malinowski, 1948: 62). Oleh karenanya, dalam tradisi Arab dikenal adanya istilah *mujarrab*, yakni sesuatu yang telah dieksperimentasi terlebih dahulu. Salah satu yang terkenal adalah *al-Mujarrabat al-Dairabi*.

Okultisme Nusantara yang melibatkan teks al-Qur'an, muncul dari resepsi estetis, bahkan eksegesis, yang menghasilkan sebuah fenomena kultural di mana al-Qur'an diresepsi secara fungsional. Dalam hal ini, ia tidak bisa hanya didekati dengan pola hermeneutis, mengingat banyaknya mantra al-Qur'an berbahasa Arab yang tidak memiliki kesinambungan makna dengan tujuan si pengguna. Hal ini bisa dijelaskan hanya dengan menggunakan relasi fungsional dan estetis dalam bingkai okultisme yang notabene bersifat esoteris.

Dalam kebanyakan kasus, mayoritas pengguna mantra seringkali mengatakan bahwa di samping formulasi atau struktur mantra yang harus benar, yang lebih penting dari itu adalah kekuatan yang ditimbulkan dari keyakinan. Atas dasar ini, tak heran jika beberapa praktisi supranatural tidak memiliki pengetahuan yang memadai terkait ilmu *makhraj* huruf, sehingga terjadi kesalahan dalam membaca atau menulis penggalan teks al-Qur'an dalam mantra. Bahkan dikatakan bahwa mantra berbahasa lokal dikatakan bisa lebih ampuh daripada mantra dari ayat al-Qur'an (Musadad, 2005: 23-24).

Dalam sudut pandang linguistik, fenomena ayat al-Qur'an yang "dibelokkan" ke dalam Bahasa lokal adalah murni terkait relasi antara kata dan makna. Bahwa seseorang membangun relasi tersendiri antara kata yang diucapkan dan makna dari kata tersebut, singkatnya, ia membuat makna dan imaji baru dari sebuah kata asing yang dianggap memiliki kesakralan. Dalam kasus ini, pembacaan mantra merupakan bagian dari aksi performatif sebagai suatu bagian dari melakukan sesuatu (*as a part of doing something*). Karakter arbitrase dalam bahasa juga bisa menjelaskan "pembelokan" dari satu bahasa ke Bahasa lain. Hal ini sejatinya merupakan fenomena diakronis yang natural dalam perkembangan linguistik. Fenomena ayat al-Qur'an yang digunakan sebagai mantra "ilmu hitam" atau untuk tujuan membuat celaka, juga bisa dijelaskan dalam kerangka ini.

### 3. Dari *Wifiq* ke Mantra?

Penulis berasumsi terdapat sebuah korespondensi antara tradisi *wifiq* yang berasal dari para penulis okultis di Timur Tengah dan Jazirah Maghribi, dengan perkembangan tradisi mantra di Nusantara. Salah satu pola yang cukup lazim di kalangan mistikus Islam di Nusantara dalam menyusun sebuah mantra adalah penyebutan *basmalah* sebagai pembukadan *la ilaha illalloh* sebagai penutup, sebagaimana telah disebutkan, dan penyebutan nama-nama Malaikat atau para Nabi dan sahabat di dalam mantra. Malinowski menyebut hal ini sebagai *mythological allusion* yakni nama-nama yang dirujuk untuk membangkitkan sebuah kekuatan supranatural (Malinowski, 1948: 155).

Dalam kasus mantra Sunda, terlihat penyebutan empat arah (jihāt) dan empat Malaikat; *Jibril*, *Mika'il*, *Israfil*, dan *Izrail*. Hal ini sebagaimana ditemukan dalam berbagai *wifiq* persegi (baik *mutsallats*, *murabba'*, dst) yang mencantumkan tulisan empat Malaikat di sekelilingnya. Penulisan ini tidak lepas dari keyakinan bahwa keempat Malaikat tersebut merupakan pembesar Malaikat sebagaimana tertera dalam beberapa kitab *hikmah*. Selain itu, penyebutan potongan ayat al-Qur'an secara terpisah juga mencerminkan pola penulisan ayat al-Qur'an di *wifiq*.

