



KEPUTUSAN REKTOR UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SULTAN MAULANA HASANUDDIN BANTEN
NOMOR 1228 TAHUN 2022

TENTANG
BANTUAN RISET DOSEN KOLABORASI DENGAN MAHASISWA
FAKULTAS USHULUDDIN DAN ADAB
UIN SULTAN MAULANA HASANUDDIN BANTEN
TAHUN ANGGARAN 2022

DENGAN RAHMAT TUHAN YANG MAHA ESA
REKTOR UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SULTAN MAULANA HASANUDDIN BANTEN

- Menimbang : a. bahwa untuk kelancaran pelaksanaan RISET Dosen Kolaborasi Dengan Mahasiswa tahun anggaran 2022, perlu diberikan bantuan Riset Dosen Kolaborasi Dengan Mahasiswa;
- b. bahwa nama yang tercantum dalam lampiran keputusan ini, memenuhi syarat untuk ditetapkan sebagai penerima bantuan Riset Dosen Kolaborasi Dengan Mahasiswa;
- c. bahwa berdasarkan pertimbangan sebagaimana dimaksud pada huruf a dan b, perlu menetapkan keputusan Rektor tentang Bantuan Riset Dosen Kolaborasi Dengan Mahasiswa Pada Fakultas Ushuluddin dan Tahun Anggaran 2022;
- Mengingat : 1. Peraturan Presiden RI Nomor 39 Tahun 2017 tentang Universitas Islam Negeri Sultan Maulana Hasanuddin Banten;
2. Peraturan Menteri Keuangan RI Nomor 203/PMK.05/2020 tentang Tata Cara Pembayaran dan Pertanggungjawaban Anggaran Penelitian;
3. Peraturan Menteri Keuangan RI Nomor 123/PMK.02/2021 tentang Standar Biaya Keluaran Tahun Anggaran 2022;
4. Peraturan Menteri Agama RI Nomor 39 Tahun 2019 perubahan atas Peraturan Menteri Agama RI Nomor 23 Tahun 2019 tentang Organisasi dan Tata Kerja Universitas Islam Negeri Sultan Maulana Hasanuddin Banten;
5. Peraturan Menteri Agama RI Nomor 32 Tahun 2017 tentang Statuta Universitas Islam Negeri Sultan Maulana Hasanuddin Banten;
6. Peraturan Menteri Agama RI Nomor 55 Tahun 2019 tentang Penelitian dan Pengabdian Masyarakat pada Perguruan Tinggi Keagamaan;
7. Keputusan Menteri Agama RI Nomor: 026483/B.II/3/2021 tanggal 26 Juli 2021 tentang Pengangkatan Rektor Universitas Islam Negeri Sultan Maulana Hasanuddin Banten Masa Jabatan tahun 2021-2025;
8. Keputusan Rektor Universitas Islam Negeri Sultan Maulana Hasanuddin Banten No 871/Un.17/B.III.2/KP.07.6/08/2021 tanggal 27 Agustus 2021 tentang Pengangkatan Dekan Fak. Ushuluddin dan Adab UIN SMH Banten masa jabatan 2021-2025;
9. Keputusan Direktur Jenderal Pendidikan Islam Nomor 4743 Tahun 2021 tentang Petunjuk Teknis Program Bantuan Penelitian Berbasis Standar Biaya Keluaran pada Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Tahun Anggaran 2022;



KEPUTUSAN REKTOR UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SULTAN MAULANA HASANUDDIN BANTEN
NOMOR 1228 TAHUN 2022

TENTANG
BANTUAN RISET DOSEN KOLABORASI DENGAN MAHASISWA
FAKULTAS USHULUDDIN DAN ADAB
UIN SULTAN MAULANA HASANUDDIN BANTEN
TAHUN ANGGARAN 2022

DENGAN RAHMAT TUHAN YANG MAHA ESA
REKTOR UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SULTAN MAULANA HASANUDDIN BANTEN

- Menimbang : a. bahwa untuk kelancaran pelaksanaan RISET Dosen Kolaborasi Dengan Mahasiswa tahun anggaran 2022, perlu diberikan bantuan Riset Dosen Kolaborasi Dengan Mahasiswa;
- b. bahwa nama yang tercantum dalam lampiran keputusan ini, memenuhi syarat untuk ditetapkan sebagai penerima bantuan Riset Dosen Kolaborasi Dengan Mahasiswa;
- c. bahwa berdasarkan pertimbangan sebagaimana dimaksud pada huruf a dan b, perlu menetapkan keputusan Rektor tentang Bantuan Riset Dosen Kolaborasi Dengan Mahasiswa Pada Fakultas Ushuluddin dan Tahun Anggaran 2022;
- Mengingat : 1. Peraturan Presiden RI Nomor 39 Tahun 2017 tentang Universitas Islam Negeri Sultan Maulana Hasanuddin Banten;
2. Peraturan Menteri Keuangan RI Nomor 203/PMK.05/2020 tentang Tata Cara Pembayaran dan Pertanggungjawaban Anggaran Penelitian;
3. Peraturan Menteri Keuangan RI Nomor 123/PMK.02/2021 tentang Standar Biaya Keluaran Tahun Anggaran 2022;
4. Peraturan Menteri Agama RI Nomor 39 Tahun 2019 perubahan atas Peraturan Menteri Agama RI Nomor 23 Tahun 2019 tentang Organisasi dan Tata Kerja Universitas Islam Negeri Sultan Maulana Hasanuddin Banten;
5. Peraturan Menteri Agama RI Nomor 32 Tahun 2017 tentang Statuta Universitas Islam Negeri Sultan Maulana Hasanuddin Banten;
6. Peraturan Menteri Agama RI Nomor 55 Tahun 2019 tentang Penelitian dan Pengabdian Masyarakat pada Perguruan Tinggi Keagamaan;
7. Keputusan Menteri Agama RI Nomor: 026483/B.II/3/2021 tanggal 26 Juli 2021 tentang Pengangkatan Rektor Universitas Islam Negeri Sultan Maulana Hasanuddin Banten Masa Jabatan tahun 2021-2025;
8. Keputusan Rektor Universitas Islam Negeri Sultan Maulana Hasanuddin Banten No 871/Un.17/B.III.2/KP.07.6/08/2021 tanggal 27 Agustus 2021 tentang Pengangkatan Dekan Fak. Ushuluddin dan Adab UIN SMH Banten masa jabatan 2021-2025;
9. Keputusan Direktur Jenderal Pendidikan Islam Nomor 4743 Tahun 2021 tentang Petunjuk Teknis Program Bantuan Penelitian Berbasis Standar Biaya Keluaran pada Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Tahun Anggaran 2022;

MEMUTUSKAN :

- Menetapkan :** KEPUTUSAN REKTOR UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SULTAN MAULANA HASANUDDIN BANTEN TENTANG BANTUAN RISET DOSEN KOLABORASI DENGAN MAHASISWA TAHUN ANGGARAN 2022
- KESATU :** Menunjuk penerima Bantuan Riset Dosen Kolaborasi Dengan Mahasiswa Tahun Anggaran 2022 sebagaimana tercantum dalam lampiran yang merupakan bagian tidak terpisahkan dari keputusan ini.
- KEDUA :** Memberikan Bantuan Riset Dosen Kolaborasi Dengan Mahasiswa yang dibebankan pada Daftar Isian Pelaksanaan Anggaran (DIPA) Fakultas Ushuluddin dan Adab Universitas Islam Negeri Sultan Maulana Hasanuddin Banten Tahun Anggaran 2022 Nomor : SP DIPA 025.04.2.423548/2022 tanggal 17 November 2021 Revisi Ke Enam tanggal 15 Juni 2022 dengan Kode Kegiatan 025.04.DK.2132.BGC.001.055.GI.525119 Sebesar Rp. 10.000.000/Judul;
- KETIGA :** Penerima Bantuan Mempunyai Tugas:
a. Melaksanakan Riset Dosen Kolaborasi Dengan Mahasiswa sesuai dengan pedoman atau petunjuk;
b. Menyerahkan Laporan hasil Riset Dosen Kolaborasi dengan Mahasiswa Maksimal Bulan Oktober 2022.
- KEEMPAT :** Keputusan ini mulai berlaku pada tanggal ditetapkan.

Ditetapkan di Serang
Pada Tanggal : 20 Juni 2022
An. Rektor,



Mohammad Hudaeri

LAMPIRAN

KEPUTUSAN REKTOR UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SULTAN MAULANA HASANUDDIN
BANTEN NOMOR 1228 TAHUN 2022 TANGGAL 20 JUNI 2022

TENTANG
BANTUAN RISET DOSEN KOLABORASI DENGAN MAHASISWA FAKULTAS USHULUDDIN
DAN ADAB UIN SULTAN MAULANA HASANUDDIN BANTEN
TAHUN ANGGARAN 2022

NO	JABATAN	NAMA PENERIMA BANTUAN/PAKET	JUDUL
1	Ketua Anggota	: Dr. Hj. Eva Syarifah Wardah, M.Hum : 1. Siti Fauziyah, M.Ag. : 2. Wasithotul Hujjah	<i>Cita Rasa Rempah Banten: Jejak Perniagaan Rempah dalam Khazanah Kuliner Tradisional Banten</i>
2	Ketua Anggota	: Dr. H. Masrukhin Muhsin, Lc., M.A. : 1. Mus'idul Millah, M.A. : 2. Eep Saepullah	<i>Takhrij Hadis Kitab Badzl Al-Ma'un Fi Fadhl Al-Tha'un Karya Ibn Hajar Al- Asqalani</i>
3	Ketua Anggota	: Dr. Mohammad Hudaeri, M.Ag. : 1. Umi : 2. Siti Syafanah	<i>Relasi Masyarakat Baduy dengan Masyarakat Muslim: Konflik dan Integrasi</i>
4	Ketua Anggota	: Dr. Sholahuddin Al Ayubi, M.A. : 1. Ursa Agniya, M.Si. : 2. Kholilullah	<i>Korelasi Ilmu Pelet Mahabbah Dan Semar Mesem Terhadap Hubungan Asmara Di Kalangan Santri Di Banten</i>
5	Ketua Anggota	: Agus Ali Dzawafi, M.Fil.I. : 1. Hafidz Taqiyuddin, M.A.Hk. : 2. Muhamad Hafiz	<i>Tarekat Tijaniyah Di Banten: Silsilah, Ajaran, Dan Penyebaran</i>
6	Ketua Anggota	: Dr. H. Lalu Turjiman Ahmad, M.A. : 1. Yetti Hasnah, M. Hum. : 2. Mulki Al-Rijal	<i>"Jejak Sastrawan Mesir di UIN SMH Banten"</i>
7	Ketua Anggota	: Zaenal Abidin, S. Ag., M.Si. : 1. M. Nandang Sunandar, M.A. : 2. Saeful Anwar	<i>Kiprah KH. Ahmad Sujai Umar dalam Pengembangan Pondok Pesantren At-Tauhidiah Kota Serang Tahun 1966-2015 M</i>
8	Ketua Anggota	: H. Endang Saeful Anwar, Lc., M.A. : 1. Hikmatul Luthfi, M.A.Hum. : 2. Supe'i	<i>Internalisasi Keimanan dalam Membaca al-Qur'an (Studi Living Qur'an pada Gerakan Tadarus Al-Qur'an di Trotoar)</i>
9	Ketua Anggota	: Dr. H. Aang Saeful Millah, M.A. : 1. Mohammad Rohman, M.Ag. : 2. Najid	<i>Internalisasi Sintaksis Arab dalam Interpretasi Ayat-ayat Hukum</i>
10	Ketua Anggota	: Muhammad Aflif, M.Si. : 1. Novi Rojiyatul Munawaroh : 2. M. Misbahul Ulum	<i>Living Hadis Dalam Perspektif Sosiologi Dan Antropologi Serta Implikasinya Terhadap Desain Penelitian Living Hadis</i>

An. Rektor,



Sholahuddin Al Ayubi I Ursa Aghniya I
Kholilulloh



Pelet Semar Mesem

Korelasi Ilmu Pelet Semar Mesem terhadap
Hubungan Asmara di Kalangan Santri di Banten

LAPORAN RISET KOLABORASI DOSEN DENGAN MAHASISWA

FAKULTAS USHULUDDIN DAN ADAB UIN SULTAN
MAULANA HASANUDDIN BANTEN 2022

Korelasi Ilmu Pelet Semar Mesem terhadap Hubungan Asmara di Kalangan Santri di Banten



Khazanah magic di Banten merupakan objek penelitian yang tidak pernah habis, kali ini penelitian mengungkapkan bagaimana para santri dalam melakukan atau menjalin hubungan asmara dengan lawan jenisnya. Namun santri menggunakan ilmu pelet dalam meraih tambatan hati. Tentunya amalan pelet semar mesem merupakan alat sebagai pemikat.

Emosi epistemik, atau perasaan yang terkait dengan fitur proses dan aktivitas kognitif yang berkontribusi pada pengetahuan, seperti rasa ingin tahu, intrik, dan kejutan, sangat menarik dalam studi empiris. Menginduksi emosi epistemik dalam kondisi eksperimental yang terkendali adalah salah satu aspek tersulit dalam menyelidiki emosi ini

Dengan demikian mantra *Semar Mesem* tidak terlepas dari sejarah, bagaimana seseorang masih memakai sampai saat ini karena memang sudah menjadi nilai budaya itu sendiri. Jika meminjam konsep budaya Jawa terdapat dua konsep wilayah kehidupan manusia yaitu lahir dan batin. Terdapat juga tiga konstruksi kebudayaan Jawa yaitu, Raja sebagai pusat kekuatan kosmis dan mistis, peranan *ngelmu* kesempurnaan, dan sumber sumber simbolik yang mendukung kekuasaan Jawa tersebut



**LAPORAN RISET KOLABORASI DOSEN DENGAN
MAHASISWA
KORELASI ILMU PELET SEMAR MESEM TERHADAP
HUBUNGAN ASMARA DI KALANGAN SANTRI DI
BANTEN**

Sholahuddin Al Ayubi
Ursa Agniya
Kholilullah

**FAKULTAS USHULUDDIN DAN ADAB
UIN SULTAN MAULANA HASANUDDIN
BANTEN
2022**

LEMBAR IDENTITAS PENELITIAN DAN PENGESAHAN

Judul : Korelasi Ilmu Pelet Semar Mesem Terhadap Hubungan Asmara Di Kalangan Santri Di Banten

Kluster : Riset Kolaborasi Dosen dengan Mahasiswa

Bidang Ilmu : Sosiologi Antropologi Agama

Peneliti :
Ketua : Dr. Sholahuddin Al Ayubi, MA
Anggota : Ursa Aghniya, M.Hum
Kholilulloh

Waktu : Mei-September 2022
Anggaran : Rp. 10.000.000,- (*Sepuluh Juta Rupiah*)

Serang, September 2022

Dekan

Ketua Peneliti

Dr. Mohamad Hudaeri, M.Ag
NIP. 19710902 199903 1 007

Dr. Sholahuddin Al Ayubi, MA
NIP. 19730420 199903 1 001

KATA PENGANTAR

Puji dan syukur peneliti panjatkan kehadirat Allah SWT., yang senantiasa memberikan berkah, nikmat dan kemudahanNya kepada peneliti sehingga mampu menyelesaikan laporan penelitian dengan judul “*Korelasi Ilmu Pelet Semar Mesem Terhadap Hubungan Asmara Di Kalangan Santri Di Banten*”.

Khazanah sebuah magic di Banten merupakan objek penelitian yang tidak pernah habis, kali ini peneliti mengungkapkan bagaimana para santri dalam melakukan atau berhubungan asmara dengan lawan jenisnya. Karena santri di Banten menguasai ilmu-ilmu supranatural, maka tentunya ilmu ini digunakan untuk meraih impian sang pujaan hati.

Peneliti menyadari bahwa dalam menyelesaikan laporan ini bukanlah suatu hal yang mudah dan ringan, sehingga bantuan dan motivasi dari banyak pihak menjadi salah satu hal yang patut disyukuri. Pada kesempatan ini peneliti ingin mengucapkan terima kasih kepada berbagai pihak yang senantiasa membantu peneliti menyelesaikan laporan penelitian ini baik yang disebutkan namanya maupun yang tidak, semoga kebaikannya dibalas berlipat ganda oleh Allah SWT., yang Maha Kuasa. Terkhusus kepada, para santri yang senantiasa sedia waktunya untuk

mengisi angket, kepada Dekan FUDA, kepada para Wadek, para Kajur, para kabag, kasubag dan Staf FUDA.

Peneliti juga menyadari bahwa laporan ini masih banyak kekurangan dan jauh dari kata sempurna dalam hal isi dan susunannya. Oleh sebab itu, dengan kerendahan hati peneliti menerima segala kritik dan saran agar laporan penelitian ini menjadi lebih baik lagi dan bermanfaat bagi pihak-pihak yang terkait. Akhir kata, kami berharap agar penelitian ini dapat memberikan manfaat bagi para pembaca, dan menjadi khazanah keilmuan khususnya di Fakultas Ushuluddin dan Adab UIN SMH Banten.

Serang, September 2022

Peneliti

DAFTAR ISI

Kata Pengantar	ii
-----------------------------	-----------

Daftar Isi	v
-------------------------	----------

BAB I Pendahuluan

A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	10
C. Tujuan Penelitian	10
D. Manfaat peneltian	11
E. Metode Penelitian	11
F. Kerangka Berpikir Penelitian.....	12
G. Hipotesis Penelitian	12
H. Organisasi Penelitian	13

BAB II Pesantren, Kiai, dan Santri di Banten

A. Sejarah Banten	14
B. Perkembangan Pesantren Salafiyah	30
C. Praktek Pendidikan Pondok Pesantren Salafiyah di Banten, dan Kajian Kitab Magi	46
D. Kiai dan Santri sebagai Simbol Agama	61

BAB III Pengetahuan Magic, System Bieliev, dan Semar Mesem

A. Magic dan Tradisi Agama.....	72
B. System Bieliev pada Magic	77
C. Makna Semar Mesem.....	81

BAB IV Jatuh Cinta, Mantra, Semar Mesem dalam Hubungan Asmara	
A. Jatuh Cinta	86
B. Mantra dan Hubungan Asmara	89
BAB V Penutup.....	98
Daftar Pustaka.....	100

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Martin van Bruinessen dalam bukunya *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi Islam di Indonesia* menyatakan bahwa Banten termasuk kedalam salah satu daerah tempat ilmu magis (surga ilmu gaib). Pondok Pesantren Salafiyah Banten merupakan salah satu lembaga yang diduga sebagai pusat budaya tradisional dan tradisi ilmu supranatural. Di pesantren Salafiyah Banten, salah satu sumber yang digunakan oleh masyarakat pesantren dalam mengamalkan ilmu gaib adalah kitab-kitab yang mengandung magis.¹

Menurut laporan kolonial Belanda, setelah penduduk Aceh, masyarakat Banten dikatakan sebagai umat Islam yang paling taat dan paling taat dalam menjalankan syariat Islam.² Masih menurut Martin van Bruinessen bahwa orang

¹ Sholahuddin Al Ayubi, *Magi Di Lingkungan Pesantren (Studi Magi Dalam Kitab Mujarrabāt Al-Dairabī Al-KabīR Karya Sheikh Ahmad Al-Dairabī Al-Shafīī Di Pondok Pesantren Salafiyah Banten)*, (Serang: FUDPress, 2012), p.1

² Ayatullah Khumaeni, “Penggunaan Magic dalam Proses Pemilihan Kepala Desa di Serang” (*laporan Penelitian*, Lemlit IAIN SMH Banten, Serang: 2009). 3, dan lihat pula Ayataullah Khumaeni,

Banten memiliki reputasi yang signifikan sebagai tempat suci untuk mengamalkan ilmu-ilmu esoterik (magis). Dan magi diyakini sebagai *heirofani*, penampakkan Tuhan dalam simbol-simbol kehidupan dan jagad raya, termasuk manusia dan makhluk ciptaannya. Di samping memiliki penawaran penyelesaian masalah praktis yang mengandalkan kekuatan dan mengatasi segala sesuatu.³

Teks-teks doa dan simbol-simbol (primbon: mantra) yang mencakup berbagai aspek yang berlaku dalam masyarakat Jawa memberikan kekuatan dan kesaktian. Hal ini populer di kalangan masyarakat Banten, dan tradisi menggunakan mantra simbolik sebagai sumber ilmu hikmah masih bertahan hingga hari ini.⁴ Bahkan di Asia tenggara dan Asia Selatan penggunaan formula esoterik (primbon), yang

“The Phenomenon of Magic in Banten Society” (*Tesis*, Leiden University the Netherlands, 2009), p. 36.

