

LAPORAN PENELITIAN BOPTN 2018

**KEBERAGAMAAN MASYARAKAT
PESISIR UTARA PULAU JAWA
DALAM PERSPEKTIF KONSTRUKSI SOSIAL
PETER L. BERGER
(Ritual di Sekitar Masjid dan Makam Para Wali)**



Oleh

Dr. H. Mudzakir, M.Ag

Drs. H. Masdi, M.Ag

**PUSAT PENELITIAN DAN PENGABDIAN PADA MASYARAKAT (P3M)
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI KUDUS**

2018

HALAMAN PENGESAHAN

Judul Penelitian : Keberagamaan Masyarakat Islam Masyarakat Pesisir Utara
Pulau Jawa dalam Perspektif Peter L. Berger (Ritual di
Sekitar Masjid dan Makam Para Wali).

Ketua Peneliti

Nama : Dr. H. Mudzakir, M.Ag
N I P : 195810101985031004
N I D N : 2010105902
Pangkat/Golongan : Pembina Tk. I – IV/b
Jabatan Fungsional : Lektor Kepala
Program Studi : Ahwal Syakhsiyyah
Perguruan Tinggi : IAIN Kudus

Anggota Peneliti


Nama : Drs. H. Masdi, M.Ag
N I P : 195607031987031001
N I D N : 2003075601
Pangkat/Golongan : Pembina Tk. I – IV/b
Jabatan Fungsional : Lektor Kepala
Program Studi : Komunikasi dan Penyiaran Islam
Perguruan Tinggi : IAIN Kudus

Tahun Pelaksanaan : 2018
Biaya Penelitian : Rp 54.500.000,00


Telah selesai melaksanakan Penelitian BOPTN Tahun 2018 dan telah dipresentasikan di hadapan Reviewer.

Kudus, 28 Nopember 2018

Peneliti,



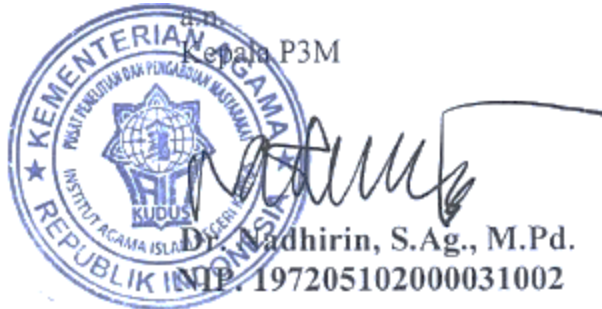
Dr. H. Mudzakir, M.Ag
NIP. 195810101985031004



Drs. H. Masdi, M.Ag
NIP. 195607031987031001

Mengetahui

Kepala P3M



Dr. Wadhirin, S.Ag., M.Pd.
NIP. 197205102000031002

KATA PENGantar

Bismillaahirrahmaanirrahiim

Ungkapan syukur setulus-tulusnya peneliti ungkapkan dalam lembaran ini atas limpahan Rahmat dan Hidayah dari Allah swt, laporan penelitian dengan judul Keberagaman Islam Masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa dalam Perspektif Peter L. Berger – Ritual di Sekitar Masjid dan Makam Para Wali dapat peneliti selesaikan. Penelitian ini sebenarnya telah peneliti lakukan sejak satu tahun yang lalu dengan judul: Konfigurasi Syari'ah Islam Pemeluk Islam Tradisionalis Masyarakat Jawa (Studi Kasus Pelaku Tradisi Buka Luwur di Kabupaten Kudus).

Adanya kesibukan tambahan di kampus, penelitian yang bertujuan mendeskripsikan karakteristik keberagaman masyarakat Islam tradisional ini, tidak kunjung bisa diselesaikan. Pada tahun 2018 ini terdapat peluang untuk menyelesaikan penelitian ini, maka penulis angkat kembali dengan memperluas cakupan: Keberagaman Islam Masyarakat Pantura dalam Perspektif Konstruksi Sosial Peter L. Berger. Setelah melakukan penelitian selama Agustus, September dan Oktober dan mendalami berbagai unsur terkait dengan masalah penelitian, maka judul berubah lagi menjadi Keberagaman Islam Masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa dalam Perspektif Konstruksi Sosial Peter L. Berger (Ritual di Sekitar Masjid dan Makam Para Wali).