Korespondensi ini bisa terlihat dalam tabulasi struktur mantra dan beberapa *wifiq* di bawah ini:

No	Larik Mantra	Keterangan	Posisi
1	<i>Bismillahirrohanirrohim</i>	<i>Basmalah</i>	Pembuka
2	<i>Munirun, basyirun, nadzirun</i>	Penggalan ayat al-Qur'an per-kata	Sugesti
3	<i>Hadarol maot pakolalahum mutu</i>	Penggalan ayat al-Qur'an per-kalimat	
4	<i>Dina arah-arah opat jihat</i>	Perlindungan dari empat arah	
5	<i>Malaikat Jibril, Mikail, Isrofil, Izro'il</i>	Nama empat Malaikat	
6	<i>Robi gusti</i>	Permohonan kepada Tuhan	Tujuan
7	<i>Nyanggungakeun si ....</i>	Isi mantra (disebutkan orang yang henda dituju)	
8	<i>La ilaha illalloh</i>	<i>Kalimat tauhid</i>	Penutup



berdasarkan aturan pantun Melayu. Terdapat juga mantra yang “membelokkan” ayat al-Qur’an menjadi Bahasa lokal, karena kesamaan fonetis, seperti mantra *tabbat* Banjar dan mantra penolak sihir dari Sunda. Dalam kasus mantra Using, seluruh akhir ayat QS. Al-Nas dibubuhi kata tertentu sesuai tujuan mantra (*-nangis* dan *-nasih*). *Keempat*, Keberadaan mantra-mantra bisa dilihat dalam bingkai “sintesis-mistik” Ricklefs, di mana seorang mengakui identitasnya sebagai umat Islam dan menjalankan rukun Islam tapi pada saat yang sama juga menerima realitas kekuatan supranatural lokal. *Kelima*, transformasi verbal ayat al-Qur’an ke dalam mantra bisa dilihat dari resepsi masyarakat Nusantarayang turut mengawal perkembangan asimilasi tersebut. Selain itu, secara linguistik, karakter arbitrase Bahasa juga bisa menjelaskan “membelokkan” ayat al-Qur’an ke dalam Bahasa lokal. Pada akhirnya, terdapat juga asumsi bahwa tradisi mantra sangat kuat dipengaruhi oleh tradisi penulisan *wifiq* sebagai bentuk verbal asimilasi ayat al-Qur’an dengan okultisme Islam, dan pada gilirannya Nusantara.

#### DAFTAR PUSTAKA

- Alfianoor. *Fragmen Ayat al-Qur’an dalam Mantra Banjar, Kalimantan Selatan*, Skripsi. Fakultas Ushuluddin. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. 2008.
- Braginsky, Vladimir. *Tasawuf dan Sastra Melayu: Kajian Teks-Teks*. Jakarta: Pusat Pengembangan Bahasa & Leiden University. 1993.
- al-Buni, Ahmad Ibn ‘Ali. *Syams al-Ma’arif wa Lataif al-Ma’arif*. Kediri: Ma’had al-Islami. Tanpa tahun.
- Chatterjee, Gautam. *Sacred Hindu Symbols*. New Delhi: Abhinav Publications. 2001.
- Daniels, Timothy. *Islamic Spectrum in Java*. Ashgate: 2005.
- Dunn, Patrick. *Magic, Power, Language, Symbol*. Minnesota: Llewellyn Publications. 2008.
- al-Dzahabi, Muhammad Hussein. *al-Tafsir wa Al-Mufasssirun*. Kairo: Maktabah al-Wahbiyyah. Tanpa tahun.
- Federspiel, Howard M. *Sultans, Shamans, and Saints; Islam and Muslims in Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press. 2007.
- al-Ghazali. *al-Aufaq*. Percetakan al-Haramain. Tanpa tahun.
- Grahm, Milton L. “Aesthetic and Cultural Transformation”, *The Journal of Education*. vol. 152. no. 2. (1969).
- Gunawan, Aditia. “Warugan Lemah: Pola Pemukiman Sunda Kuna”, dalam Pusat Studi Sunda. *Perubahan Pandangan Aristokrat Sunda*. Bandung: 2010.
- Karim, M. Abdul Islam Nusantara. Yogyakarta: Rha Pustaka. 2007.
- . “Asia Selatan dan Indonesia: Sebuah Kilasan Historis”. Makalah dipresentasikan dalam *Seminar Nasional dan Sosialisasi IORA*, Yogyakarta. (2 Mei 2016).
- al-Khuli, Amin. *Manahij al-Tajdid*. Kairo: Dar al-Ma’rifat. Tanpa tahun.
- Kedzierska-Manzon, Agnes. “Words of Powers: Magical Spells of Mande Hunters”, dalam Becher, Stephen dkk. (ed) *Mande Mansa*. Berlin: LIT Verlag. 2008.
- Malinowski, Bronislaw. *Magic, Science, and Religion*. Boston: Beacon Perss. 1948.
- Maulina, Dini Eka. “Keanekaragaman Pantun di Indonesia”, dalam *Jurnal Semantik*. Vol. 1. No.1. (2012).
- Melton, J. Gordon. “Introduction”, dalam Melton, J. Gordon (ed.) *Encyclopedia of Occultism and Parapsychology*. New York: Gale Group. 2001.