³Helmy Faizi BU, “Dimensi Ontologis Magi Orang Banten” *Jurnal AlQalam IAIN SMH Banten*, Vol. 23 No. 3, (2008), p. 351.

⁴ Sholahuddin Al Ayubi, “Herofani Dalam Kehidupan Masyarakat Banten Telaah Tradisi Sakralitas dalam Simbol-Simbol dan Teks-teks Agama dalam Kehidupan Masyarakat Banten” *Laporan Penelitian* LP2M UIN SMH Banten (2018), p. 3

diucapkan dalam ritual atau bentuk ucapan khusus.⁵ Teks-teks magi (mantra), menurut Lorens, juga dapat dilihat sebagai ritus yang ditujukan untuk mempengaruhi individu.⁶

Dalam beberapa hal, mantra adalah lafadz yang dibaca oleh seseorang dalam rangka memuja sesuatu atau melakukan ritual magis.⁷ Mantra adalah instrumen pikiran, karena berasal dari kata *man*, yang berarti pikiran, dan *tra*, yang berarti alat.⁸ Mantra adalah jenis puisi dalam sastra Sunda yang isinya mirip dengan mantera atau kata-kata yang mengandung makna magis; konten mungkin berisi bujukan, kutukan, atau tantangan yang ditujukan kepada lawan; untaian kata tanpa makna yang jelas, biasanya diucapkan

⁵ Paul Michael Taylor, "From Mantra to Matarka: Opacity and Transparency in The Language of Tobelo Magic and Medicine (Halmahera Island, Indonesia)". *Jurnal, Sm. Sci. Med.* Vol. 27. No. 5. 1988, p. 426

⁶Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 2002), 557.

⁷Ahmad Farhani, "Pengamalan Mantra, Azimat, dan Wifik sebagai Pendekatan Ilmu Hikmah pada Masyarakat Desa Sukahaji Kecamatan Sukra Kab. Indramayu", p. 21

⁸Hamengku Buwono X, "Misteri Mantra dalam Naskah-Naskah Keraton" dalam *Mantra* (Perpustakaan Nasional RI, 2003). 3.

oleh dukun atau pawang ketika menghadapi suatu kebutuhan.⁹

Sedangkan menurut Poerwadarminta, mantra adalah:

1) kata-kata atau ucapan yang mempunyai daya magis (misalnya dapat menyembuhkan, mencelakakan, dsb); 2) susunan kata dengan unsur puitis (seperti pantun, irama, percintaan) yang diduga mengandung kekuatan gaib dan biasanya diucapkan oleh dukun atau pawang untuk menyaingi kekuatan gaib lainnya,¹⁰ dalam bahasa Arab namanya Ruqyah.¹¹

Mantra adalah tradisi lisan yang berasal dari masyarakat. Mantra adalah sejenis budaya lisan folklor yang diwariskan secara turun temurun.¹² Dalam konteks masyarakat Banten *melet*, dengan baca-baca mantra yang

⁹Elis Suryani NS, *Mantra Guna-Guna Dalam Kehidupan Masyarakat Sunda : Eksistensi, Fungsi, Dan Upaya Menyikapinya* Makalah disampaikan dalam Seminar Internasional Tradisi Lisan Nusantara IV dan Festival Pesisir 2003 di Semarang), p. 2.

¹⁰Elis Suryani NS, *Mantra Guna-Guna Dalam Kehidupan Masyarakat Sunda : Eksistensi, Fungsi, Dan Upaya Menyikapinya*, p. 2

¹¹Ma'luf, *al-munjid fi al-lughat wa al-'a'lām*, p. 276.

¹² Intan Wulandari, Tedi Erviantono, Bandiyah, "Simbolisme Mantra Semar Mesem Terhadap Kekuasaan di Banyuwangi", *Jurnal Nawala Politika*, Vol 1 No 1 (2017)

memiliki kekuatan Gaib. Misalnya “ramuan cinta” yang berguna untuk *pelet* atau *guna-guna*. Jika orang yang dimaksud meminum ramuan itu, maka ia akan jatuh cinta pada pemberi ramuan itu.¹³

Hubungan cinta antara dua anak manusia tidak selalu indah. Perselisihan besar dapat menyebabkan perceraian, tetapi ada beberapa pasangan yang mampu menyelesaikan perbedaan mereka secara damai. Namun ada juga kasus bunuh diri anak tidak lagi terutama disebabkan oleh masalah keuangan. Menurut statistik terbaru, masalah cinta adalah alasan utama anak-anak mengambil nyawa mereka sendiri. Menurut data Komisi Nasional Perlindungan Anak (PA), ada 20 kejadian bunuh diri anak antara awal 2012 hingga pertengahan tahun, dengan rentang usia 13 hingga 17 tahun. Delapan kasus bunuh diri dipicu oleh masalah cinta, tujuh karena masalah ekonomi, empat karena perselisihan keluarga, dan satu karena masalah sekolah.¹⁴

¹³Helmy Faizi Bahrul Ulumi, *Filosofi Magi*, p. 51.

¹⁴Komnas PA: Penyebab Terbanyak Anak Bunuh Diri Karena Putus Cinta <https://news.detik.com/berita/d-1972404/komnas-pa-penyebab-terbanyak-anak-bunuh-diri-karena-putus-cinta>. Akses, 01/06/2022

Bunuh diri masih menjadi penyebab utama kematian di seluruh dunia. Menurut Pusat Data dan Informasi Kementerian Kesehatan, jumlah kematian akibat bunuh diri di seluruh dunia mencapai 800.000 per tahun, atau hampir satu kematian setiap 40 detik. Tidak terkecuali Indonesia, dengan 265 juta orang tewas karena bunuh diri pada tahun 2018. Ide bunuh diri telah menargetkan anak-anak dalam spektrum sekolah menengah pertama hingga sekolah menengah, menurut data Kementerian Kesehatan. Menurut hasil survei terhadap 10.837 responden, sebanyak 4,3 persen pria dan 5,9 persen wanita memiliki ide bunuh diri.¹⁵

Mendefinisikan jatuh cinta sebagai awal dari keinginan yang kuat untuk dekat, hubungan romantis dengan orang tertentu; itu adalah transisi dari tidak jatuh cinta menjadi jatuh cinta. Tindakan jatuh cinta sudah ada sejak lama, penyair dan penyanyi, filsuf dan psikiater semuanya menggambarkan sebagai peristiwa yang berubah dan tampaknya terjadi pada kebanyakan orang setidaknya sekali.

¹⁵Angka Bunuh Diri Anak Tinggi, Pentingnya Pemahaman Realistis dan Perasaan, <https://www.merdeka.com/peristiwa/angka-bunuh-diri-anak-tinggi-pentingnya-pemahaman-realistic-dan-perasaan.html>. Akses, 01/06/2022

Pada titik tertentu dalam hidup mereka.¹⁶ Jatuh cinta adalah langkah pertama dalam pembentukan pasangan pada manusia dan merupakan proses kompleks yang baru-baru ini menjadi objek penyelidikan ilmu saraf.¹⁷

Para psikolog evolusioner telah menghitung cara orang-orang saling mencintai. Dengan teknik baru mereka untuk mengungkap diri kita secara *biokimia*¹⁸ dan

¹⁶ Arthur Aron, Meg Paris, Elaine N. Aron, “Falling in Love: Prospective Studies of Self-Concept Change”, *Journal of Personality and Social Psychology* 1995, Vol. 69, No. 6, p. 1102

¹⁷Donatella Marazzitita, “Domenico Canale, “Hormonal changes when falling in love”, *Psychoneuroendocrinology* (2004) 29, p. 931

¹⁸ Ilmu Biokimia adalah ilmu yang mempelajari tentang peranan berbagai molekul dalam reaksi kimia dan proses yang berlangsung dalam makhluk hidup. Jangkauan ilmu Biokimia sangat luas sesuai dengan kehidupan itu sendiri. Tidak hanya mempelajari proses yang berlangsung dalam tubuh manusia, ilmu Biokimia juga mempelajari berbagai proses pada organisme mulai dari yang sederhana sampai yang kompleks (<https://fk.ui.ac.id/departemen-biokimia-biologi-molekuler.html>, akses 01/06/2022)

neurofisiologis,¹⁹ sekelompok Darwinian kontemporer tidak kesulitan mengambil misteri dari cinta romantis.²⁰

Lebih lanjut, Sternberg menyatakan bahwa cinta bisa timbul dengan tiga cara yang disebut *triangular theory of love* atau teori segitiga cinta²¹. Dalam teori tersebut ia menyatakan bahwa cinta memiliki tiga bentuk utama yakni *intimacy* (keintiman) yang mengacu pada perasaan kedekatan, *passion* (gairah) dimana mendorong pada perasaan romansa, ketertarikan fisik kesempurnaan seksual dan fenomena terkair dalam hubungan cinta dan *commitment* (komitmen) dimana mengacu pada, dalam jangka pendek, keputusan bahwa seseorang mencintai orang

¹⁹ Neurofisiologi adalah proses ilmu [fisiologi](#), yang mempelajari studi fungsi [sistem saraf](#). Ilmu ini berkaitan erat dengan [neurobiologi](#), [psikologi](#), [neurologi](#), neurofisiologi klinik, [elektrofisiologi](#), [etologi](#), kegiatan saraf tinggi, neuroanatomi, [ilmu kognitif](#), dan ilmu otak lainnya. http://p2k.unkris.ac.id/cn3/3065-2962/Neurofisiologi_91033_p2k-unkris.html, akses 01/06/2022)

²⁰ Elisabeth Young-Bruehl, "Where Do We Fall When We Fall in Love?", *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society*, Volume 8, Number 2, Fall 2003, p. 279

²¹ Steinberg, R. J. "A Triangular Theory of Love". In *Psychological Review* (Vol. 93, Issue 2), p.1986

lain, dan dalam jangka panjang, komitmen untuk mempertahankan cinta itu.

Meskipun telah disinggung sebelumnya tentang cara orang-orang dapat saling mencintai, namun terdapat temuan lapangan tentang misteri dari cinta romantis antara manusia yang tidak sesuai dengan teori yang ada. Seperti misalnya sebuah misteri cinta romatis yang timbul akibat praktik ilmu pelet yang dilakukan oleh pria 68 tahun asal kampung dukuh dapin di Lebak, Banten. Dihimpun dari merdeka.com bahwa seorang dukun pelet mengaku telah melakukan praktik pelet kepada istri dan 39 mantan istri yang lain. Lebih lanjut beliau menyatakan bahwa istri dan ke-39 mantan istrinya mau menikah dengannya setelah melakukan praktik ilmu pelet yang telah ia lakukan. Hal ini tentunya bertentangan dengan teori segitiga cinta dimana Abah Kamad mampu membuat seseorang mencintainya tanpa ada proses keintiman, passion maupun commitment alamiah.

Berdasarkan uraian di atas kami tertarik untuk melakukan penelitian ini, dimana akan diketahui bagaimana praktik ilmu pelet dikalangan santri yang ada di Banten serta akan diketahui seberapa besar pengaruh ilmu pelet

mahabbah dan semar mesem terhadap hubungan asmara para santri.

B. Rumusan Masalah

Melihat latar belakang masalah diatas maka dalam penelitian dapat dirumuskan permasalahan, sebagai berikut:

1. Apa sajakah media yang digunakan santri untuk melakukan praktik pelet lawan jenis?
2. Seberapa besar minat santri untuk berhubungan cinta asmara dengan lawan jenisnya?
3. Adakah korelasi antara ilmu pelet semar mesem terhadap keberhasilan jalinan hubungan asmara?

C. Tujuan Penelitian

Sesuai dengan rumusan masalah, maka tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui:

1. Apa sajakah media yang digunakan santri untukmemelet lawan jenis?
2. Seberapa besar minat santri untuk berhubungan cinta asmara dengan lawan jenisnya?

3. Adakah korelasi antara ilmu pelet semar mesem terhadap keberhasilan jalinan hubungan asmara?

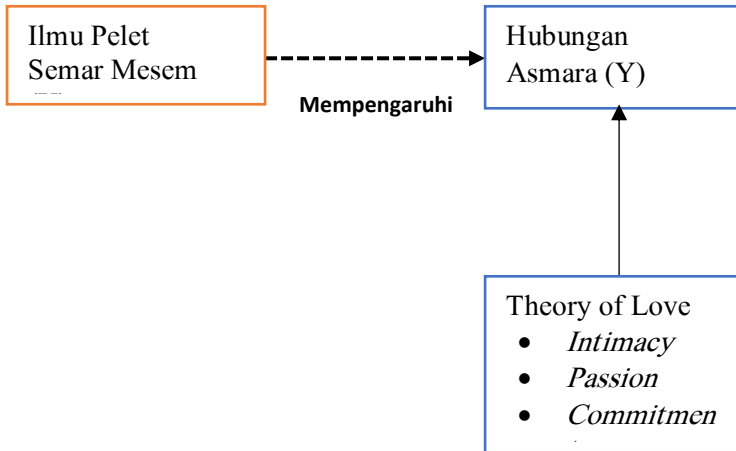
D. Manfaat penelitian

1. Secara teoritis, hasil penelitian diharapkan mampu menjadi referensi atau masukan bagi perkembangan kajian atau khazanah keilmuan
2. Secara praktis, penelitian ini diharapkan menjadi wawasan masyarakat Indonesia umumnya, dan untuik para santri, mahasiswa, dan dosen khususnya dalam memeahami kajian psikologis santri.

E. Metode Penelitian

Penelitian yang akan kami lakukan adalah penelitian deskriptif dengan metode survei dimana kami akan melakukan pengumpulan data menggunakan kuesioner yang berisikan instrument pertanyaan dan dokumentasi kepada praktik ilmu pelet para santri di Banten. Sampel penelitian ini sebanyak 30 santri yang tersebar di seluruh Banten. Setelah hasil kuesioner terkumpul, kami akan melakukan Uji validitas instrument, reabilitas kuesioner, uji korelasi dan uji regresi sederhana akan dilakukan dengan program *IBM SPSS v26*

F. Kerangka Berpikir Penelitian



G. Hipotesis Penelitian

Hipotesis adalah jawaban sementara dari peneliti terhadap pertanyaan penelitian³². Hipotesis dalam penelitian ini yaitu:

H_0 : Tidak ada pengaruh antara semar mesem (variabel X) dengan keberhasilan jalinan hubungan asmara

H_a : Ada pengaruh antara semar mesem (variabel X) dengan keberhasilan jalinan hubungan asmara

H. Organisasi Penelitian

Untuk mendapatkan pembahasan yang sistimatis, penulisan penelitian ini terdiri dari lima bab. Setelah *bab pertama* yaitu pendahuluan yang berisikan keseluruhan strategi penelitian. Kemudian dilanjutkan dengan *bab kedua*, yaitu berisi gambaran tentang Banten, perkembangan pesantren, kiyai dan santri sebagai symbol agama.

Bab *ketiga*, berisi deskripsi tentang pengetahuan tentang magic, system belief dan makna semesta

Bab *keempat*, jatuh cinta, mantra, semesta dalam hubungan Asmara. Bab *Kelima* penutup dan kesimpulan.

BAB II

PESANTREN, KİYAI, DAN SANTRI DI BANTEN

A. Sejarah Banten

Banten dikenal sebagai kesultanan yang dibangun oleh seorang putera wali, yaitu Sultan Maulana Hasanuddin putera dari Syarif Hidayatullah. Dalam sejarahnya, Banten tidak terlepas dengan kehidupan tradisi Islam. Banten juga dikenal dengan pertumbuhan Pondok pesantren Salafiyah dan modern yang pesat. Pesantren dipimpin oleh kiai yang mengajarkan agama terhadap santri, sehingga kiai dan santri di Banten merupakan figur-figur keagamaan yang sangat dihormati.

Setelah Banten menjadi provinsi, banyak para aktivis intelektual yang menginginkan adanya kajian-kajian yang lebih banyak lagi dan mendalam tentang Banten. Tentunya Provinsi Banten menginginkan pengungkapan-pengungkapan identitas yang lebih, tentang kebantenan. Identifikasi dan identitas kebantenan kini menemukan momentumnya dengan derasny arus globalisasi yang telah mengganggu nilai-nilai tradisi lokal bahkan merubah aspek-aspek struktur

sosial kehidupan masyarakat yang paling dalam.²² Namun demikian, Banten mampu memberi cara pandang (*world view*) terhadap struktur kultur sosial dalam status perubahannya yang selalu terbuka. Maka tak mengherankan ketika Cluade Guillot²³ mengungkapkan bahwa pada awal berdirinya kesultanan Banten, masyarakat setempat telah mengalami transformasi yang sangat besar dari daerah yang tertutup menjadi daerah yang terbuka, dari yang bersifat lokal menjadi global.

Dalam sejarahnya, perjuangan masyarakat Banten untuk menjadi provinsi telah mengalami dua kali kegagalan, yaitu pada tahun 1963 dan 1970.²⁴ Sejak tahun 2000 baru terlepas dari provinsi Jawa Barat dan menjadi provinsi ke-33 dengan Kota Serang sebagai ibukotanya.

²²M.A. Tihami, “Kiai dan Jawara dalam Kebudayaan Banten” dalam Kata Pengantar, *Tasbih dan Golok Kedudukan, Peran, dan Jaringan Kiai dan Jawara di Banten* (Serang : Humas Setda Prov. Banten, 2007), xi.

²³Cluade Guillot, *The Sultanate of Banten* (Jakarta: Gramedia, 1990), p. 20.

²⁴Moh, Hudaeri, Sholahuddin dan Atu Karomah, “Tasbih dan Golok Studi tentang Kedudukan, Peran dan Jaringan Kiai dan Jawara di Banten” (*Laporan Penelitian Kompetitif Depag RI*, 2002 STAIN SMH Banten), 25.

Wilayah Banten terletak di ujung barat pulau Jawa, tepatnya pada posisi 105°6'-106°46' BT dan 5°46'-7°1' LS. Wilayah ini diapit oleh laut Jawa di Utara, Selat Sunda di sisi Barat dan Samudera Hindia di sisi Selatannya. Daratannya berbatasan dengan DKI Jakarta dan Jawa Barat. Secara topografis, Banten dibagi menjadi dua bagian besar. Daerah Selatan merupakan daerah perbukitan, mulai dari Gunung Honje hingga pegunungan Halimun. Daerah Utara hampir merupakan dataran rendah. Di antara keduanya terdapat gunung berapi yaitu Gunung Pulosari, Gunung Asepun dan Gunung Karang. Luas wilayah Banten, mencapai 874.000 ha yang terdiri dari empat kabupaten yaitu Kabupaten Pandeglang, Kabupaten Serang, Kabupaten Lebak, Kabupaten Tangerang serta empat kotamadya yaitu Kota Cilegon, Kota Serang, Kota Tangerang, dan Kota Tangerang Selatan.²⁵

Banten memiliki kontur tanah seperti, gunung-gunung yang cukup tinggi, seperti gunung Karang (1.078), gunung Pulosari (1.346 m) dan gunung Asepun (1.178 m).

²⁵Helmy Faizi Bahrul Ulumi, *Filosofi Magi* (Serang: FUDPress, 2009).