Perubahan judul dan cakupan penelitian ini secara metodologis dimungkinkan oleh karena jenis penelitian *naturalistic grounded research* yang bertujuan membangun teori dari kenyataan empiris (*idiographik*). Judul terakhir peneliti anggap lebih pas setelah

mencermati, menganalisis seluruh data yang dikumpulkan selama penelitian menemukan bahwa episentrum keberagaman masyarakat Islam tradisional berada di dua tempat, yaitu masjid dan makam.

Selesainya laporan penelitian ini, tidak lepas dari bantuan, dukungan dan arahan sejumlah pihak. Oleh karena itu, sudah seharusnya peneliti menyampaikan penghargaan yang setinggi-tingginya dan ucapan terima kasih yang setulus-tulusnya kepada:

1. Rektor IAIN Kudus atas jasa dan murah hati beliau yang telah memberi kesempatan berharga untuk melakukan penelitian yang sepenuhnya mendapatkan dana melalui skema Bantuan Operasional Pendidikan Tinggi Negeri (BOPTN) IAIN Kudus tahun 2018.
2. Kepala Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (P3M) IAIN Kudus yang telah memberi kesempatan bagi peneliti di sela-sela kesibukan mengurus kampus ini.
3. Kawan-kawan pimpinan dan dosen di lingkungan IAIN Kudus yang telah banyak memberikan dorongan dan masukan berharga untuk mempertajam analisis dan memperkaya data penelitian. Masukan mereka memberi semangat dan energi ekstra, sehingga penelitian ini terlaksana dan paripurna.

Kepada Allāh swt Tuhan Yang Maha Pengasih dan Penyayang, peneliti bermohon semoga segala kebaikan mereka dibalas dengan balasan yang berlipat ganda. Akhirnya, dengan segala kerendahan hati, peneliti berharap semoga penelitian ini memberi manfaat bagi kemajuan ilmu-ilmu Islam. Tidak lupa peneliti berharap kritik

dan saran kepada para pembaca laporan penelitian ini untuk penyempurnaan selanjutnya.

Kudus, Nopember 2018

Peneliti

A B S T R A K

Fokus penelitian ini diarahkan pada upaya memotret karakteristik keberagamaan masyarakat Islam Pesisir Utara Pulau Jawa yang dibentuk melalui pengetahuan para tokoh masyarakat atau kyai sebagai sumber pengetahuan. Pengetahuan para tokoh masyarakat ini memiliki keunikan dan karakteristik yang terinternalisasi ke dalam kehidupan bermasyarakat. Karakteristik masyarakat Islam Pesisir Utara Pulau Jawa menjadi representasi masyarakat Islam tradisional atau yang disebut dengan pengikut *ahlus Sunnah wal-jama'ah* di wilayah nusantara ini.

Rangkaian ritual ibadah masyarakat Islam tradisional Pesisir Utara Pulau Jawa diselenggarakan di sekitar masjid dan makam para wali sebagai episentrum pembentukan kebudayaan beragama mereka. Hal demikian bisa dipahami karena para tokoh masyarakat dan para kyai mengajarkan dan menyebarkan pengetahuan agamanya di kedua tempat tersebut. Wujud empiriknya ada dalam ritual yang beragam dan tampil dengan bingkai religiusitas masyarakat yang telah mengalami dialektika dengan tradisi masyarakat setempat.

Penelitian ini menggunakan pendekatan sosio-antropologis dan dengan *grounded research* mampu memotret gejala sosio-religius masyarakat sebagai empirisasi pesan-pesan transendental yang telah mengejawantah dalam kehidupan sehari-hari. Di samping itu teknik ini juga berhasil menganalisis proses ideologisasi ajaran dari para tokoh masyarakat bersangkutan, latar belakang sosio-religiusitasnya, dan faktor-faktor signifikan lainnya.