- Musadad, Asep N. "A Preliminary Sketch on *Pananyaan* and Their Magical Spells". Paper dipresentasikan dalam *International Confrence of South Asian Islam (ICSAI)*. UIN Syarif Hidayatullah. Jakarta. (November 2015).
- ."Tracing the 'Cultural Change' in Sundanese Local Incantations". *Analisa: Journal of Social Science and Religion*. Vol. 1. No. 1. (Juni, 2016).
- Noor, Yusliani. "Sejarah Perkembangan Islam di Banjar", dalam *Jurnal al-Banjari*. Vol. 11. No. 2. (2012).
- Qasim bin Sallam, Abu 'Ubaid.*Fada'il al-Qur'an*. Beirut: Dar Ibnu Kasir. Tanpa tahun.
- al-Qattan, Manna'. *Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an* (Maktabah al-Ma'arif li al-Nasyr wa al-Tauzi'. 2000.
- Radha, Swami Sivananda. *Mantras: Words of Power*. Kootenay Bay: Timeless Book. 2005.
- Rafiq, Ahmad. "The Reception of the Qur'an in Indonesia; A Case Study of the Place of the Qur'an in a Non-Arabic Speaking Community". Disertasi Ph.D. The Temple University Graduate Board. Philadelphia. 2014.
- Rahim, Khairur dan Rustam Effendi. "Nilai Budaya Dalam Mantra Banjar", *Jurnal Bahasa dan Sastra*. Vol. 2. No. 2. (2012).
- Rahman, Fazlur. "Translating the Qur'an".*Religion and Literature*. Vol. 20. No. 1. (1988).
- Ricci, Ronit. *Islam Translated: Literature, Conversion and Arabic Cosmopolis of South and South Asia*. Chicago: The University of Chicago Press. 2011.
- Ricklefs, M. C. *Polarising Javanese Society: Islamic and Other Visions c. 1830-1930*. Singapore: NUS Press. 2007.
- Robinson, Neal. *Discovering the Qur'an; a Contemporary Approach to a Veiled Text*. London: SCM Press. 2003.
- Rusyadi, dkk. *Hikayat Banjar dan Kotaringin*. Jakarta: Departemen P&K. 1993.
- Salih, Subhi. *Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an*. Dar al-'Ilm li al-Malayin. 2000.
- Saputra, Heru. "Tradisi Mantra Kelompok Etnik Using di Banyuwangi", dalam *Jurnal Humaniora*, Vol. 13. No. 3. (2001).
- .. *Memuja Mantra: Sabuk Mangir dan Jaran Goyang Masyarakat Suku Using Banyuwangi*. Yogyakarta: LkiS. 2007.
- Setyawati, Kartika. "Mantra pada Koleksi Naskah Merapi-Merbabu", dalam *Jurnal Humaniora*. Vol. 18. No. 1. (Februari,2006).
- Smart, Ninian. "Soteriology: An Overview", dalam Eliade, Mircea (ed.), *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan Publishing Company, 1987). vol. 13.
- Soemarjo, Jakob. *Simbol-Simbol Artefak Budaya Sunda*. Bandung: Kelir. 2003.
- Suhrawardi,Syihabuddin Yahya. *Hikmat al-Isyraq*, dalamCorbin, Henry (ed.)*Majmu'at Mushnnafat Syaikh al-Isyraq*. Teheran: Institute for Cultural Studies and Research. 1993.
- Sunarti, dkk. *Sastra Lisan Banjar*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. 1978.
- Yahagi, Mohammad Ja'far. "An Introduction to Early Persian Qur'anic Translation". *Journal of Qur'anic Studies*. Vol. 4. No. 2. (2001).
- Yahya, Iip D. "Dari Galunggung ke Tasikmalaya". *Majalah Historia Soekapura*. vol. 1. 2012.