Ketiga gunung tersebut, berada di Kabupaten Pandeglang, dan sampai kini memiliki makna tersendiri bagi masyarakat Pandeglang, bahkan bagi sebagian masyarakat Banten. Ketiganya dianggap sebagai gunung *keramat*. Sebab Pucuk Umun, ratu pandita kerajaan “Hindu” yang terakhir dari kerajaan Banten Girang, dan Sultan Maulana Hasanuddin, raja pertama kesultanan Banten, pernah melakukan tapa untuk beberapa waktu di ketiga gunung tersebut dan di pulau Panaitan, Ujung Kulon.²⁶

Kata Banten bermakna sama dengan kata Bali yang berarti *sesajen*. Barangkali Banten diartikan sebagai sesajen karena dulu Banten sebelum menjadi kerajaan Islam, merupakan kerajaan Hindu.²⁷ Kata Banten juga diartikan *wahanten* atau sungai, ada juga dalam tradisi masyarakat menyebutkan bahwa arti Banten adalah “katiban inten”. Ada juga yang mengartikan dengan nama tempat sebuah prosesi,

²⁶Hoessein Djajadiningrat, *Tinjauan Kritis tentang Sajarah Banten*, (Jakarta: Djambatan, 1983), p. 34.

²⁷ Sholahuddin Al Ayubi, “Magi di Lingkungan Pesantren” (Serang: FUDPress, 2012)

namun kata yang asli adalah “Antam”²⁸ Nina H. Lubis, yang dikutip Helmy²⁹ menyebutkan bahwa asal usul daerah Banten dikaitkan dengan dua kata, yaitu *Pertama, wahanten*, nama kota lama (Wahanten atau Banten Girang) yang terletak agak ke pedalaman, dan *Kedua, bantahan*³⁰ yang berarti suka membantah dan memberontak. Hal ini dikaitkan dengan sejarah daerah ini sejak akhir abad ke-17 yang selalu melawan dan memberontak terhadap penjajah. Apalagi hal ini dikaitkan dengan *Pemberontakan Petani Banten 1888*, Sartono Kartodirdjo menyebut Banten sebagai daerah yang paling rusuh di pulau Jawa.

Dalam sumber Cina yang berjudul *Shung Ping Hsiang Sung* (1430), nama Banten tercantum sebagai salah

²⁸Halwany Michrob, *A Hypothetical Reconstruction of The Islamic City of Banten Indonesia* (Tesis, University Pennsylvia Library, 1987), p. 50.

²⁹Helmy Faizi Bahrul Ulumi, *Filosofi Mag*, p. 81.

³⁰Menurut Tubagus Nadjib, asal mula Banten berasal *Bantahan*, diragukan karena istilah ini yang menggulirkan pertama kali kata *Bantahan* adalah Residen Priangan, yang bertugas di Banten, karena kata ini agak negatif, dan tidak memiliki makna, walau Kartono mengasosiasikan dengan Pemberontak Petani di Banten pada tahun 1888, hal ini karena Banten dan wilayah Nusantara lainnya sedang kemelut dengan kolonial Belanda. (Sholahuddin Al Ayubi, “Magi di Lingkungan Pesantren” (Serang: FUDPress, 2012)

satu rute pelayaran; Tanjung Sekong-Gresik-Jaratan; Banten-Timor; Banten-Demak; Banten-Banjarmasin; Kreung (Aceh)-Barus-Pariaman-Banten. Rute ini dibuat oleh Mao 'K'un pada sekitar tahun 1421. Dalam buku *Ying-Yai-Sheng-Lan* (1433) Banten disebut Shunt'a (Sunda). Tome Pires, seorang Portugis ketika datang pada tahun 1512 sudah menyebut nama Banten dalam laporannya, walaupun ia menyebutnya "Bautan". Dalam sumber-sumber lokal, nama Banten sudah disebut dalam naskah *Carita Parahiyangan*, yakni wahanten girang. Dalam *Tombo Tulang Bawang* dan *Primbon Bayah*, serta berita Cina, hingga abad ke-13 orang menyebut daerah Banten dengan nama Medanggili.³¹

Pada abad 15 Banten sudah menjadi kerajaan Hindu, kerajaan ini terletak di Banten Girang yang letaknya dekat dengan Sungai Cibanten. Banten Girang atau nama lain Sunda Girang, memiliki arti "hulu" atau "ulu".³² Keberadaan

³¹Helmy Faizi Bahrul Ulumi, *Filosofi Magi*, 81-82.

³²Halwany Michrob, *A Hypothetical Reconstruction of The Islamic City of Banten Indonesia*, 65. lihat pula Cluade Guillot, *The Sultanate of Banten*, 12. Namun demikian, kerajaan Banten Girang yang beridiri sejak abad X, tidak diketahui siapa raja yang memerintah di sana. Kerajaan yang menganut agama Hindu-Budha itu cukup besar di pulau Jawa, dengan keraton yang megah yang dikelilingi parit alam berupa sungai Cibanten dan perbentengan yang kokoh yang terbuat dari

Kerajaan Banten Girang sebagai pusat kekuasaan yang berlangsung selama 4 (empat) abad lamanya, sedikit sekali informasi mengenainya. Namun demikian bukti arkeologis membuktikan bahwa Banten Girang memiliki bukti-bukti yang nyata seperti jarum perunggu, yang menandakan bahwa pada waktu itu masyarakat Banten Girang sudah mengenal jahit-menjahit, atau keterampilan mem-buat pakaian, dan mereka juga telah membuat lampu dari gerabah, yang membuktikan bahwa masyarakat Banten Girang telah mengenal lampu sentir.³³

Melihat bukti arkeologis pada kerajaan Banten Girang bahwa penduduknya telah menjalin hubungan dengan bangsa asing, khususnya India, Cina, dan bangsa Asia Tenggara. Hubungannya dipastikan timbal balik, apakah itu

gundukan tanah. (Lukman Hakim, *Banten dalam Catatan Jurnalistik* (Serang : Banten Heritage, 2006), 76.

³³Khatib Mansur, *Perjuangan Rakyat Banten Menuju provinsi Catatan kesaksian Seorang Wartawan* (Jakarta: Antara Pustaka Utama, 2001), 15.

bangsa asing yang berkunjung ke Banten, atau sebaliknya orang Banten yang berkunjung ke negeri orang asing.³⁴

Hubungan pra-sejarah ini menunjukkan bukti hubungan itu telah lama sebelum penduduk Banten mengenal agama Hindu-Budha.³⁵ Sebelumnya masyarakat Banten telah mengenal kepercayaan sebelum agama Hindu datang ke Banten. Helmy FB Ulumi menuturkan bahwa masyarakat Banten telah memiliki kepercayaan tersendiri seperti yang dianut oleh masyarakat Baduy yang tidak terkait dengan agama Hindu, di masyarakat Baduy tidak mengenal adanya ajaran agama Hindu atau tempat ibadah, namun masyarakat Baduy sendiri mengisilahkan nama Tuhan dengan bahasa istilah Hindu seperti Batara Nunggal, dalam pelaksanaan ibadahnya.³⁶

Pola hubungan Banten dengan bangsa asing tidak hanya sebatas pada hubungan ekonomi saja, namun

³⁴Khatib Mansur, *Perjuangan Rakyat Banten Menuju Provinsi Catatan kesaksian Seorang Wartawan*, p. 11.

³⁵Khatib Mansur, *Perjuangan Rakyat Banten Menuju Provinsi Catatan kesaksian Seorang Wartawan*, p. 11.

³⁶Sholahuddin Al Ayubi, "Magi di Lingkungan Pesantren" (Serang: FUDPress, 2012)

hubungan lintas agama dan kepercayaan sudah terjalin lamanya. Hubungan masyarakat asing ini terutama India membawa pengaruh yang signifikan. Agama orang asing dengan masyarakat lokal Banten memiliki kesamaan dan “nafas” yang sama, sehingga praktek meyebarakan agama tidak terjadi friksi dan konflik sosial yang besar.³⁷

Pada Abad ke-14 M berdiri kerajaan Sunda yaitu Pajajaran dengan Bogor sebagai ibukotanya.³⁸ Kerajaan Pajajaran terletak dekat dengan sungai Cisadane dan Ciliwung.³⁹ Maka tidak heran terdapat pula beberapa pelabuhan dari sungai-sungai ini, seperti pelabuhan Sunda Kalapa, dan Banten. Namun demikian menurut Tome Pires menambahkan dalam catatan yang terkenalnya, yaitu *Suma Oriental*,⁴⁰ bahwa di Jawa Barat bagian Banten memiliki enam pelabuhan, seperti : Bautan (Banten), Pomdan

³⁷Khatib Mansur, *Perjuangan Rakyat Banten Menuju provinsi Catatan kesaksian Seorang Wartawan*, p, 12.

³⁸Cluade Guillot, *The Sultanate of Banten* (Jakarta: Gramedia, 1990), p, 11.

³⁹Halwany Michrob, *A Hypothetical Reconstruction of The Islamic City of Banten Indonesia*, p, 65.

⁴⁰Azyumardi Azra, *Islam in The Indonesian World an Account of Institusional Formation* (Bandung: Mizan, 1996), p, 50.

(Pontang), Chegujde (merujuk pada sungai Cisadane), Tamgara (Tangerang) Calapa (Sunda Kelapa : Jakarta), Chemano (Cimanuk, Subang).⁴¹ Maka tidak heran banyak pelabuhan, masyarakat Banten Girang telah melakukan hubungan dagang, sosil, budaya, dan bahkan sampai pada penyebaran agama merupakan yang tidak terelakan. Karena kerajaan Banten Girang merupakan kerajaan yang makmur yang menghasil lada yang banyak diburu oleh para pedagang asing. Jadi tidak heran transportasi yang dilakukan para pedagang asing menggunakan kapal-kapal yang meyisiri sungai Cibanten dan pelabuhan-pelabuhan yang ada.⁴²

Kesultanan Banten, yang dibentuk atas perintah Syarif Hidayatullah atau Sunan Gunung Jati, yang berkedudukan di Cirebon, semula dapat dikatakan kerajaan Islam Demak di bawah kekuasaan Sultan Trenggana (1521-1546). Dalam pembentukan kesultanan ini, hanya bersifat strategis, yang belakangan terbukti upaya untuk

⁴¹Khatib Mansur, *Perjuangan Rakyat Banten Menuju Provinsi Catatan Kesaksian Seorang Wartawan*, p, 12.

⁴²Lihat Lukman Hakim, *Banten dalam Perjalanan Jurnalistik* (Pandeglang : Banten Heritage, 2006), p, 76.

mempertahankan diri dari kekuasaan asing atas sebagian wilayah Nusantara, terutama penguasaan wilayah pelabuhan sebagai pintu masuk.⁴³ Sebelumnya Syarif Hidayatullah menaklukan kerajaan Banten Girang, dan sempat menjalankan pemerintahan di Banten Girang, baru setelah diserahkan tampuk pemerintahannya ke anaknya Sultan Hasanuddin, kerjaan Islam Banten pusat pemerintahannya pindah ke Banten Lama (lor). Dari sudut politik dan ekonomi, pemindahan ini seamata-mata untuk memudahkan hubungan antara pesisir utara Jawa, dengan Sumatera yaitu Selat Sunda dan Selat Malaka, dan menghadapi bangsa asing yang sudah mulai merebut kekuasaan, terutama di Malaka yang sudah dikuasai oleh Portugis.⁴⁴

Sisi lain para pedagang muslim, yang enggan berhubungan dengan Portugis, mencari pelabuhan lain yang dikuasai Islam. Para pedagang muslim itu mengalihkan jalur perdagangannya ke Bandar Banten sehingga pelabuhan ini menjadi pelabuhan internasional yang banyak dikunjungi

⁴³Khatib Mansur, *Perjuangan Rakyat Banten Menuju Provinsi Catatan Kesaksian Seorang Wartawan*, p, 17.

⁴⁴Lukman Hakim, *Banten dalam Perjalanan Jurnalistik*, p, 77

kapal-kapal dagang, dari Arab, Persia, Gujarat, Birma, Cina, Perancis, Inggris, dan Belanda. Para pedagang dan barang-barang yang dari luar negeri dapat ditemukan dan diperoleh di Banten, selain para pedagang luar negeri juga terdapat para pedagang nusantara.⁴⁵

Semenjak pemerintah kolonial Belanda menaklukan kesultanan Banten, perlawanan dan pemberontakan rakyatnya terhadap pemerintah kolonial dan aparatnya tidak pernah berhenti. Pemerintah kolonial memandang bahwa Banten merupakan daerah yang paling rusuh di Jawa. Karena itu, masyarakat Banten sejak dahulu dikenal sebagai orang yang sangat fanatik dalam hal agama, bersifat agresif dan bersemangat memberontak.⁴⁶

Penduduk Banten sebagian besar keturunan orang Jawa dan Cirebon yang dalam perjalanan waktu berbaur dengan orang-orang Sunda, Bugis, Melayu dan Lampung. Perbauran yang begitu dalam menyebabkan penduduk

⁴⁵Lukman Hakim, *Banten dalam Perjalanan Jurnalistik*, p, 79

⁴⁶Moh. Hudaeri, et. all, *Tasbih dan Golok Kedudukan dan Peran dan Jaringan Kiai dan Jawara di Banten* (Serang : Humas Prov. Banten, 2007), dan lihat pula Sartono Kartodirdjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888*, (Jakarta: Pusataka Jaya, 1984), p, 15.

Banten memiliki perbedaan-perbedaan dalam hal bahasa dan adat istiadat dengan masyarakat asalnya. Begitu pula dalam hal penampilan fisik dan watak, orang Banten menunjukkan perbedaan yang nyata dengan orang Sunda dan orang Jawa Tengah dan Jawa Timur.

Daerah yang pernah menjadi pusat kerajaan Islam dan penduduknya yang terkenal sangat taat terhadap agama seperti daerah Banten sudah sewajarnya seorang kiai menempati kedudukan yang penting dalam masyarakat. Kiai, yang merupakan gelar ulama dari kelompok Islam tradisional, tidak hanya dipandang sebagai tokoh agama tetapi juga seorang pemimpin masyarakat. Kekuasaannya sering kali melebihi kekuasaan pemimpin formal, terutama di pedesaan. Bahkan, pengangkatan pemimpin formal di suatu desa ditentukan oleh pemuka-pemuka agama di daerah yang bersangkutan.⁴⁷ Azyumardi Azra⁴⁸ menambahkan bahwa munculnya kerajaan Islam Banten tidak terlepas

⁴⁷Zamakhshari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*, (Jakarta : LP3ES, Jakarta, 1985), p, 25.

⁴⁸Azyumardi Azra, *Islam Reformis Dinamika Intelektual dan Gerakan* (Jakarta: Rajawala Press, 1999), p, 242.

dengan peran ulama. Ulama memiliki peranan instrumental dalam pembentukan masyarakat muslim Banten yang sangat khas dibandingkan dengan masyarakat muslim lainnya di Jawa. Karakter masyarakat Banten tidak kooperatif terhadap kaum penjajah Belanda yang kafir. Menurut Taufik Abdullah, yang dikutip Mufti Ali⁴⁹ bahwa kehadiran Belanda di Banten merupakan “Racun Kebudayaan” yang harus segera dienyahkan sebelum akibat fatal.

Peran ulama dalam pendirian kesultanan Banten, pada abad 16, mampu menaklukan dan memisahkan diri dari kerajaan Hindu Pakuan. Walaupun peran ulama yang dominan dalam pendirian kerajaan, namun pada abad 16 masyarakat Banten masih banyak yang belum memeluk agama Islam. Sunan Gunung Djati, seorang ulama yang mampu memapankan Banten ke sebuah tatanan politik Islam.⁵⁰ Pada tahun 1630-an Abu al-Mufakir Mahmud, raja Banten keempat mengirim utusan ke Mekkah untuk

⁴⁹Mufti Ali, *Misionarisme di Banten* (Serang : Lab. Bantenologi IAIN SMH Banten, 2009), p, 154-155.

⁵⁰Azyumardi Azra, *Islam Reformis Dinamika Intelektual dan Gerakan*, p, 244.

meminta pengakuan sebagai Sultan serta meminta ahli fiqh untuk memberikan pengajaran agama di Banten, khususnya untuk meminta penjelasan berbagai kitab agama.⁵¹ Kemudian usaha ini dilanjutkan dengan Sultan Ageng Tirtayasa untuk menjalin hubungan diplomatik dengan para penguasa muslim lainnya, terutama dengan Syarif Mekkah, dan hubungan diplomatik ini terjadi hingga anak Benua India. Sultan Ageng Tirtayasa juga mengutus anaknya, Pangeran ‘Abd al-Qohar dalam sebuah misi diplomatik ke Istanbul bersamaan dengan perjalanan ibadah haji. Pangeran ini tidak hanya menjalin hubungan diplomatik dan ibadah haji saja, sang pangeran juga berkesempatan menuntut ilmu dengan para ulama di Mekkah. Maka tidak heran Banten dikenal sebagai pusat pengembangan pengetahuan dan keilmuan Islam yang dapat diperhitungkan di Nusantara.⁵²

Pada tahun 1850-1900, kondisi sosial dan keagamaan selalu diawasi oleh kolonial Belanda, namun ada peran-peran

⁵¹Martin van Bruinesen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan 1995), p, 22.

⁵²Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII Akar Pembaharuan Islam Indonesia* (Jakarta: Prenada Media, 2007), p, 274.

yang masih digunakan oleh Belanda juga, seperti *Kiai Pekih* sebagai pejabat agama tertinggi di Keresidenan Banten, yang juga dikenal sebagai penghulu besar.⁵³ Selain itu tokoh lain yang berperan aktif dalam kegiatan keagamaan, adalah *haji*, *santri*, dan *santana*. *Haji*⁵⁴ dapat didefinisikan dengan orang melaksanakan ibadah haji ke Mekkah. *Santri*, adalah orang yang mempelajari Al-Qur'an dan mengikuti kegiatan pengajaran agama dan spiritual, dimana tempatnya adalah pesantren. *Santana*, dipahami sebagai anak keturunan Sultan yang direkrut sebagai *pangreh praja* (birokrat), karena wanprestasi, mereka dipecat kemudian ia mengabdikan diri pada kegiatan keagamaan.⁵⁵ Ketiga kelompok ini, selalu diawasi oleh kolonial Belanda dalam pelaksanaan kegiatan agamanya. Pengajaran ajaran Islam sebenarnya dilakukan di dalam Istana, dan para ulama seperti syekh Al Maqassari

⁵³Mufti Ali, *Misionarisme di Banten*, p. 13.

⁵⁴Kaum Haji, menurut Sartono, yang dikutip Mufti Ali, terbagi tiga bagian, *pertama*, mereka yang melaksanakan haji atas kemauan mereka sendiri, *kedua*, mereka yang melaksanakan haji dengan maksud untuk belajar mempelajari dan memperdalam teologi Islam, *Ketiga*, mereka yang menunaikan haji untuk bertaubat dan menghapuskan citra jelek mereka.

⁵⁵Mufti Ali, *Misionarisme di Banten*, p. 29-30.

mengajarkan agama Islam dilakukan di dalam Isntana, hingga akhirnya al Maqasaari diambil menentu oleh Sultan Ageng Tirtayasa.⁵⁶

Banten tidak terlepas dengan peran ulama tidak hanya membangun kesultanan namun peran ulama dalam tradisi transmisi keilmuan Islam pada masa kesultanan Banten sudah banyak dilakukan oleh para santri dan anak-anak sultan. Dan heroisme kebangsaan dan intelektualisme keagamaan merupakan dua hal yang tidak terpisahkan dari kehidupan kaum kiayi dan santri, sehingga Banten menjadi pusat intelektual Islam, melalui lembaga peasantren, baik salafiyah maupun modern.

B. Perkembangan Pesantren Salafiyah

Tidak dipungkiri lagi lembaga pendidikan tertua di Indonesia adalah lembaga pendidikan pesantren, dan banyak para sarjana,⁵⁷ yang memberi perhatiannya kepada lembaga

⁵⁶Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII Akar Pembaharuan Islam Indonesia*, p, 273.

⁵⁷Para sarjana dimaksud, adalah Th. G. Th. Pigeaud dalam bukunya *Java in Fourteenth Century*. Zamakhsari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Kiai*. Martin van Bruinessen,

pesantren ini. Namun demikian para pemerhati lembaga ini berpendapat bahwa pesantren memiliki keterkaitan dengan model pendidikan agama Hindu dan Budha, dan biasanya juga lembaga pesantren terletak dipegunungan jauh dari pusat keramaian. Bahkan Nurcholish Madjid menganalisa bahwa pesantren terletak di kampung-kampung, dan pesantren sebagai lembaga pendidikan yang diislamkan dari model lembaga pendidikan pada jaman Hindu dan Budha, dan dilanjutkan model pendidikan ini oleh Islam.⁵⁸ Dengan demikian bahwa pesantren memiliki hubungan historis dengan lembaga pendidikan pra-Islam yang sudah ada sejak masa kekuasaan Hindu Budha. Artinya sebelum Islam masuk di Indonesia pola pendidikan dan pengajaran seperti pesantren inilah yang digunakan oleh agama Hindu.

Bruinessen berbeda pendapat bahwa pesantren ditransfer dari lembaga pendidikan pra-Islam. Ia meragukan lembaga *mandala* dan *asrama* merupakan tempat belajar

Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat. Nurcholish Madjid, dengan bukunya berjudul *Bilik-bilik Pesantren; Sebuah Potret perjalanan*.

⁵⁸Hanun Asraha, at.all., *Pesantren di Jawa; Asal-usul, dan Perkembangan* (Jakarta: Depag RI dan INCIS, 2002). p. 2-3. lihat pula Amin Haedari, *Panorama Pesantren dalam Cakrawala Modern* (Jakarta: Diva Pustaka, 2004), p. 34. Lihat pula Scott Allen Buresh, "Pesantren-Based Development: Islam, Education, and Economic Depelooment in Indonesia" (*Desertasi*, University of Virginia, 2002), p. 60.

yang pola pengajarannya tekstual seperti pesantren. Menurutya pesantren lebih mirip dengan lembaga pendidikan yang terdapat di Timur Tengah, yaitu al-Azhar dengan *riwaq*-nya merupakan salah satu model pesantren yang didirikan pada akhir abad 18 atau pada awal abad 19.⁵⁹

Para sarjana baik barat maupun Indonesia, memberi catatan penting pada akhir abad 19 tentang lembaga pendidikan Islam, namun hampir keseluruhannya catatan tersebut tidak lengkap mengenai pendidikan itu sendiri, sehingga bentuk pendidikan pesantren tidak menjadi penting bagi Inspeksi Pendidikan, karena dianggap keadaan dan perkembangan statistik pendidikan pesantren tidak lengkap, maka pada tahun 1927, pesantren tidak dimasukkan dalam laporan pemerintah. Berbeda dengan lembaga pendidikan yang dibangun oleh zending, karena metode dan pembelajaran yang lebih dekat dengan pemerintahan dibandingkan dengan sistim pendidikan Islam, maka pendidikan zending masuk dalam sistim pendidikan

⁵⁹Hanun Asraha, et.all., *Pesantren di Jawa; Asal-usul, dan Perkembangan*, p. 22.

pemerintah.⁶⁰ Dan inilah merupakan akar asal-usul dikotomi sistim pendidikan di Indonesia, yang memunculkan pendidikan umum dan pendidikan agama.

Menurut Bruinessen,⁶¹ pesantren belum muncul pada masa awal penyebaran Islam. Pada abad ke-16 dan 17 yang ada adalah guru mengajarkan agama Islam di Masjid atau istana dan ahli tasawuf atau magi yang berpusat di tempat pertapaan atau di dekat makam keramat. Lembaga yang layak disebut pesantren belum berdiri pada abad ke-18. Sama halnya yang diungkapkan Bruinessen, Steenbrink,⁶² mengungkapkan bahwa lembaga pendidikan Islam di Indonesia, mula-mula di laksanakan bertempat di langgar (musholla), atau surau, rumah guru dan bahkan dilaksanakan di dalam rumah orang tua murid, terutama kalau orang tua

⁶⁰Karel A. Steenbrink, *Pesantren Madrasah Sekolah; Pendidikan Islam dalam Kaum Modern* (Jakarta: LP3ES, 1994), 7-9. C. Snouck Hurgronje menulis lengkap tentang pesantren dengan data-data dan statistik di mulai dari Jawa Barat, Jawa Tengah, dan Aceh serta Minangkabau, namun demikian laporan-laporan ini hanya sebatas catatan, dan malahan yang lebih mirisnya bahwa lembaga pendidikan pesantren dianggap lembaga pendidikan yang aneh.

⁶¹Hanun Asraha, et.all., *Pesantren di Jawa; Asal-usul, dan Perkembangan*, p. 22.

⁶²Karel A. Steenbrink, *Pesantren Madrasah Sekolah; Pendidikan Islam dalam Kaum Modern*, p. 10.

murid mempunyai kedudukan penting (seperti di Istana). Lembaga pendidikan ini mengajarkan pada kitab suci Al-Qur'an terutama *juz amma*, fiqh yang mengajarkan tata cara wudu, sholat dan beberapa do'a. Berbeda dengan Ronald Alan Lukens Bull,⁶³ *the pesantren world in Java is nearly as old as Islam in Java itself. Both in print, and in oral tradition, pesantren are closely tied to the Wali Songo (the nine saints who brought Islam to Java). The first, if not the most famous, of the Wali Songo, Sunan Maulana Malik Ibrahim is said to have established the first pesantren in Java in 1399 C.E. in order to train muballigh (preachers) to further spread Islam in Java.* Berdirinya pesantren seiring Islam datang di Jawa (Indonesia) dan pesantren pertama yang berdiri adalah pesantren Sunan Maulana Malik Ibrahim.

Apa yang diungkapkan Bruinessen, bahwa lembaga pendidikan Islam hanya membaca kitab suci Al-Qur'an, Hadith, dan kitab-kitab lainnya, menurut Ronald Alan, bahwa metode demikian, sebenarnya sudah dilakukan oleh para Wali Songo, yang mengajarkan agama Islam bertempat

⁶³Ronald Alan Lukens Bull, *A Peacefull Jihad: Javanese Islamic Education and Religious Identity Contruction*, p. 60.

di masjid, sedangkan mengajarkan seni dan budaya khususnya budaya *selametan*, dan wayang merupakan media pengajaran dan dalam media ini disisipkanlah atau cerita kisah wayang diganti dengan cerita Islam.⁶⁴ Bentuk pertama pembelajaran agama Islam adalah di masjid karena tidak ada tempat lainnya, dengan demikian pesantren pertama kali dibangun bertempat di musholla atau masjid. Steenbrink,⁶⁵ menjelaskan lebih lanjut bahwa pesantren muncul diperkirakan pada abad 17, dan 16 dan bahkan 15, dan bahwa pesantren berasal dari Hindu tidak memiliki data yang kuat. Asal-usul pendidikan individual yang dipergunakan dalam pesantren serta pendidikan yang dimulai dengan pelajaran bahasa Arab, ternyata dapat diketemukan di Baghdad ketika menjadi pusat dan ibu kota wilayah Islam.

Meskipun ada titik persamaan bahwa pesantren merupakan budaya dari Hindu Budha, atau Timur Tengah, namun demikian menurut penulis karena memiliki kontak

⁶⁴Lihat Ronald Alan Lukens Bull, "A Peacefull Jihad: Javanese Islamic Education and Religious Identity Construction", p. 61.

⁶⁵Karel A. Steenbrink, *Pesantren Madrasah Sekolah; Pendidikan Islam dalam Kaum Modern*, p. 22.

budaya antara masyarakat Jawa dan Timur Tengah, seperti kontak perdagangan, dengan orang-orang sufi berasal dari Timur Tengah, sehingga terbentuklah sistim-sistim pendidikan yang dilakukan oleh para pedagang ini, yang mengajarkan agama Islam, yang dimulai dengan membangun masjid, atau musholla, serta membangun komunitas kecil untuk belajar agama Islam.

Bagaimana asal-sual lembaga pendidikan pesantren di Banten?, jawabannya tidak jauh berbeda, pada umumnya sama dengan di daerah lainnya. Menurut Azra, Banten sebagai pusat intelektualisme, keilmuan dan pendidikan Islam. Pada tahun 1596, Belanda datang untuk menjajah Banten, ketika itu mereka melihat para murid-murid yang menuntut ilmu di Banten “mempunyai guru-guru yang datang dari Mekkah”. Dalam pelaksanaan menuntut ilmu masyarakat Banten tentu dilaksanakan di Istana, masjid-masjid di berbagai wilayah kesultanan Banten. Pendidikan

Islam ini berlangsung sejak abad 16 sampai kemunculan lembaga pesantren-pesantren sejak paruh kedua abad 19.⁶⁶

Menurut Bruinessen,⁶⁷ mengungkapkan, bahwa pesantren tertua yang berada di Banten adalah Pesantren Karang, yang letaknya berada di sekitar Gunung Karang,⁶⁸ sebelah Barat Pandeglang. Pembelajaran di pesantren Karang, ini, tercermin dalam pemaparan Bruinessen berikut ini :

Ada seorang pertapa Danadarma, mengaku telah belajar tiga tahun di Karang di bawah bimbingan “Seh Kadir Jalena”, yang mungkin maksudnya dia belajar ilmu atau *ngelmu* yang dikaitkan dengan sufi besar ‘Abd Al-Qadir Al-Jailani. Kemudian dalam catatan kaki, Bruinessen, mengungkapkan juga, bahwa taradisi rakyat Cirebon masih tetap mengisahkan bahwa sang wali sendiri datang ke Jawa dan berperan dalam pengislaman Cirebon; salah satu kuburan di Gunung Jati malahan ditunjuk sementara kelangan sebagai makamnya, Syeikh Abdul Qadir Jailani diyakini, tidak hanya di Indonesia, telah

⁶⁶Azyumardi Azra, *Islam Reformis Dinamika Intlektual dan Gerakan*, p. 247.

⁶⁷Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1999), 25.

⁶⁸Gunung Karang secara geografis terletak, di antara dua kabupaten, yaitu Kabupaten Pandeglang dan Serang. Di sekitaran gunung ini baik di wilayah Pandeglang dan Serang bermunculan pesantren Salafy, yang mengajarkan ilmu-ilmu agama, dan ilmu hikmah.

mengajari pengikut-pengikutnya *ilmu kekebalan*, sebuah ilmu yang memang sangat diminati oleh orang Indonesia. Ilmu kekebalan khas Banten, *debus*, juga dikaitkan ‘Abd Al-Qādir al-Jailanī.

Dalam ungkapan ini, jelas bahwa pesantren Karang merupakan pesantren yang mengajarkan ilmu atau *ngelmu*, istilah *ngelmu* bagi masyarakat Banten adalah mencari ilmu kekebalan. Bruinssen, mengungkap lagi tentang tokoh yang menyebutkan dirinya pernah belajar di Karang, yaitu :

Jayeng resmi alias Among belajar di *paguron* Karang, di bawah bimbingan seorang guru Arab bernama Sheikh Ibrohim bin Abu Bakar, yang lebih dikenal sebagai Ki Ageng Karang. Dngari Karang ia pergi ke *paguron* besar lain di desa Jawa Timur, Wanamarta, yang dipimpin oleh Ki Baji Pantura, di mana dia menunjukkan penguasaanya yang sangat mendalam atas kitab-kitab ortodoks. Seorang guru di Karang juga disebutkan dalam sebuah primbon Jawa dari Kabupaten Banyumas. Primbon ini menyebutkan seorang She Bari Karang (She Bari ing Kawis) yang konon telah menyebarkan ajaran para wali Jawa. Jika hal ini benar, berarti pada suatu ketika antara tahun 1527 masuknya Islam di Banten, sampai akhir abad itu, karang terkenal sebagai pusat pendidikan Islam ortodok.

Dari ungkapan di atas tidak menyebut kata *pesantren*, melainkan pusat pembelajaran agama, yaitu disebut dengan *paguron* atau *padepokan*. Dalam *Serat Centhini* pun, pesantren tidak disebut-sebut melainkan

dengan sebutan “*paguron*” atau “*padepokan*”. Paguron atau di Banten dikenal dengan istilah “*perguron*”, yang merupakan pusat pembelajaran ketangkasan seperti *silat*, *debus* dan belajar ilmu kanuragan kekebalan tubuh.

Namun demikian “*perguron*” atau “*padepokan*” merupakan dua kata yang mirip dengan pesantren, dari segi bahasa *perguron* bisa diartikan berguru (belajar) bersama guru, dan istilah *padepokan* menurut bahasa Jawa Serang, diambil dari kata *depok*, dengan tambahan *pa* dan *kan*, dengan makna duduk bersila sambil mendengarkan sang guru memberikan ilmunya kepada muridnya. Namun dalam Kamus Besar Indonesia, kata *padepokan* terdiri dari kata seperti, *pe-de-pok-an* /*pedépokan*/, dengan makna *pertama*, tempat persemadian (pengasingan diri) raja-raja di Jawa pada masa yang lalu; *kedua*, sanggar seni tari.⁶⁹ *Ketiga*, tempat belajar murid silat, yang di dalamnya diajarkan beberapa ilmu-ilmu agama.⁷⁰ Namun menurut Mufti Ali,⁷¹

⁶⁹ <http://pusatbahasa.diknas.go.id/kbbi/index.php/27-12/2010>

⁷⁰Sholahuddin Al Ayubi, “Magi di Lingkungan Pesantren” (Serang: FUDPress, 2012)

⁷¹Sholahuddin Al Ayubi, “Magi di Lingkungan Pesantren”

yang mengutip LWC., van den Berg, bahwa lembaga pendidikan Islam yang berada di Banten, disebut dengan *Islamitish Priesterschool* (Sekolah Islam), yang beridiri pada abad 19 (1870), dan bukan pesantren, perguruan, atau padepokan. Menurut MA. Tihami,⁷² bahwa pesantren merupakan pengislaman dari istilah-istilah seperti mandala, asrama, paguron dan padepokan.

Sementara *padepokan* dapat dimaknai dengan lembaga pendidikan tradisional yang merupakan suatu lembaga yang dikelola komunitas tertentu yang di dalamnya menyelenggarakan pendidikan, dimana selain terjadi kegiatan belajar mengajar di dalamnya juga terjadi kegiatan berhuni (*mukim*). Di dalam padepokan, bersama-sama tinggal guru sebagai pemilik dan sesepuh padepokan, serta orang-orang yang datang dengan maksud berguru dan menimba ilmu dalam hal ini adalah segala sesuatu yang berhubungan dengan kanuragan, dan seni tradisi silat.⁷³

⁷²Sholahuddin Al Ayubi, “Magi di Lingkungan Pesantren”

⁷³Uswatun Khasanah, *Padepokan Dan Gedung Pertunjukan Wayang Orang Di Surakarta Penekanan Desain Arsitektur Neo Vernakuler* (<http://eprints.undip.ac.id/20-03-2010>)

Selanjutnya, masih menurut Bruinessen bahwa munculnya kata pesantren terjadi pada abad 19, hal ini Bruinessen mengutip pada perjalanan LWC van den Berg keliling Jawa dan Madura untuk mewawancarai para kiai, termasuk di dalamnya di Banten. Sementara dalam tulisan Ronald,⁷⁴ menegaskan bahwa pesantren di bangun di Jawa adalah oleh para wali Songo, pada tahun 1399 M, dalam pesantren ini untuk membina para santri da berdakwah, dan tidak menyebutkan kata-kata perguron dan padepokan.

Jadi menurut penulis *perguron*, dan *padepokan* merupakan cikal bakal perkembangan munculnya pesantren di Banten, apalagi dalam catatan *Cerat Centhini*, tidak menyebutkan pesantren, dengan istilah *paguron* atau *padepokan*. Namun terkadang juga menyebutkan perguruan.⁷⁵ Istilah perguruan, di Banten ada sebuah lembaga pendidikan pesantren *al-Khairiyah* yang beridiri pada tahun 1912, dalam akte yayasannya dan tulisan surat

⁷⁴Ronald Alan Luken Bull, "A Peaceful Jihād: Javanese Islamic Education and Religious Identity Construction", (*Desertasi*, Arizona State University, 1997), 59.

⁷⁵Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, 26.

menyurat disebutkan dengan *Perguruan Islam al-Khairiyah*, namun karena perkembangan zaman, al-Khairiyah disebut dengan sebutan pesantren al-Khairiyah. Selain itu ada perguruan pendidikan lainnya seperti *Perguruan Islam Mathlaul Anwar*, Menes Pandeglang, yang berdiri pada tahun 1916, pembentukan awalnya hanya untuk pengajian saja, kemudian menjadi organisasi ke-agamaan pendidikan. Perguruan Islam Mathlaul Anwar inipun, tidak lagi menggunakan kata-kata perguruan, apalagi sekarang di sekitar wilayah Pandeglang banyak sekali bermunculan pesantren-pesantren baik salafiyah maupun modern.

Untuk mengingat kembali tentang pesantren Karang menurut Tb. Nur, seorang santri pondok pesantren Cidahu Pandeglang yang sama-sama letaknya di kaki Gunung Karang,⁷⁶ menjelaskan bahwa di Gunung Karang, terdapat situs pesantren atau sejenis pedepokan, dan asal kata Gunung Karang sendiri berasal dari sebuah nama seorang Sheikh yaitu, *Sheikh Karan*, pendiri pesantren Karang. Sheikh Karan mempunyai murid bernama Sheikh Rakho

⁷⁶Sholahuddin Al Ayubi, "Magi di Lingkungan Pesantren"

berasal dari Sumedang dan murid bernama Sultan Haji (Haji Mansyur). Namun keberadaan Sheikh Rakho ini tidak dapat ditemukan jejaknya. Dalam pesantren salafiyah ini diajarkan dengan ilmu kekebalan, dengan istilah *Ilmu Karang*, yaitu ilmu yang tidak mempan dibacok.

Masih menurut Tb. Nur, di sekitar Pesantren Karang terdapat sumur yaitu *sumur tujuh*. Sumur Tujuh ini dibangun oleh Sultan Hasanudin Banten ketika ia menaklukkan Mas Jong, karena kehabisan bekal maka Hasanuddin menembakkan panahnya sampai tujuh kali ke tanah sebagai pertanda untuk digali sumber airnya, baru yang ke tujuh kalinya sumber air muncul, maka disebutlah *sumur tujuh*. Cerita Sumur Tujuh bagi masyarakat Banten, merupakan cerita yang sakral dan memiliki makna yang perjuangan sehingga masyarakat Banten menganggap hal ini merupakan kisah yang suci. Versi lain seperti apa yang diungkapkan Moh. Hudaeri, yaitu :

Sumur tujuh terletak di puncak gunung Karang. Sesuai dengan namanya ada tujuh sumur yang masing-masing berdiameter antara setengah sampai satu meter. Kedalaman air dari tiap-tiap sumur sebenarnya tidak lebih dari setengah meter. Karena berada di puncak Gunung Karang yang ketinggian

melebihi 1000 m, maka air tersebut terasa sangat dingin. Untuk sampai ke sumur tujuh, biasanya kita akan dipandu oleh seorang kuncen yang rumahnya di kaki gunung tersebut.

Menurut cerita masyarakat setempat sumur tujuh merupakan tempat kali pertama munculnya Syekh Mansyur ketika ia masuk dari sumur zam-zam di Mekkah. Beliau itu muncul di sumur tujuh, karena ketika ia berjalan di dasar bumi ada suara yang memanggil namanya. Ketika ia mendengar suara tersebut, ia keluar dari dasar bumi mencari sumber suara tadi. Hal itu dilakukan sampai tujuh kali. Setiap kemunculan dia meninggalkan bekas yang berupa sumur. Karena itu ada tujuh sumur. Bunyi suara itu adalah seperti ini: “Wahai Sheikh Mansyur bawalah aku bersamamu?” kemudian Sheikh Mansyur berkata: “Siapa engkau dan bangsa apa?” Kemudian suara itu menjawab: “Aku adalah batu emas untuk perhiasan di dunia semua manusia menyenangi aku, karena aku harganya mahal”. Kemudian Sheikh Mansyur menjawab kepada batu emas itu; “Aku dijadikan oleh Allah ke muka bumi ini bukan untuk mencari dunia, akan tetapi aku ini diperintahkan beribadah kepada-Nya dan menyebarkannya kepada semua lapisan masyarakat”. Kemudian ia menyadari bahwa ia ternyata ada di puncak gunung Karang kemudian di masuk lagi ke dasar bumi.⁷⁷

Kisah masyarakat ini walau brbeda versi namun kesakralan tujuh sumur tidak menjadi surut. Masyarakat

⁷⁷Moh. Hudaeri, *Islam; Tantangan Modernitas dan Kearifan Budaya Lokal Banten* (Serang : FUDPress, 2009), 270-280.

dapat menilai bahwa situs tersebut merupakan dibangun oleh Sultan-Sultan Banten, yaitu Sultan Haji (Sultan Tirtayasa).

Dan *sumur tujuh* bagi masyarakat Banten dikenal dengan air spiritual. Menurut Moh. Hudaeri,⁷⁸ air suci ini bagi masyarakat Banten khususnya Pandeglang dan sekitarnya merupakan air memiliki kesucian dan membawa berkah. Di Gunung Karang Pandeglang terdapat dengan wisata air spiritual, yaitu “*Air Zam-zam Batu Qur’an*”. Bagi orang penziarah bila ingin mendapatkan keberkahan mereka harus berenang mengeliling batu qur’an dengan 7 kali putaran di atas air.

Namun demikian wisata ziarah air suci dan pondok pesantren yang berada di kaki Gunung Karang yang sampai saat ini, bermunculan baik penyelenggaraan bersifat modern sampai ke tradisional (*salafiyah*).

⁷⁸Sholahuddin Al Ayubi, “Magi di Lingkungan Pesantren”

C. Praktek Pendidikan Pondok Pesantren Salafiyah di Banten, dan Kajian Kitab Magi

Salah satu keunikan budaya Banten adalah bertahannya dan tumbuhnya pesantren salafiyah. Pesantren salafiyah dapat memainkan perannya lebih awal dari pada lembaga-lembaga lainnya. Saat ini di Indonesia tidak ada pola perbedaan pengajian dan pengkhususan pesantren salafiyah,⁷⁹ termasuk di dalamnya pesantren salafiyah di Banten.

Menurut Zamakhsyari Dhofier,⁸⁰ pesantren salafiyah (tradisional) adalah lembaga pesantren yang mempertahankan pengajaran kitab-kitab klasik sebagai inti pendidikan. Sistem madrasah ditetapkan hanya untuk memudahkan sistem *sorogan* yang dipakai dalam lembaga-lembaga pengajian bentuk lama, tanpa mengenalkan pengajaran pengetahuan umum.

⁷⁹Siok Cheng Yeoh, "Umara-Ulama-Ummah Releation Ship and Pesantrens in Aceh province, Indonesia : A Study of the Challenges to The Authority of a Traditionalist Kiai" (*desertasi*, University of Washington, 1994), 122.

⁸⁰Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*, 25.

Taufik Abdullah sebagaimana yang dikutip oleh Joko Suyono,⁸¹ menyatakan bahwa dalam mengkaji pesantren setidaknya harus dilihat dari tiga indikator. *Pertama*, aspek internal pesantren. Indikator pertama meliputi kedudukan kiai sebagai sentral aktivitas pesantren, biografi kiai, hubungan kekerabatan kiai, sistem pendidikan yang dikembangkan di pesantren, dan keterikatan pesantren dengan organisasi sosial politik yang ada. *Kedua*, jalinan mata rantai pesantren, yakni suatu hubungan antara pesantren induk dan pesantren cabang. Jalinan tersebut tidak dapat digambarkan sebagai garis lurus akan tetapi bergerak secara tidak beraturan. Dari hubungan guru murid, hubungan antar murid, sampai pada orientasi teologis. *Ketiga*, hubungan pesantren dengan lingkungan sekitar. Tiga indikator tersebut tidak berdiri sendiri-sendiri, akan tetapi merupakan satu kesatuan yang saling terikat dan mendukung satu sama lain.

⁸¹Joko Suyono, "Perkembangan Pesantren Di Jawa Timur 1900-1942 (*Jurnal Bahasa dan Seni*, Tahun 33, No. 01, 2005 Fak. Seni Universitas Negeri Malang), 56.

Dalam pertumbuhannya pondok pesantren telah mengalami beberapa fase perkembangan. Menurut Nawawi,⁸² yang mengutip hasil penelitian LP3S Jakarta, telah mencatatkan 5 macam pola fisik pondok pesantren, yaitu sebagai berikut :

1. Pondok pesantren yang hanya terdiri dari masjid dan rumah kiai. Pondok pesantren seperti ini masih bersifat sederhana sekali di mana kiai masih mempergunakannya untuk tempat mengajar, kemudian santri hanya datang dari daerah sekitar pesantren itu sendiri.
2. Pondok pesantren selain masjid dan rumah kiai, juga telah memiliki pondok atau asrama tempat menginap para santri yang datang dari daerah-daerah yang jauh.
3. Pondok pesantren menyelenggarakan sistem pendidikan formal seperti di madrasah

⁸²Nawawi, "Sejarah dan Perkembangan Pesantren" dalam *Jurnal Ibda'* Vol. 4 No. 1 (Jan-Jun 2006), 4.

4. Pondok Pesantren memiliki tempat untuk pendidikan ketrampilan, seperti peternakan, perkebunan dan lain-lain.
5. Pondok Pesantren memiliki bangunan-bangunan seperti: perpustakaan, dapur umum, ruang makan, kantor administrasi, toko, dan lain sebagainya. Pondok pesantren tersebut telah berkembang atau bisa juga disebut pondok pesantren pembangunan.

Sisi lain dalam pesantren adalah pusat pembelajaran, seperti ilmu keagamaan yang berkembang di pesantren didasarkan atas pemikiran untuk memperdalam pemahaman tentang tauhid, fikih, dan berbagai masalah muamalah. Referensi yang digunakan adalah kitab kuning yang merupakan karya yang berasal dari Timur Tengah. Kitab kuning dikelompokkan menjadi tiga yakni kitab *matn*, *sharah*, dan *hasyiyah*. Kitab *matn* adalah kitab yang berisi uraian singkat dan padat, kitab *sharah* adalah kitab penjelasan secara lebih panjang apa yang ditulis dalam kitab *matn*. Kitab *hasyiyah* adalah kitab yang berisi kritik, komentar, revisi dan berbagai pendapat ahli tentang hal-hal yang ditulis dalam kitab *matn* maupun *sharah*. Kitab kuning

yang dipelajari di Indonesia disebut sebagai *al-kitāb al-Mu'tabarāh* dalam lingkungan *ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*.⁸³

Dalam menemukan kebenaran suatu masalah, kitab kuning menggunakan metode *istinbatī*, *istiqrai*, *takwini*, dan *jaddali*. *Istinbatī* adalah metode deduktif yang digunakan untuk menjabarkan dalil-dalil keagamaan menjadi masalah fikihiah. *Istiqrai* adalah metode induktif yang digunakan menetapkan hukum. *Takwini* adalah metode genetika yakni cara berpikir mencari kejelasan suatu masalah dengan melihat sebab-sebab terjadinya. *Jaddali* adalah metode dialektika yakni cara berpikir yang diangkat dari pertanyaan atau pernyataan seseorang yang diperdebatkan.⁸⁴

Secara garis besar sistem pengajaran pesantren ada dua macam yaitu; pertama, *weton* yaitu metode belajar dengan metode kiai membaca suatu kitab dalam waktu tertentu dan santri dengan membawa kitab yang sama

⁸³Joko Suyono, "Perkembangan Pesantren di Jawa Timur 1900-1942", 56.

⁸⁴Chozin, NA. "Epistemologi Kitab Kuning" (dalam *Jurnal Pesantren*, No.1/Vol. VI, 1989), 16-17.

mendengarkan dan menyimak bacaan kiai itu. Sistem pengajaran ini tidak mengenal absensi, dan ujian. Dengan kata lain dapat dikatakan sistem pengajaran pesantren itu bebas.⁸⁵ Kedua, *sorogan* adalah sistem pengajaran dimana santri yang biasanya pandai menyorogkan kitab klasik kepada kiai untuk dibaca dihadapan kiai itu. Seorang santri membawa kitab dan membacakan di depan kiai, dan jika terdapat kesalahan maka kiai langsung akan membenarkan.⁸⁶

Dalam pesantren terdapat beberapa sistem pengajaran atau lebih dikenal dengan pengajian antara lain: (1) *sorogan* yaitu sistem pengajian dimana guru mengucapkan dan murid menirunya (*talaqi*); (2) *sorogan klasikal*, yaitu sistem pengajian dimana kiai membaca kemudian diikuti oleh sejumlah murid. Setelah itu guru menunjuk beberapa murid untuk mengulanginya, kemudian

⁸⁵Ronald Alan Luken Bull, "A Peaceful Jihād: Javanese Islamic Education and Religious Identity Construction", 71-72. Lihat Pula Neneng Antik Masyruroh, "Refleksi Pesantren Dalam Kumpulan Cerpen Lukisan Kaligrafi Karya A. Mustofa Bisri" (*Skripsi*, Fakultas Bahasa Dan Seni Universitas Negeri Semarang 2005), 35-35.

⁸⁶Ronald Alan Luken Bull, "A Peaceful Jihād: Javanese Islamic Education and Religious Identity Construction", 71-72. Lihat pula Zamakhsari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*, 20.

guru menerangkan maksud dan tujuannya; (3) *bandongan* yaitu sistem pengajian dimana kiai membaca kitab (Hadith, tasawuf, akidah dan sebagainya), sementara itu murid memberi tanda dari struktur kata atau kalimat yang dibaca guru; (4) ceramah, yaitu sistem pengajian dimana guru menjelaskan sesuatu yang berkenaan dengan masalah-masalah agama, kemudian dilanjutkan dengan tanya jawab; (5) *sistem menulis*, merupakan pengembangan dari sistem sorogan klasikal dimana guru menulis, murid mencatat, guru membaca diikuti murid dan beberapa murid ditunjuk untuk membaca secara bergantian.⁸⁷

Pada umumnya teknik pengajaran di pesantren menggunakan *bandongan* dan *sorogan*. Bandongan merupakan jenis pengajaran keagamaan yang dilakukan oleh kiai dan kadang oleh santri seniornya.⁸⁸ Sistem bandongan ini kehadiran santri tidak didasarkan pada tingkat pengetahuan ataupun usia. Sistem ini hanya memberikan pengajaran

⁸⁷Sindu Galba *Pesantren Sebagai Wadah Komunikasi* (Jakarta: Rineka Cipta, 1995), p. 57

⁸⁸Endang Turmudzi, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan* (Yogyakarta: LKIS, 2003), p.36

secara rutin setiap hari, di mana kiai atau santri senior membaca kitab-kitab ulama terdahulu dengan menterjemahkannya ke dalam bahasa lokal dan memberikan penjelasan mengenai suatu hal.⁸⁹

Pondok pesantren salafiyah mengkaji seputar ilmu-ilmu keagamaan, seperti Al-Qur'an dan tafsir (*exegesis*), hadith, fiqh, akhlaq, ilmu kalam, tasawuf, dan ilmu mantiq. Yang kese-luruhannya merupakan kurikulum yang baku. Selain itu di pondok pesantren salafiyah juga diajarkan *naḥw*, *sharf*, dan *bayān*.⁹⁰ Sri Mulyati⁹¹ mengkalsifikasikan kurikulum pendidikan pesantren salafiyah, dalam berbagai bidang disiplin, adalah sebagai berikut : (1). ilmu *akhlaq*, dan *tasawuf*(2). *Fiqh*. (3). '*Ilm al-Alāt* (4). *Ḥadīth* (5). *Tafsīr*.

Bidang kajian ilmu *akhlaq* dan *tasawuf* meliputi yang kitab-kitab sebagai berikut :

⁸⁹Endang Turmudzi, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan* , p. 36

⁹⁰Azmi bin Umar, "In Quest of an Islamic Ideal of Education: A Study of The Role of The Tradisional Pondok Institution in Malaysia", p. 99

⁹¹Sri Mulyati, "The Educational Role of the Tarīqa Qādiriyyah Naqshabandiyya with Special Refence to Suralaya" (*Desertasi*, McGill University, 2002), p. 258.

1. *Nūr al-Zalām* karya Imām Nawaw al-Bantani
2. The *Sanūsi* karya Abu ‘Abd. Allah Muhammad ibn Yusūf al-Sanūsi (w.895/1490)
3. *Sullam al-Tauwfiq* karya ‘Abd Allah ibn Husaīn ibn Ṭahir Ba’alawi (w.1275/1855)
4. The *Jurūmiyya* Syekh ‘Abd. Qadir
5. *Tanwīr al-Qulūb fī Mu’āmalat ‘Alam al-Ghuyūb* karya Sheikh Muhammad al-Amin al-Kurdi al-Irbili (w.1322/1914)
6. *Al-Anwār al-Qudsiyya fī Ma’rifat Qawāid al-Sūfiyya* karya al-Mawāhib ‘Abd. Wahāb ibn Aḥmad ibn ‘Ali al-Sha’rāni (w.973/1565)
7. *Jawhar al-Tawhīd* karya Ibrāhīm al-Laḳānī (w.1041/1631)
8. *Al-Ghunya li Ṭālibī Ṭarīq al-Ḥaqq* karya Muhy al-Dīn ‘Abd. Qādir ibn Abi Sālih ‘Abdullāh ibn Mūsa ibn Jenkidost al-Jilānī al-Hanbalī (w.561/1167)
9. *Minhāj al-Asrār*

10. *Khazīnat al-Asrār wa Jalīlat al-Adhkār* karya Muhammad al-Haqqī al-Nāzīfī (w.1301/1884)
11. *Manba' al-Uṣūl al-Ḥikmah* karya Muhy al-Dīn Abū'l 'Abbās Aḥmad ibn 'Alī al-Qaroshī al-Būnī (w. 622/1225)
12. *Ihyā' Ulūm al-Dīn* karya Abū Hāmid al-Ghazali (w.505/1111)

Bidang kajian ilmu *Fiqh* meliputi yang kitab-kitab sebagai berikut :

1. *Safinah al-Naja* karya Salim ibn Abdullah ibn Samir
2. *Sharh Sittīn Mas'alah*
3. *Fath al-Qarīb* karya Muhammad ibn al-Qasim al-Gazzi (w.918/1512)
4. *Fath al-Mu'īn*
5. *Sullam al-Naja (Sullam al-Munajat)* karya Imam Nawawi al-Bantani (w.1875).
6. *Tuḥfat al-Thullāb Bi Sharh Tahrīr Taftīh al-Lubāb*
7. *Fath al-Wahhāb*

Bidang kajian ilmu *hadith* meliputi yang kitab-kitab sebagai berikut :

1. *Ta'fīm al-Muta'alīm li Tarqi al-Ta'allum* karya Burhān al-Islam al-Zarnuji (w. 600/1203)
2. *Hadith al-Arbaūn* karya Yahya ibn Sharaf al-Din al-Nawawi
3. *Riyādh al-Ṣālihīn* karya Sheikh Muhy al-Din Abi Zakariyya
4. *Bulūgh al-Marām min Adillat al-Aḥkām* karya Hafid ibn Hajar al-Asqālānī (w.852/1449)

Bidang kajian ilmu *Tafsir* meliputi yang kitab-kitab sebagai berikut :

1. *Tafsīr al-Jalālaīn* karya Jalal al-Din al-Suyūṭi (w.911/1505)
2. *Tafsīr Marāḥ labīd* karya Imam Nawawi al-Banteni
3. *Tafsīr Ibnu Kathīr*

Bidang kajian ilmu *Nahw* dan *ṣarf* meliputi yang kitab-kitab sebagai berikut :

1. *al-Matan al-Ajrūmiyah* karya Abu Abd Allah Muhammad ibn Daud al-Ṣanhaji ibn al-Ajrum (w.723/1322)
2. *Alfiyah* karya Ibn Mālik
3. *Kaīlani* karya Ali ibn Hisam al-Kaīlani
4. *Yaqulu*

Kitab-kitab di atas menjadi kajian para kiai dan santri di pesantren salafiyah, hal ini di pesantren-pesantren salafiyah yang berada di Serang dan Pandeglang Banten pun diajarkan kepada santrinya. Kitab *tasawuf* merupakan kajian yang sangat tinggi bagi santri, pembekalan bidang ilmu ini tidak sembarang diberikan kepada santri di pesantren salafiyah.

Bruinessen mengemukakan bahwa inti budaya dari tradisi keilmuan yang berkembang di pesantren adalah keberadaan *kitab Kuning*. Dari kitab kuning yang digunakan di pesantren dapat ditelusuri ilmu-ilmu keagamaan yang berkembang di pesantren, dan berdampak pada paham

pemikiran keagamaan yang berkembang di masyarakat.⁹² Kitab-kitab ini bagi kalangan dan dalam lingkungan *ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. merupakan landasan hidup. Senada dengan Muslim Abdurrahman, ia menjelaskan bahwa tradisi pesantren yang menjadikan kitab kuning sebagai rujukan dan kesadaran pandangan hidup. Dan tradisi kitab ini telah mengajarkan bahwa kebenaran itu didukung oleh para *jumhūr ‘ulamā’*.⁹³

Kajian kitab kuning di pesantren, bertujuan untuk menanamkan akhlak mulia, baik sebagai kesalehan pribadi maupun moralitas sosial. Jadi orientasi kajian kitab kuning merupakan pembentukan ruhaniyah yang simbolik, dan bukan sebagai fragmentasi ilmu pengetahuan.⁹⁴

Bruinessen,⁹⁵ mengemukakan bahwa di pesantren salafiyah terdapat kajian kitab ekstra kurikuler yang berupa

⁹²Dikutip Joko Sayono, “Perkembangan Pesantren Di Jawa Timur 1900-1942”, p. 56.

⁹³Muslim Abdurrahman, *Islam sebagai Kritik Sosial* (Jakarta: Erlangga, 2003), p. 79-81.

⁹⁴Muslim Abdurrahman, *Islam sebagai Kritik Sosial*, p. 85.

⁹⁵Martin van Bruinesen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, p. 169.

kitab-kitab penghormatan, ritual dan ilmu gaib. Kitab-kitab ini berisi do'a-do'a dengan berbagai macam bacaan amalan (*wirid*) yang dibaca pada acara-acara tertentu, latihan tarekat, dan tek-teks penghormatan kepada Nabi atau salah seorang wali, kitab-kitab tentang ramalan, dan kitab-kitab ilmu gaib.

Kitab-kitab ekstra ini, khususnya kitab-kitab tentang ilmu gaib Islam, biasanya berisikan amalan-amalan, bagi para orang yang mencari bantuan supernatural untuk mengatasi berbagai problem spiritual, psikologis, dan untuk meningkatkan per-untungan. Dalam kalangan kiai dan santri memberi batasan dalam kitab-kitab ilmu gaib ini. Pembahasan yang dilakukan oleh kiai dan santri, yaitu *tib* (pengobatan), dan *hikmah* (ilmu-ilmu gaib). Dalam kitab-kitab *hikmah* terdapat tulisan-tulisan yang mengandung magis, seperti penggunaan *wafaq*, sementara kitab-kitab *tib* berisi ayat-ayat Al-Qur'an. Dalam kitab hikmah seperti kitab *al-Aufaq*, juga mengandung magis di dalamnya terdapat wafak-wafak. Selain itu kitab hikmah yang sering dipergunakan dalam pesantren adalah *Shams al-Ma'ārif al-Kubra* dan *Manba' Ushūl al-Ḥikmah* tulisan Abu 'Abbas

Aḥmad bin ‘Ali al-Būnī.⁹⁶ Selain kitab-kitab ini, terdapat kitab yang sangat populer di kalangan santri, yaitu Kitab *Fath al-Mālik al-Majīd* atau *Mujarrabāt al-Dayrabī al-Kabīr* tulisan Aḥmad al-Dayrabī, yang berisi ayat-ayat dan hadith-hadith do’a, bacaan-bacaan dan simbol-simbol yang berkekuatan magis untuk berbagai tujuan, seperti kesehatan, karir, cinta, perlindungan dari roh jahat dan menghindari kecelakaan.⁹⁷

Kurikulum pesantren sebenarnya meliputi seluruh kegiatan yang dilakukan di pesantren selama sehari semalam. Di luar belajar kitab-kitab kuning, santri banyak melakukan kegiatan sehari-hari yang tentunya memiliki nilai-nilai pendidikan, seperti hidup sederhana, mengatur kepentingan bersama, mengurus kebutuhan sendiri, ibadah, latihan bela diri, dan *riyāḍah*.⁹⁸ Namun saat ini beberapa

⁹⁶Martin van Bruinesen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, p. 170.

⁹⁷Martin van Bruinesen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, 171, dinamakan *mujarrabāt*, karena memiliki makna yang ampuh dan terbukti efektif untuk mengobati segala yang dirundung manusia.

⁹⁸M. Habib Chirzin, “Agama dan Ilmu dalam Pesantren” dalam M. Dawam Rahardjo (ed), *Pesantren dan Pembaharuan* (Jakarta: LP3ES, 1988), p. 87.

pesantren yang awalnya *salafiyah*, yang hanya mengajarkan kitab-kitab kuning dan bertujuan mencetak kader ulama, kemudian berubah dengan menawarkan sekolah formal, seperti madrasah atau sekolah, adalah bukti pesantren mengalami perubahan orientasi.

D. Kiai dan Santri sebagai Simbol Agama

Hiroko Horikoshi,⁹⁹ mengatakan bahwa ada sebuah komunitas sosial yang memiliki simbol-simbol yang efektif dalam mengatur sebuah kesatuan kelompok, pada pedalaman desa, yaitu seorang *kiai* yang mengabdikan diri pada umat dan mengajarkan ilmu agama Islam, agar umat tidak sampai kena ancaman dari luar seperti faham sekuler. Ilmu yang diajarkan di pesantren memang sarat dengan muatan kearifan, akhlaq dan ketulusan sehingga antara guru-murid tejalin berkelindan hingga kapanpun.

⁹⁹Dikutip oleh Ronald Alan Luken Bull, "A Peaceful Jihad Negotiating Identity and Modernity in Muslim Java", p. 59.

Menurut Zamroni Waliodin, kiai disamping memimpin umat, ia juga diatur umat.¹⁰⁰ Dalil yang biasanya digunakan berkaitan dengan hal ini adalah dalil yang menyatakan bahwa “Sayyid al-Qoumi khādimuhum” (Pemimpin kaum adalah pelayan mereka). Ada umat yang suka mengatur, kiai tidak boleh begitu, kiai tidak boleh begitu. Ada juga yang agak lunak, kiai tidak boleh begitu asal begitu. Bekerja pun kiai diatur oleh umat. Misalnya kiai tidak boleh jualan ayam di pasar. Bahkan ada yang melarang berdagang dalam bentuk apapun. Ada yang membatasi kegiatan kiai hanya boleh mengajar santri-santrinya.

Kecenderungan seorang kiai dalam membentuk dan menentukan arah ke mana pesantren akan dibawa, tentu tidak terlepas dengan karakter dan kepribadiannya. Ada kiai kecenderungannya pola hidupnya pada sufi maka Pesantren mengarah ke pesantren tasawuf dan akan berbeda pula dengan pesantren yang kainya mentukan arah ke politik, syari’at, dan pesantren yang dipimpin oleh ahli hikmah berbeda dengan pesantren yang kainya sama sekali tidak

¹⁰⁰Zamroni Waliodin, *Pesantren dan Kiai* (<http://www.mergosono.com>). 02-03-2010

tertarik pada politik dan ilmu hikmah.¹⁰¹ Namun sisi-sisi kiai dengan keilmuannya, dan kemana arah pesantren yang akan dibawanya, kiai masih memiliki jiwa kepemimpinan yang kharismatik, dan memiliki pengikut yang setia.

Moh. Hudaeri,¹⁰² menjelaskan bahwa salah satu ciri dari kepemimpinan kharismatik adalah adanya para pengikut yang setia dan patuh. Para pengikutnya akan berusaha untuk mengikuti apa yang dikatakan oleh pemimpinnya serta mencontoh apa yang dilakukannya. Karena itu para pengikut tersebut mempunyai loyalitas yang sangat tinggi kepada pemimpinnya, bahkan terkadang mengabaikan kewajiban kepentingan-kepentingan dirinya atau keluarganya untuk memenuhi anjuran atau perintah pemimpinnya tersebut.¹⁰³ Antara pemimpin dan pengikut tercipta suatu hubungan emosional yang sangat erat, seperti hubungan layaknya

¹⁰¹Zamroni Waliudin, *Pesantren dan Kiai* (<http://www.mergosono.com>). 02-03-2010.

¹⁰²Moh. Hudaeri, *Relasi Kuasa Agama dan Politik dalam Pilkada Pandeglang* (Serang : FUDPress, 2009), p. 15.

¹⁰³Dikutip oleh Moh. Hudari dari Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, terjemahan Henderson and Talcott Parsons (New York: The Free Press, 1966), p. 358.

sebuah keluarga. Begitu juga hubungan ini berlaku bagi sesama pengikut dalam komunitas tersebut.

Di sisi lain, ada semacam kewajiban “moral” pemimpin untuk membimbing para pengikutnya secara berkelanjutan, baik ketika mereka diminta maupun tidak oleh para anggotanya. Pemimpin terkadang datang ke para pengikutnya di kala mereka menghadapi kesulitan yang serius. Motivasi dan nasihat pemimpin yang diberikan kepada para pengikutnya diterima sebagai sesuatu yang mencerminkan mutu kepribadian yang luar biasa, yang diyakini bersumber dari tangan-tangan kekuasaan Tuhan. Dengan demikian, kepercayaan para pengikutnya terhadap dirinya semakin lengket, karena pemimpin dianggap memiliki kemahiran mengetahui sesuatu yang terjadi pada diri pengikutnya. Di dalam kalangan para anggota tarekat, istilah tersebut sering disebut *ma’rifat*.¹⁰⁴

Selain itu, kiai dianggap memiliki kepercayaan-kepercayaan dan praktek-praktek keagamaan yang tujuannya

¹⁰⁴Dikutip oleh Moh. Hudari dari Sukanto, *Kepemimpinan Kiai dalam Pesantren*, (Jakarta: LP3ES, 1999), p. 27.

adalah untuk pemurnian ajaran di kalangan masyarakat. Salah satu pemurnian, adalah melalui *dhikir* yang merupakan praktek keagamaan yang menjadi fokus dalam revitalisasi iman. *Dhikir* dapat dilakukan di mana saja, bisa di rumah, dan di masjid, serta dilakukan ketika ada peristiwa khusus, baik dilakukan siang hari maupun malam hari. Salah satu penggugah *dhikir* adalah seorang tokoh tarekat yang kemudian masyarakat memanggilnya adalah dengan sebutan *Kiai Agung*, yaitu H. ‘Abdul al-Karīm, ia adalah seorang murid tokoh tarekat terkenal yaitu syekh Sambas.¹⁰⁵ KH. ‘Abdul al-Karīm, yang dikenal sebagai pengembang tarekat *Qadariyah wa Naqshabandiyah*. Masyarakat percaya bahwa beliau adalah seorang wali Allah yang telah diwarisi kemuliaan dan *berkāt* dan bahkan memiliki kekuasaan melakuakn keajaiban (*karāmāt*).¹⁰⁶

¹⁰⁵Lebih jelas lihat pada Sri Mulyati, “The Educational Role of the Tariqa Qādiriyyah Naqshabandiyya with Special Refence to Suralaya”, p. 138.

¹⁰⁶Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006), p. 182.

Azyumardi Azra,¹⁰⁷ mengungkapkan bahwa dalam sejarah Banten, dikenal sebutan *Kiai Ali*, atau “kali”, karena “jawanisasi” dari istilah *qāḍi*, yang selanjutnya *qāḍi* pada masa kesultanan Banten dikenal dengan sebutan “Pakih Najmuddin”, yang merupakan gelar *qāḍi* tertinggi di kesultanan Banten. Jabatan ini pada masa awal kesultanan dipegang oleh ulama, yang datang dari mancanegara. Pakih Najmuddin ini berperan dalam bidang keagamaan, dan bahkan *qāḍi* berperan sebagai penentu dalam kesultanan Banten, dan memiliki pengaruh bidang politik.

Masyarakat lokal Banten menyebutkan ulama¹⁰⁸ sebagai *qāḍi* adalah seorang *kiai* yang pada masa kesultanan Banten memiliki peran yang tinggi, tidak hanya berperan

¹⁰⁷Azyumardi Azra, *Islam Reformis Dinamika Intelektual dan Gerakan*, p. 249-250.

¹⁰⁸Horikoshi sebagaimana yang dikutip oleh Miftah Faridl, secara konsisten membedakan penggunaan istilah “kiai” dari “ulama” karena fungsi formal yang diperankannya. Ulama lebih memerankan fungsi-fungsi administratif, sedangkan kiai cenderung bermain pada tataran kultural. Dengan menggunakan argumentasi ini, kita dapat memahami mengapa perkumpulan formal komunitas pemilik ilmu agama Islam di Indonesia menggunakan istilah “ulama” alih-alih “kiai”, yaitu Majelis Ulama Indonesia, dan bukan Majelis Kiai Indonesia. (Miftah Faridl, “Peran Sosial Politik Kiai di Indonesia” dalam *Jurnal Sosioteknologi* Vol. 11 Tahun 6, (Agustus 2007), p. 238.

mengurusi politik, namun juga *kiai qāḍi* ini, menajarkan ajaran-ajaran Islam, melalui teks-teks klasik. Apalagi ulama yang pertama kali berperan sebagai *qāḍi* adalah ulama dari mancanegara, yang sudah barang tentu mengajarkan kitab-kitab klasik. Peranan *kiai* tidak hanya memiliki simbol keagamaan, pada masa awal kesultanan Banten, simbol-simbol keagamaan *kiai* justru sudah melangkah jauh, sebagai penasihat politik para sultan.

Dalam pengasuhan *kiai* memiliki sejumlah santri, sebagaimana *kiai* yang dipercaya memiliki ilmu-ilmu agama, demikian pula seorang santri *salafiyah* memiliki kharisma keilmuan tentang agama. Namun sisi lain santri juga dicap sebagai komunitas penghambatan perubahan, karena ketradisionalannya, mereka tidak mau mengikuti perubahan-perubahan dunia, layaknya santri modern. Perubahan-perubahan atau gagasan-gagasan komunitas santri salaf tentang beberapa konsep tertentu yang selama ini sangat populer di kalangan mereka. Misalnya bila sebelumnya komunitas santri salafiyah mempunyai pemahaman tentang konsep barokah (*berakāt*), sebagai sesuatu yang di-harapkan datang dari para wali Allah, maka pada saat berikutnya,

barokah diperoleh melalui media *wasīlah*.¹⁰⁹ Santri datang ke pesantren pada awalnya dengan tujuan untuk belajar atau menimba ilmu terutama ilmu agama dari sang kiai, antara kiai dan santri saling berinteraksi, santri memahami betul bahwa kiaiinya adalah seorang panutan. Hanya bila si santri tunduk dengan sepenuh hati, maka akan memperoleh barokah dari kiaiinya sehingga usahanya untuk mengenal kebenaran akan tercapai.¹¹⁰ Kebutuhan orientasi seorang santri seorang figur dan konfigurasi kepribadian, atau dengan bahasa lainnya adalah *muruah* dari seseorang yang sempurna.

Kiai dan santri tentu memiliki tingkat intelektualitas yang tinggi, dan praktik-praktik ritual punya relasi kuat dengan refleksi iman. Kiai dan santri memiliki praktik ritual tinggi, sehingga kiai dan santri direfleksikan memiliki iman yang sempurna. Karena hal ini agama lebih menekankan kepada iman (*faith*), kebijaksanaan, dan pengalaman

¹⁰⁹Ahidul Asror, “Ritual Islam Tradisional Rekonstruksi Nilai Lokal dan Proses Pembentukannya” dalam *Jurnal Istiqra*, Vol. 06, No. 01, 2007, p. 218.

¹¹⁰Ronald Lukens-Bull, “A Peaceful Jihad Negotiating Identity and Modernity in Muslim Java”, p. 31.

(*riyāḍah*).¹¹¹ Simbol-simbol agama pada diri kiai dan santri, merupakan predikat yang melekat selama mereka masih menjalankan ajaran agama.

Sedang peranan kiai dalam kedudukan sebagai elit sosial-keagamaan di masyarakat Banten adalah sebagai tokoh masyarakat (kokolot), guru ngaji, guru kitab, guru tarekat, guru ilmu “ḥikmah” (ilmu ghaib) dan sebagai mubaligh. Peranan seorang kiai adalah selain sebagai pewaris tradisi keagamaan juga pemberi arah atau tujuan kehidupan masyarakat Banten yang mesti ditempuh.¹¹² Sementara santri merupakan murid kiai, yang dapat disimbolkan dengan asisten kiai, dan bagi masyarakat Banten, santri tidak lebih dari asisten kiai, yang kapasitas keilmuannya pun tidak diragukan lagi, bila kiai halangan untuk hadir dalam perhelatan *selametan* di masyarakat, maka santrilah yang akan menggantikannya.

¹¹¹Frithjof Schuon, *Islam dan Filsafat Perenial* (Bandung: Mizan, 1993), p. 78.

¹¹²Moh. Hudaeri, *Islam; Tantangan Modernitas dan Kearifan Budaya Lokal Banten*, p. 152.

Pada masyarakat Banten yang sangat kental nuansa keagamaan, kedudukan kiai dan santri sangat besar dalam kehidupan masyarakat. Oleh karena itu kiai dan santri memiliki status sosial yang dihormati oleh masyarakat. Kehidupan masyarakat yang agamis didasarkan kepada suatu kesakralan, Tuhan atau Allah, sehingga ketertiban sosial pun dipandang memiliki hubungan yang erat dengan kekuasaan di atasnya. Karena itu tatanan sosial yang ideal dalam pandangannya adalah apabila individu-individu yang menjadi anggota masyarakat tersebut berpikir dan berperilaku sesuai dengan tuntutan yang dari atas. Maka orang-orang yang dihormati pun adalah orang-orang yang memiliki kemampuan dalam menterjemahkan pesan-pesan Illahi tersebut kepada seluruh anggota masyarakat. Kiai dan santri merupakan tokoh agama dianggap sebagai sosok yang memiliki hubungan yang sangat dekat kekuatan yang sakral tersebut.¹¹³

Masyarakat memandang kiai dan santri merupakan penghubung utama antara masyarakat dengan kekuatan

¹¹³Moh. Hudacri, *Relasi Kuasa Agama dan Politik dalam Pilkada Pandeglang*, p. 12-13.

Illahi yang transenden. Karena itu mereka memiliki ketergantungan terhadap tokoh-tokoh agama dalam memandu kehidupan.

BAB III

PENGETAHUAN MAGIC, SYSTEM BELIEF DAN SEMAR MESEM

A. Magic dan Tradisi Agama

Keberadaan pesantren, kiyai dan santri memiliki tradisi yang khas yaitu mengembangkan ilmu-ilmu *ilmu hikmah*, yang menjurus pada magic, hal ini membawa jejak-jejak sistem kepercayaan-kepercayaan yang belum dieksplorasi secara komprehensif. Kiyai dengan pesantren merupakan otoritas keagamaan dan lembaga yang mampu menerjemahkan dan menafsirkan teks-teks suci agama. Namun di balik pesantren, kiyai, dan santri memiliki rahasia yaitu sistem kepercayaan terhadap teks-teks agama yang mengandung supranatural dan berfungsi dalam menunjang kehidupan sehari-hari. Di sisi lainnya kepercayaan masyarakat terhadap dunia mitos dan animisme masih berlangsung saat ini.

Menurut Rahmatullah (2019),¹¹⁴ mengutip E.B. Tylor dan J.G. Frazer berpendapat bahwa cikal-bakal agama

¹¹⁴ Rahmatullah, R. (2019). "Surat al-Ikhlās dalam Kitab Khazīnat al-Asrār". *Journal Of Qur'an and Hadith Studies*, 7 (1). <https://doi.org/10.15408/quhas.v7i1.13389>

adalah dari ajaran animisme dan magic, kemudian teori ini dikritik para ilmuwan lainnya. Namun demikian kehidupan agama tidak terlepas dengan unsur-unsur magic. Dan magic sebenarnya merupakan bentuk rasionalisasi dari penjelasan hal-hal yang bersifat supranatural.

Menurut Sara Ann Knutson (2019),¹¹⁵ kosmologi sistim kepercayaan seperti ini, baik sikap religious dan mitos menjadi topik menarik dan sulit dipahami bagi bahasa dan budaya. Dennis Ioffe menambahkan (2021),¹¹⁶ bahwa kesadaran religius dan mitologis yang sangat rumit yang dibahas dalam kritik naratif sub-spesies dan teori sastra. Hal ini juga memberikan konteks rinci untuk beragam masalah agama yang dibahas dalam volume khusus agama-agama.

¹¹⁵ Knutson, S. A. (2019). "The materiality of myth: Divine objects in Norse mythology". *Temenos*, 55 (1). <https://doi.org/10.33356/temenos.83424>

¹¹⁶ Denis Ioffe, (2021). "East-european critical thought: Myth, religion, and magic versus literature, sign and narrative". In *Religions* (Vol. 12, Issue 9). MDPI. <https://doi.org/10.3390/rel12090717>

Michael Muhammad Knight (Inloes, 2016),¹¹⁷ menambahkan bahwa ada pemisah antara “sains”, “sihir”, dan “agama”. Pertanyaan berikutnya adalah bahwa, *pertama*, awal adanya antropologi modern, magic berkembang di bayang-bayang kolonialisme dan bertekuk lutut pada orang kulit putih, mengarah pada pandangan *jahat* dan juga “kecenderungan pada magic, sehingga menunjukkan ketidakmampuan untuk mengatur diri sendiri secara bertanggung jawab; orang-orang yang rentan terhadap sihir meminta kendali yang tercerahkan”. Masih menurut Knight di saat yang sama di barat sendiri ada kebangkitan okultisme, hal ini menjadi ironi. *Kedua*, tuduhan bahwa Muslim tidak beradab-termasuk sensasi media tentang perburuan penyihir—terus digunakan sebagai pembenaran terselubung untuk intervensi militer dan ekonomi.

Dan, *ketiga*, ada kekhawatiran bahwa Al-Qur'an memang melarang sesuatu yang disebut *sihr*, yang biasanya disamakan dengan “magic”. Knight menyimpulkan bahwa

¹¹⁷ Inloes, A. (2016). “Magic in Islam. *American Journal of Islam and Society*,” 33 (4). <https://doi.org/10.35632/ajis.v33i4.943>

pembagian antara "sains", "magic", dan "agama" sebenarnya adalah masalah perspektif: teologi saingan sering didiskreditkan sebagai "magic", sedangkan seorang ateis akan menganggap "agama" dan "magic" sebagai keduanya. "sulap" (hocus-pocus). Berkaitan dengan Al-Qur'an, Knight menegaskan bahwa "magic" *tidak* boleh digunakan sebagai sinonim untuk *sihr*.

Lebih dari objek studi sejarah dan antropologi lainnya, ilmu okultisme Islam (ilmu ghaib) memotong dengan cepat apa artinya menjadi modern, menjadi Barat, menjadi ilmiah. Namun di tempat lain metafisika kolonialis abad ke-19 dan kosmologi materialis lebih mengakar kuat. Studi sepotong-sepotong, terpotong tentang "magic dalam Islam" hingga saat ini telah sering dilakukan untuk melayani agenda ilmiah atau agama, di mana magic hanya bisa menjadi sains yang gagal atau agama apolitis, dan Islam tidak pernah bisa menjadi Barat.

Magic Islam sebagai Sains-dan-Agama Barat dan sering kali imperial dengan demikian sama sekali menghilang dari bidang historiografis. Oleh karena itu,

manifesto ini mengusulkan jalan keluar dari ikatan epistemologis dan etis yang mengerikan ini. Untuk mengembalikan magic Islam ke tempat yang selayaknya dalam sejarah intelektual dan budaya Barat, khususnya sejarah ilmu pengetahuan, kita harus mengambil jauh lebih serius kosmologi panpsikis yang menjadi landasannya, dan menyadari bahwa materialisme refleksif kita sendiri mengikat kita dengan sengaja pada agenda kolonialis yang ironisnya, antireligius dan antiilmiah (Melvin-Koushki, 2020).¹¹⁸

Martini G, (2021)¹¹⁹ menjelaskan meskipun ilmu tentang sifat gaib Al-Qur'an (*'ilm ḥawāṣṣ al-Qur'ān*) telah dianggap oleh para intelektual Muslim sebagai disiplin independen dalam klasifikasi ilmu dan telah menghasilkan genre sastra independen selama berabad-abad, ia tidak

¹¹⁸ Melvin-Koushki, M. (2020). "Is (Islamic) Occult Science Science? Theology and Science", 18 (2). <https://doi.org/10.1080/14746700.2020.1755547>

¹¹⁹ Martini, G. M. (2021). "The Occult Properties of the Qur'ān (Ḥawāṣṣ al-Qur'ān): Notes for the History of an Idea and Literary Genre between Religion and Magic in Islam". *Oriente Moderno*, 100 (3). <https://doi.org/10.1163/22138617-12340233>

pernah menjadi subjek, survei khusus dalam Islamic Studies. Sering salah dianggap hanya sebagai komponen dari disiplin ilmu terkait, teks terpenting yang termasuk dalam genre ini tetap dipelajari dan tidak diedit secara kritis. Banyak alasan yang menunjukkan bahwa studi tentang asal-usul konsep ini, tentang disiplin homonim dan korpus sastra merupakan *desideratum* penting untuk sejarah magic dan ilmu gaib dalam Islam.

B. System Bieliiev pada Magic

Emosi epistemik, atau perasaan yang terkait dengan fitur proses dan aktivitas kognitif yang berkontribusi pada pengetahuan, seperti rasa ingin tahu, intrik, dan kejutan, sangat menarik dalam studi empiris. Menginduksi emosi epistemik dalam kondisi eksperimental yang terkendali adalah salah satu aspek tersulit dalam menyelidiki emosi ini. (Ozono et al., 2021)¹²⁰. Salah satu stimulusnya adalah

¹²⁰ Ozono, H., Komiya, A., Kuratomi, K., Hatano, A., Fastrich, G., Raw, J. A. L., Haffey, A., Meliss, S., Lau, J. K. L., & Murayama, K. (2021). "Magic Curiosity Arousing Tricks (MagicCATs): A novel stimulus collection to induce epistemic emotions". *Behavior Research Methods*, 53(1), 188–215. <https://doi.org/10.3758/s13428-020-01431-2>

dengan sistim kepercayaan yang ada di masyarakat adalah dengan magic, walaupun secara antropologi magic harus dirumuskan kembali.

Menurut Michael Winkelman (2021),¹²¹ Teori-teori antropologi tentang teknik-teknik yang secara luas memberi label sihir dan praktik-praktik terkait sebagai ilmu sihir, santet, ramalan, dan penyembuhan ritual perlu dirumuskan kembali. Pertimbangan teoretis dari fenomena ini dalam antropologi telah mengabaikan asumsi dasar kepercayaan magis, sebaliknya berangkat dari asumsi budaya Barat bahwa kepercayaan tentang sihir secara empiris tidak dapat dipertahankan dan bahwa tidak mungkin ada hubungan sebab-akibat seperti yang disiratkannya. Dorongan untuk merumuskan kembali teori sihir berasal dari parapsikologi eksperimental di mana penelitian laboratorium telah menghasilkan dukungan empiris untuk beberapa fenomena yang diklaim oleh tradisi magis. Parapsikolog menafsirkan

¹²¹ Winkelman, M. (2021). "Magic: A Theoretical Reassessment"†. *Anthropology of Consciousness*, 32 (2). <https://doi.org/10.1111/anoc.12142>

temuan mereka sebagai bukti persepsi ekstrasensor, atau kewaskitaan dan telepati, dan untuk pengetahuan sebelumnya atau prekognisi, serta bukti kemampuan kesadaran manusia untuk mempengaruhi sistem fisik. Mereka mendalilkan kekuatan yang disebut psi yang bertanggung jawab atas fenomena semacam itu, dan laporan dari antropolog menunjukkan bahwa beberapa aspek praktik magis melibatkan psi. Konsekuensinya, antropolog harus memeriksa secara lebih sistematis gagasan bahwa sihir memiliki aspek yang berhubungan dengan psi-bahwa beberapa praktik magis memfasilitasi atau menghasilkan efek yang dapat diverifikasi secara empiris di luar proses sebab-akibat yang dipahami saat ini di alam. Artikel ini mengulas temuan studi laboratorium parapsikologi dan korespondensinya dengan prinsip praktik dan kepercayaan magis yang dilaporkan oleh para antropolog. Teori, prinsip, dan praktik magis berbagi kondisi tertentu yang ditemukan melalui penelitian parapsikologis yang kondusif bagi manifestasi psi: keadaan kesadaran yang berubah, visualisasi, harapan positif, dan kepercayaan. Ini

menunjukkan bahwa alasan adat untuk praktik magis terkait dengan psi daripada proses pemikiran delusi.

Menurut Henslin (1967), menjelaskan para pelaku beroperasi secara bersamaan baik dalam dimensi rasionalitas dan irasionalitas, probabilitas dan magic, misalkan seseorang permainan biasanya bertaruh berdasarkan probabilitas yang diketahui (aspek "rasional" dari permainan), namun mereka memiliki banyak praktik magis dalam taruhan dan tembakan mereka yang tidak masuk akal bagi pengamat luar (aspek "irasional" dari permainan tersebut). Setelah seseorang memahami sistem kepercayaan dasar para pemain, sistem sebab dan akibat mereka, orang kemudian melihat bahwa praktik magis mereka juga "rasional", yaitu strategi yang digunakan para pemain ini untuk memaksimalkan kontrol mereka sendiri atas dadu ketika mereka menembak. dan untuk meminimalkan kendali penembak lain secara logis konsisten dalam sistem kepercayaan mereka. Tanpa memahami sistem kepercayaan mereka, kita tidak memahami perilaku mereka. Sebenarnya sebuah upaya dilakukan untuk merekonsiliasi teori Malinowski dan

Kroeber tentang asal usul sihir dengan prinsip pengkondisian operan. (Henslin, 1967)

C. Makna Semar Mesem

Makna denotatif dalam penelitian ini terdapat pada beberapa jenis mantra pengasihan Semar, diantaranya adalah pengasihan semar gedhe, pengasihan semar mesem, pengasihan semar wulan, pengasihan semar putih, pengasihan semar kuncung, pengasihan semar ireng, dan pengasihan semar kuning.¹²²

Niyat ingsun amatek ajiku si semar mesem ‘

Niat saya merapal mantraku si semar mesem’

Petikan mantra *Semar mesem* tersebut merupakan bagian dari mantra yang memiliki struktur sebagai ikrar atau niat. Unsur niat yang terdapat dalam mantra mengandung komposisi makna sebenarnya terhadap sesuatu yang hendak

¹²² Indah Rohmayani, “Makna Mantra Pengasihan *Semar* dalam Perspektif Masyarakat Jawa”, Prosiding Seminar Nasional Linguistik dan Sastra (SEMANTIKS) 2019, <https://jurnal.uns.ac.id/prosidingsemantiks>

diikrarkan. Pola yang diikrarkan bergantung pada jenis varian dari pengasihian *Semar*.¹²³

Dalam tradisi masyarakat Jawa, niat merupakan peranan penting dalam berbagai sudut pola kehidupan. Niat juga memberikan dampak terhadap sugesti yang diasumsikan dalam pikiran manusia. Begitu pula dalam niat mantra pengasihian *semar* yang disesuaikan atas dasar jenis mantra pengasihian *semar* yang ingin digunakan. Hal itu menunjukkan bahwa niat dalam tradisi masyarakat Jawa memiliki pengaruh yang cukup besar terhadap tujuan yang hendak dicapai.¹²⁴

Asih, asih, asiha maring aku

‘Kasih, kasih, kasihi saya’

Petikan mantra tersebut merupakan jenis mantra *semar ulan* yang strukturnya berupa tujuan yang hendak dicapai oleh pelakunya. Atensi dari tujuan yang hendak dicapai oleh pelaku mantra *semar wulan* adalah keinginan untuk dicintai oleh seseorang yang hendak dituju. Komposisi

¹²³ Indah Rohmayani, “Makna Mantra Pengasihian *Semar* dalam Perspektif Masyarakat Jawa”

¹²⁴ Indah Rohmayani, “Makna Mantra Pengasihian *Semar* dalam Perspektif Masyarakat Jawa

dari mantra yang berisi tujuan ini terbentuk dari susunan kata yang bermakna apa adanya, yaitu keinginan untuk dicintai. Dalam falsafah hidup orang Jawa, prinsip *asah asih asuh* menjadi pedoman penting dalam menjalani kehidupan. *Asih* merupakan sikap saling menyayangi antar sesama manusia. Konsepsi *asih* ‘saling menyayangi’ mengalami pengerucutan dalam mantra pengasihian *semar wulan*. *Asih* dalam konsepsi mantra tersebut diperuntukkan terhadap seseorang yang dituju.¹²⁵

Dalam makna konotatif bahwa mantra pengasihian *Semar* terdapat makna konotatif yang tersebar di setiap jenis varian mantra *Semar*. Beberapa diantaranya memiliki korelasi terhadap konteks *lelaku* mistis ajian *Semar*. *Cina Walanda Bugis Makassar, podo ngadhep podo welas maring badan ingsun* ‘Cina Belanda Bugis Makassar, semua tunduk dan kasihan terhadap badan saya’ Petikan mantra *semar gedhe* tersebut memiliki esensi makna konotatif. Pilihan

¹²⁵ Indah Rohmayani, “Makna Mantra Pengasihian *Semar* dalam Perspektif Masyarakat Jawa

diksi *Cina Walanda Bugis Makassar* merupakan diksi yang menyubstitusi peranan penguasa, yaitu Cina,¹²⁶

Belanda, Bugis, dan Makassar. Dalam hal ini pilihan diksi tersebut berkorelasi dengan klausa selanjutnya yaitu *podo ngadhep podo welas maring badan ingsun*. Klausa tersebut menjadi penjelas dari klausa sebelumnya yang diperumpamakan sebagai penguasa. Diksi *ngadhep* disini bukan *ngadhep* yang dapat didiskripsikan secara fisik, akan tetapi diksi *ngadhep* disini memiliki artian ‘tunduk’. Tunduk dalam hal ini beresensi memiliki kelunturan hati bagi seseorang yang dituju.

Dengan demikian mantra *Semar Mesem* tidak terlepas dari sejarah, bagaimana seseorang masih memakai sampai saat ini karena memang sudah menjadi nilai budaya itu sendiri. Jika meminjam konsep budaya Jawa terdapat dua konsep wilayah kehidupan manusia yaitu lahir dan batin. Terdapat juga tiga konstruksi kebudayaan Jawa yaitu, Raja sebagai pusat kekuatan kosmis dan mistis, peranan *ngelmu*

¹²⁶ Indah Rohmayani, “Makna Mantra Pengasih *Semar* dalam Perspektif Masyarakat Jawa

kesempurnaan, dan sumber sumber simbolik yang mendukung kekuasaan Jawa tersebut.¹²⁷

¹²⁷Intan Wulandari, Tedi Erviantono, Bandiyah, “Simbolisme Mantra Semar Mesem Terhadap Kekuasaan di Banyuwangi”, *jurnal* Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Udayana.

BAB IV

JATUH CINTA, MANTRA, SEMAR MESEM DALAM HUBUNGAN ASMARA

A. Jatuh Cinta

Cinta akan selalu menjadi topik yang digandrungi oleh setiap kalangan, baik yang muda maupun yang tua, terbukti dari lirik lagu, drama, teater, puisi, sajak, komik, novel, bahkan gosip tentang cinta. Bahkan sekarang cinta menjadi topik populer pada riset ilmiah.

Menurut Antonucci, yang dikutip oleh Risky Ananda Ariyati, Fathul Lubabin Nuqul, salah satu kelompok yang tidak lepas dari masalah cinta adalah individu yang berada pada tahap perkembangan dewasa awal. Kehidupan psikososial dewasa awal semakin kompleks dibandingkan masa remaja khususnya yang memilih untuk melanjutkan jenjang ke perguruan tinggi. Pemilihan dan menemukan calon pasangan hidup adalah salah satu tugas perkembangan pada dewasa awal. Pemilihan akan menikah ataupun hanya sekedar hubungan pranikah atau biasanya disebut pacaran

atau yang lainnya adalah wajar bagi dewasa awal karena mengingat tugas perkembangan tersebut.¹²⁸

Definisi jatuh cinta adalah sebagai awal dari keinginan yang kuat untuk hubungan yang dekat dan romantis dengan orang tertentu; itu adalah transisi dari tidak jatuh cinta menjadi jatuh cinta. Jatuh cinta telah lama digambarkan sebagai pengalaman transformasi oleh penyair dan penyanyi, filsuf dan psikolog.¹²⁹ Dan konsekwensi jatuh cinta sebagai pengalaman drmatitis dan transformative, dan jatuh cinta akan berdampak pada konsep diri, perluasan isi diri dan meningkatkan persepsi kemanjuran diri dan harga diri, di bawah ini ada perluasan makna dar jatuh cinta:

1. Jatuh Cinta dan Perluasan dari Isi Diri

Cara pertama adalah bahwa isi diri yang dirasakan dapat berubah, dan perubahan ini secara khusus akan mengarah pada "ekspansi". Setiap interaksi dengan orang

¹²⁸ Risky Ananda Ariyati, Fathul Lubabin Nuqul, "Gaya Cinta (*Love Style*) Mahasiswa", *Jurnal Psikoislamika* Volume 13 Nomor 2 Tahun 2016.

¹²⁹ Arthur Aron, Meg Paris, Elaine N. Aron, "Falling in Love: Prospective Studies of Self-Concept Change", *jurnal Journal of Personality and Social Psychology*, 1995, Vol. 69, No. 6, 1102-1112

lain tampaknya akan mengubah konsep diri sampai batas tertentu, karena sebagian besar dari apa yang kita anggap sebagai diri kita mungkin muncul dari cara orang lain melihat kita.

2. Jatuh Cinta dan Meningkatkan Efikasi Diri yang Dirasakan dan Harga Diri

Cara kedua di mana konsep diri dapat dipengaruhi oleh jatuh cinta adalah peningkatan persepsi kemanjuran diri dan harga diri. Ada beberapa proses di mana hal ini dapat terjadi. Misalnya, karena jatuh cinta sepertinya merupakan pengalaman yang diinginkan dalam budaya kita, setelah mencapai pengalaman ini dapat meningkatkan persepsi self-efficacy dan harga diri. Memang, berlakunya peran yang tepat itu sendiri mungkin melibatkan rasa tak terkalahkan. Mungkin yang lebih menonjol, jatuh jatuh cinta biasanya melibatkan menemukan bahwa orang lain suka diri, atau bahkan mengidealkan diri, sebuah penemuan yang mungkin bisa dijadikan bukti harga diri sendiri. Akhirnya, jatuh cinta dapat meningkatkan persepsi self-efficacy dan harga diri sebagai hasil dari ekspansi yang dijelaskan atas: Sejauh jatuh

cinta memperluas diri (dalam hal sumber daya, perspektif, dan karakteristik), kesadaran individu akan konten yang diperluas itu harus memberikan dasar untuk peningkatan perasaan efikasi diri, dan karenanya juga peningkatan harga diri.

B. Mantra dan Hubungan Asmara

Mantra merupakan perwujudan pikiran yang merepresentasikan kekuatan kosmik, yang menggunakan pengaruh mereka dengan getaran suara. Ada banyak mantra yang diketahui secara umum dan salah satu mantra tersebut adalah mantra semar mesem. Secara peristilahan, Semar Mesem berakar dari kata *semar* dan *mesem*. *Semar* adalah salah satu karakter utama dalam mitologi Jawa dan *Mesem* yang artinya tersenyum dan makna secara leksikal adalah Semar yang tersenyum.

Pada awalnya mantra semar mesem digunakan sebagai mantra penakluk lawan, yang dikisahkan bahwa pengguna mantra ini dimulai oleh Ki Ageng Pemanahan yang merupakan tohoh pencipta kerajaan Mataram. Awal mulanya, niat Ki Ageng Pemanahan menggunakan matra

semar mesem hanya untuk menaklukan musuh saja. Namun hasil mantra tersebut tidak hanya bereaksi pada musuh yang di berhasil di taklukan tapi juga kepada seluruh pengikut musuh lawan sehingga dalam perkembangannya semar mesem lebih populer sebagai ilmu untuk membuat lawan jenis terpesona.

Semar Mesem memiliki daya magis tersendiri yang tergolong dalam mantra yang halus karena dianggap sebagai ilmu yang membawa belas kasih dan diyakini hanya dilakukan untuk kebaikan sehingga sering disebut juga sebagai *white magic*. Mantra ini dipercaya dapat meningkatkan aura kharismatik penggunanya. Semar mesem banyak dipercaya dapat memperbaiki aura daya tarik diri, terlihat menonjol dan terlihat kharismatik di antara orang sekitar. Serta dipercaya juga dapat memperbaiki hubungan relasi dan bersosial dan dalam hal percintaan bahkan dipercaya dapat membantu dalam urusan percintaan.

Dalam penggunaannya, mantra semar mesem menggunakan Bahasa Jawa yang dilafalkan pelan-pelan dan juga dalam batin. Mantra semar mesem memiliki sifat

rahasia, dan tertutup dan seorang dukun penggunaanya akan selalu menjaga kerahasiannya agar tidak diketahui oleh orang lain. Prosesi ritual yang dilakukan pada matra semar mesem biasanya dilakukan pada tempat yang sepi dan dilakukan antara dukun dan pemesan atau orang yang meminta bantuan mantra semar mesem kepada dukun tersebut (secara langsung). Selai melafalkan mantra, dukun menggunakan foto sebagai media penerapan pelet tersebut. Namun seiring berkembangnya keilmuan semar mesem, saat ini diketahui bahwa seseorang pemesan tidak harus terlibat langsung dalam prosesi ritual (tidak langsung). Pemesan menyerahkan segala laku mistik kepada dukun dan hanya akan membawa pulang jimat siap pakai berupa simbol yang terwujud salah satunya Pusaka Keris. Simbol pusaka jika digunakan seseorang akan menunjukkan harapan dan permohonan atau do'a agar diberikan rasa aman, tentram, keselamatan, dan kebahagiaan dalam mencapai tujuan bagi penggunaanya.

Perbedaan mantra semar mesem dengan jenis mantra lain berupa kata-kata simbolis dan sukar dipahami. Susunan kata mantra semar mesem memakai bahasa lugas yang

langsung menjelaskan tujuan dibaca atau dirapalnya mantra tersebut. Stilistika dan ritme dalam pengucapan mantra juga menjadi unsur kunci keberhasilan dari matra semar mesem. Stilistika adalah gaya bahasa yang sama dengan halnya puisi dimana unsur stilistika dalam mantra pengasihian semar mesem sangat kental. Mantra semar mesem dibaca dengan sedih dan serius, intonasi dan ritme yang kemudian berefek pada energi dalam kekuatan mantra semar mesem tersebut.

Mempelajari mantra semar mesem dengan sempurna diwajibkan untuk melakukan puasa mutih atau puasa yang dilakukan dengan tidak makan atau minum dan untuk menu berbuka adalah nasi putih dan air putih yang dilakukan selama tujuh hari. Mantra Semar Mesem diawali dengan penegasan unsur niat bahwa pengguna mantra hendak menggunakannya sebagai media dalam tindakannya untuk mencapai sebuah tujuan.

Dalam tradisi Jawa niat merupakan faktor penting dalam berbagai sudut pola kehidupan. Niat juga memberikan dampak terhadap sugesti yang diasumsikan dalam pikiran manusia. Puasa mutih dimulai saat hari weton atau hari lahir

pengguna semar mesem. Selain melakukan puasa mutih, pengguna harus bangun setiap tengah malam selama periode puasa mutih dan mandi. Kegiatan ini harus dilakukan selama periode puasa mutih dan tidak boleh terlewatkan atau pengguna harus mengulangi seluruh proses dari awal. Kegiatan dilanjutkan dengan melaksanakan sholat hajat bagi umat muslim atau bermeditasi yang kemudian dapat merapalkan mantra berikut:

“Bissmillahirrahmanirrohiim

Ingsun amatak ajiku si semar mesem, mut matakun inten, cahyaku manjing pilinganku kiwo tengen, sing ngawang kegiwang, opo manch yen sing nyawang kang lumancep kumanthil ing lelenging sanubariku yo iku si jabang bayi..... (nama orang yang dimaksud) wis tentu teko welas sih maring badan sliraku kersaning Allah, Lailaha ilallah Muhammad Rasulullah”

Setelah merapalkan mantra tersebut, pada hari berikutnya yakni hari ke delapan pengguna akan melakukan pati geni. Pati geni adalah tirakat khusus yang mewajibkan pengguna tidak diperbolehkan untuk keluar rumah selama 24 jam dan dalam kondisi gelap gulita. Pengguna harus berada dalam kamar yang tertutup yang tidak ada cahaya lampu dan tidak ada sinar matahari yang masuk. Terakhir, setelah

melakukan puasa dan tirakat pengguna harus membaca mantra tersebut setiap bertemu dengan target, setiap tengah malam dan setelah mandi malam.

Penggunaan mantra semar mesem banyak ditemukan khususnya pada kalangan santri di daerah provinsi Banten. Pada penelitian ini subjek yang berpartisipasi dengan kriteria santri dengan rentang usia 18 hingga 24 tahun berjumlah 152 orang. Selanjutnya, berdasarkan hasil dari pengujian menggunakan statistik menunjukkan nilai rata-rata (mean) dan standart deviasi masing-masing variable sebagai berikut:

Tabel.1: Deskripsi Variable Penelitian

Variabel	Kategori/Media	Frekuensi	Presentase
Ilmu Pelet Semar Mesem	Langsung	7	23.3%
	Tidak Langsung	23	76.6%
Hubungan Asmara	Berhasil	9	30%
	Masih Berjalan (Sedang)	6	20%
	Tidak Berhasil (gagal)	15	50%

Tabel 1 menunjukkan bahwa pada variable x atau Ilmu Pelet semar mesem, sampel penelitian diketahui menggunakan pelet semar mesem secara tidak langsung sebesar 76,6%. Kebanyakan sampel berkomunikasi dengan dukun secara tidak langsung atau tanpa tatap muka dengan dukun mereka. Tujuh responden (23,3%) menjawab mereka berinteraksi langsung dengan dukun dalam melakukan mantra semar mesem dan berdasarkan pertanyaan tertutup diketahui bahwa para responden menggunakan alat-alat pribadi milik orang yang mereka akan pelet seperti foto, pakaian, sepatu dan lain-lain.

Selanjutnya untuk tingkat keberhasilan mantra semar mesem diketahui dari 30 responden hanya 9 orang atau 30% menyatakan bahwa mantra semar mesem yang mereka gunakan berhasil atau tepat sasaran kepada lawan jenis yang mereka inginkan. Hasil penelitian memperlihatkan bahwa mayoritas responden atau 15 orang (50%) gagal dalam melakukan matra semar mesam. Enam orang responden menyatakan bahwa mereka masih dalam tahapan melakukan mantra semar mesem.

Hasil dari uji normalitas dengan metode Kolmogorov-Smimof didapatkan nilai signifikasi 0.511 > 0.05. Maka, dapat disimpulkan bahwa nilai residual berdistribusi normal

Tabel 2. Uji Regresi Linier

Variabel	r	R ²	(p) Sig	F	Simpulan
Ilmu Pelet Semar Mesem Hubungan Asmara	.262	.069	.200	11.037	Signifikan

Hasil uji regresi linier pada penelitian ini yang ditunjukkan tabel 2 menunjukkan bahwa nilai signifikansi yakni sebesar 0.200. Berdasarkan kriteria pengujian jika signifikansi < 0,05 maka data berdistribusi normal, sedangkan apabila nilai signifikansi > 0,5 maka data berdistribusi tidak normal. nilai signifikansi pada penelitian ini adalah 0.200 angka ini lebih dari 0.05, sehingga dapat dikatakan adanya hubungan linier yang signifikan antara Ilmu pelet semar mesem dengan hubungan asmara. Selanjutnya, koefisien

korelasi (r) pada penelitian ini didapatkan hasil sebesar 0.262. Menurut masuk kedalam kategori rendah. Data pada tabel 2 diketahui juga memiliki nilai koefisien determinasi (R^2) sebesar 0.069. Sehingga dapat disimpulkan bahwa mantra semar mesem berpengaruh pada hubungan asmara hanya sebesar 6.9% dan sisanya 93.1% dipengaruhi oleh variabel dan faktor lain yang tidak dibahas dalam penelitian ini.

BAB V

PENUTUP

Penelitian ini telah membuktikan bahwa adanya kesesuaian dengan hipotesis yakni ada pengaruh antara semar mesem (variabel X) dengan keberhasilan jalinan hubungan asmara sehingga dapat disimpulkan bahwa mantra semar mesem berpengaruh kepada jalinan hubungan asmara meskipun pengaruhnya hanya sebesar 6,9%.

Mantra semar mesem membuat perasaan tercipta secara “instan” tidak mempedulikan perasaan sang penerima mantra atau adanya ketidakjujuran di sebuah hubungan yang ada. Penerapan mantra semar mesem dalam mempengaruhi perasaan seseorang melawan teori of love yang menyatakan bahwa terciptanya sebuah hubungan haruslah memiliki tiga aspek utama yakni *intimacy* (keintiman) yang mengacu pada perasaan kedekatan, *passion* (gairah) dimana mendorong pada perasaan romansa, ketertarikan fisik kesempurnaan seksual dan fenomena terkair dalam hubungan cinta dan *commitment* (komitmen) dimana mengacu pada, dalam jangka pendek, keputusan bahwa seseorang mencintai orang

lain, dan dalam jangka panjang, komitmen untuk mempertahankan cinta itu.

Temuan sekunder menyatakan bahwa kebanyakan sebuah hubungan yang berlandaskan pelet, kebanyakan tidak bertahan lama sehingga pelet semar mesem tidak direkomendasikan untuk dipergunakan untuk memikat lawan jenis yang ada inginkan.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahidul Asror, “Ritual Islam Tradisional Rekonstruksi Nilai Lokal dan Proses Pembentukkannya” dalam *Jurnal Istiqra*, Vol. 06, No. 01, 2007
- Ahmad Farhani, “Pengamalan Mantra, Azimat, dan Wifik sebagai Pendekatan Ilmu Hikmah pada Masyarakat Desa Sukahaji Kecamatan Sukra Kab. Indramayu”
- Amin Haedari, *Panorama Pesantren dalam Cakrawala Modern* (Jakarta: Diva Pustaka, 2004)
- Arthur Aron, Meg Paris, Elaine N. Aron, “Falling in Love: Prospective Studies of Self-Concept Change”, *jurnal Journal of Personality and Social Psychology*, 1995, Vol. 69, No. 6, 1102-1112
- Ayataullah Khumaeni, “The Phenomenon of Magic in Banten Society” (*Tesis*, Leiden University the Netherlands, 2009)
- Ayatullah Khumaeni, “Penggunaan Magic dalam Proses Pemilihan Kepala Desa di Serang” (*laporan Penelitian*, Lemlit IAIN SMH Banten, Serang: 2009).

- Azyumardi Azra, *Islam in The Indonesian World an Account of Institusional Formation* (Bandung: Mizan, 1996)
- Azyumardi Azra, *Islam Reformis Dinamika Intelektual dan Gerakan* (Jakarta: Rajawala Press, 1999)
- Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII Akar Pembaharuan Islam Indonesia* (Jakarta: Prenada Media, 2007)
- Chozin, NA. “Epistemologi Kitab Kuning” (dalam *Jurnal Pesantren*, No.1/Vol. VI, 1989)
- Cluade Guillot, *The Sultanate of Banten* (Jakarta: Gramedia, 1990)
- Donatella Marazzitia, “Domenico Canale, “Hormonal changes when falling in love”, *Psychoneuroendocrinology* (2004) 29.
- Elis Suryani NS, *Mantra Guna-Guna Dalam Kehidupan Masyarakat Sunda : Eksistensi, Fungsi, Dan Upaya Menyikapinya Makalah* disampaikan dalam Seminar Internasional Tradisi Lisan Nusantara IV dan Festival Pesisir 2003 di Semarang)

- Elisabeth Young-Bruehl, “Where Do We Fall When We Fall in Love?”, *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society*, Volume 8, Number 2, Fall 2003
- Endang Turmudzi, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan* (Yogyakarta: LKIS, 2003)
- Frithjof Schuon, *Islam dan Filsafat Perennial* (Bandung: Mizan, 1993)
- Halwany Michrob, *A Hypothetical Reconstruction of The Islamic City of Banten Indonesia* (Tesis, University Pennsylvnia Library, 1987)
- Hamengku Buwono X, “Misteri Mantra dalam Naskah-Naskah Keraton” dalam *Mantra* (Perpustakaan Nasional RI, 2003).
- Hanun Asraha, at.all., *Pesantren di Jawa; Asal-usul, dan Perkembangan* (Jakarta: Depag RI dan INCIS, 2002).
- Helmy Faizi Bahrul Ulumi, *Filosofi Magi* (Serang: FUDPress, 2009).
- Helmy Faizi BU, “Dimensi Ontologis Magi Orang Banten” *Jurnal AlQalam IAIN SMH Banten*, Vol. 23 No. 3, (2008)

- Hoesein Djajadiningrat, *Tinjauan Kritis tentang Sajarah Banten*, (Jakarta: Djambatan, 1983)
- Hudari dari Sukamto, *Kepemimpinan Kiai dalam Pesantren*, (Jakarta: LP3ES, 1999)
- Indah Rohmayani, “Makna Mantra Pengasih *Semar* dalam Perspektif Masyarakat Jawa”, Prosiding Seminar Nasional Linguistik dan Sastra (SEMANTIKS) 2019, <https://jurnal.uns.ac.id/prosidingsemantiks>
- Intan Wulandari, Tedi Erviantono, Bandiyah, “Simbolisme Mantra *Semar Mesem* Terhadap Kekuasaan di Banyuwangi”, *Jurnal Nawala Politika*, Vol 1 No 1 (2017)
- Joko Suyono, “Perkembangan Pesantren Di Jawa Timur 1900-1942 (*Jurnal Bahasa dan Seni*, Tahun 33, No. 01, 2005 Fak. Seni Universitas Negeri Malang)
- Karel A. Steenbrink, *Pesantren Madrasah Sekolah; Pendidikan Islam dalam Kaum Modern* (Jakarta: LP3ES, 1994),
- Khatib Mansur, *Perjuangan Rakyat Banten Menuju provinsi Catatan kesaksian Seorang Wartawan* (Jakarta: Antara Pustaka Utama, 2001)

- Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 2002)
- Lukman Hakim, *Banten dalam Catatan Jurnalistik* (Serang : Banten Heritage, 2006)
- M. Habib Chirzin, “Agama dan Ilmu dalam Pesantren” dalam M. Dawam Rahardjo (ed), *Pesantren dan Pembaharuan* (Jakarta: LP3ES, 1988), p. 87.
- M.A. Tihami, “Kiai dan Jawara dalam Kebudayaan Banten” dalam Kata Pengantar, *Tasbih dan Golok Kedudukan, Peran, dan Jaringan Kiai dan Jawara di Banten* (Serang : Humas Setda Prov. Banten, 2007)
- Ma'luf, *al-munjid fi al-lughat wa al-‘a’lām*,
- Martin van Bruinesen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan 1995)
- Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, terjemahan Henderson and Talcott Parsons (New York: The Free Press, 1966)
- Miftah Faridl, “Peran Sosial Politik Kiai di Indonesia” dalam *Jurnal Sosioteknologi* Vol. 11 Tahun 6, (Agustus 2007)
- Moh, Hudaeri, Sholahuddin dan Atu Karomah, “Tasbih dan Golok Studi tentang Kedudukan, Peran dan Jaringan

- Kiai dan Jawara di Banten” (*Laporan Penelitian Kompetitif Depag RI*, 2002 STAIN SMH Banten)
- Moh. Hudaeri, *Islam; Tantangan Modernitas dan Kearifan Budaya Lokal Banten* (Serang : FUDPress, 2009)
- Moh. Hudaeri, *Relasi Kuasa Agama dan Politik dalam Pilkada Pandeglang* (Serang : FUDPress, 2009)
- Mufti Ali, *Misionarisme di Banten* (Serang : Lab. Bantenologi IAIN SMH Banten, 2009)
- Muslim Abdurrahman, *Islam sebagai Kritik Sosial* (Jakarta: Erlangga, 2003), p. 79-81.
- Nawawi, “Sejarah dan Perkembangan Pesantren” dalam *Jurnal Ibda’* Vol. 4 No. 1 (Jan-Jun 2006)
- Neneng Antik Masyruroh, “Refleksi Pesantren Dalam Kumpulan Cerpen Lukisan Kaligrafi Karya A. Mustofa Bisri” (*Skripsi*, Fakultas Bahasa Dan Seni Universitas Negeri Semarang 2005)
- Paul Michael Taylor, “From Mantra to Matarka: Opacity and Transparency in The Language of Tobelo Magic and Medicine (Halmahera Island, Indonesia)”. *Jurnal, Sm. Sci. Med.* Vol. 27. No. 5. 1988.

- Risky Ananda Ariyati, Fathul Lubabin Nuqul, “Gaya Cinta (*Love Style*) Mahasiswa”, *Jurnal Psikoislamika*, Volume 13 Nomor 2 Tahun 2016.
- Ronald Alan Luken Bull, “A Peaceful Jihād: Javanese Islamic Education and Religious Identity Construction”, (*Desertasi*, Arizona State University, 1997)
- Sartono Kartodirdjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888*, (Jakarta: Pusataka Jaya, 1984)
- Scott Allen Buresh, “Pesantren-Based Development: Islam, Education, and Economic Depelooment in Indonesia” (*Desertasi*, University of Virginia, 2002)
- Sholahuddin Al Ayubi, “Herofani Dalam Kehidupan Masyarakat Banten Telaah Tradisi Sakralitas dalam Simbol-Simbol dan Teks-teks Agama dalam Kehidupan Masyarakat Banten” *Laporan Penelitian* LP2M UIN SMH Banten (2018)
- Sholahuddin Al Ayubi, *Magi Di Lingkungan Pesantren (Studi Magi Dalam Kitab Mujarrabāt Al-Dairabī Al-KabīR Karya Sheikh Ahmad Al-Dairabī Al-Shafīī Di*

- Pondok Pesantren Salafiyah Banten*), (Serang: FUDPress, 2012)
- Sindu Galba *Pesantren Sebagai Wadah Komunikasi* (Jakarta: Rineka Cipta, 1995)
- Siok Cheng Yeoh, “Umara-Ulama-Ummah Releation Ship and Pesantrens in Aceh province, Indonesia : A Study of the Challenges to The Authority of a Traditionalist Kiai” (*desertasi*, University of Washington, 1994)
- Sri Mulyati, “The Educational Role of the Tariqa Qādiriyyah Naqshabandiyya with Special Refence to Suralaya” (*Desertasi*, McGill University, 2002)
- Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006)
- Steinberg, R. J. “A Triangular Theory of Love”. In *Psychological Review* (Vol. 93, Issue 2)
- Uswatun Khasanah, *Padepokan Dan Gedung Pertunjukan Wayang Orang Di Surakarta Penekanan Desain Arsitektur Neo Vernakuler*
(<http://eprints.undip.ac.id/20-03-2010>)

Zamakhshari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*, (Jakarta: LP3ES, Jakarta, 1985)

Henslin, J. M. (1967). Craps and Magic. *American Journal of Sociology*, 73(3). <https://doi.org/10.1086/224479>

Inloes, A. (2016). Magic in Islam. *American Journal of Islam and Society*, 33(4). <https://doi.org/10.35632/ajis.v33i4.943>

Ioffe, D. (2021). East-european critical thought: Myth, religion, and magic versus literature, sign and narrative. In *Religions* (Vol. 12, Issue 9). MDPI. <https://doi.org/10.3390/rel12090717>

Knutson, S. A. (2019). The materiality of myth: Divine objects in Norse mythology. *Temenos*, 55(1). <https://doi.org/10.33356/temenos.83424>

Martini, G. M. (2021). The Occult Properties of the Qur'ān (Ḥawāṣṣ al-Qur'ān): Notes for the History of an Idea and Literary Genre between Religion and Magic in

- Islam. *Oriente Moderno*, 100(3).
<https://doi.org/10.1163/22138617-12340233>
- Melvin-Koushki, M. (2020). Is (Islamic) Occult Science Science? *Theology and Science*, 18(2).
<https://doi.org/10.1080/14746700.2020.1755547>
- Ozono, H., Komiya, A., Kuratomi, K., Hatano, A., Fastrich, G., Raw, J. A. L., Haffey, A., Meliss, S., Lau, J. K. L., & Murayama, K. (2021). Magic Curiosity Arousing Tricks (MagicCATs): A novel stimulus collection to induce epistemic emotions. *Behavior Research Methods*, 53(1), 188–215.
<https://doi.org/10.3758/s13428-020-01431-2>
- Rahmatullah, R. (2019). Surat al-Ikhlāṣ dalam Kitab Khazīnat al-Asrār. *JOURNAL OF QUR'AN AND HADITH STUDIES*, 7(1).
<https://doi.org/10.15408/quhas.v7i1.13389>
- Winkelman, M. (2021). Magic: A Theoretical Reassessment†. *Anthropology of Consciousness*, 32(2).
<https://doi.org/10.1111/anoc.12142>

Sumber Internet

(<http://www.mergosono.com>). 02-03-2010.

(<https://fk.ui.ac.id/departemen-biokimia-biologi-molekuler.html>, akses 01/06/2022)

Angka Bunuh Diri Anak Tinggi, Pentingnya Pemahaman Realistis dan Perasaan, <https://www.merdeka.com/peristiwa/angka-bunuh-diri-anak-tinggi-pentingnya-pemahaman-realistik-dan-perasaan.html>. Akses, 01/06/2022

http://p2k.unkris.ac.id/en3/3065-2962/Neurofisiologi_91033_p2k-unkris.html, akses 01/06/2022)

<http://pusatbahasa.diknas.go.id/kbbi/index.php/27-12/2010>

Komnas PA: Penyebab Terbanyak Anak Bunuh Diri Karena Putus Cinta <https://news.detik.com/berita/d-1972404/komnas-pa-penyebab-terbanyak-anak-bunuh-diri-karena-putus-cinta>. Akses, 01/06/2022

Sumber gambar Cover

<https://www.malangtimes.com/baca/77606/20220304/193900/semar-mesem-disebut-pengasih-an-asli-tulungagung-berikut-lelaku-dan-bunyi-mantranya>