Karakteristik keberagamaan masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa merupakan perpaduan unsur teologi, antropologi budaya antara masyarakat Jawa yang dimotori para penguasa kerajaan Islam dengan pengetahuan Islam tradisional. Maka terbentuklah Islam tradisional dari persenyawaan antara pengetahuan masyarakat Hindu Jawa dengan pengetahuan Islam para wali di Jawa yang bercorak sufistik. Pengetahuan beragama Islam tradisional semacam ini sudah bergeser menjadi ideologi masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa dan menjadikan mereka tidak mudah menerima reformasi beragama, bahkan tidak mudah terpengaruh paham fundamentalis yang akhir-akhir ini merebak di wilayah nusantara, karena sosialisasi beragama yang telah dilakukan oleh tokoh dan kyai selama bertahun-tahun demikian kuat dan telah menjadi ideologi dan bahkan bergeser menjadi agama yang diyakini benar oleh masyarakat.

Key word: Tradisionalis, masjid, makam

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN PENGESAHAN	ii
KATA PENGANTAR	iv
ABSTRAK	vii
DAFTAR ISI	viii
BAB I. PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Fokus Penelitian	6
C. Signifikansi Penelitian	7
D. Kerangka Teori	7
E. Metode Penelitian	9
BAB II. AGAMA DAN KEBERAGAMAAN MASYARAKAT	11
A. Agama dan Keberagaman	11
B. Reduksi Keberagaman Masyarakat	27
C. Keberagaman Masyarakat Indonesia	34
BAB III. DIALEKTIKA BUDAYA MASYARAKAT PESISIR UTARA PULAU JAWA	
A. Akulturasi Budaya Nusantara	60
B. Konstruksi Keberagaman Masyarakat Jawa	80

BAB IV. LAPORAN PENELITIAN	102
A. Letak Geografis Masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa	102
B. Pelabuhan-pelabuhan di Pesisir Utara Pulau Jawa	113
C. Ritual di Sekitar Makam dan Masjid	115
D. Karakteristik Religiusitas Masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa. ...	135
BAB V. PENUTUP	147
A. Simpulan	147
B. Rekomendasi	148
C. Implikasi Teoritik	150
D. Keterbatasan Studi	151
DAFTAR PUSTAKA	I
LAMPIRAN – LAMPIRAN	III

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Diskursus tentang keberagaman masyarakat, mengacu pada respon masyarakat terhadap ajaran agama yang dipeluknya, termasuk masyarakat Islam Indonesia dalam merespon ajaran Islam. Di Indonesia, Islam dipeluk tidak kurang dari tiga perempat penduduk dengan beragam budaya dan etnis sehingga melahirkan berbagai bentuk keberagaman. Pada masing-masing sub kultur (budaya) masyarakat memiliki karakteristik yang tidak sama dan ketika masing-masing merespon ajaran Islam, maka akan terbentuk ragam keberagaman.

Diakui bahwa keragaman bentuk keberagaman dalam Islam merupakan permasalahan yang lebih rumit dibandingkan dengan keragaman bentuk keberagaman antar agama.¹ Bentuk dan tampilan beragama dengan konteks budaya masyarakat setempat berlangsung – setidaknya dalam perspektif Peter L. Berger – secara alami melalui proses dialektika. Dalam pandangan Berger, realitas obyektif yang disebut masyarakat adalah seperti semesta kecil dan lengkap, itu merupakan refleksi dari realitas subyektif yang tidak berdiri sendiri, ia tidak bisa dipahami oleh pengetahuan yang menggunakan pendekatan positivistik dan

¹Amin Abdullah, Studi Agama – Normatifitas atau Historisitas, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996): 15

karenanya harus memanfaatkan pendekatan fenomenologi.² Secara khusus Berger memanfaatkan konsep fenomenologi Max Scheler dan Alfred Schutz,³ bertolak dari aktivitas individu yang teresternalisasi dari intersubektivitas antar individu di tengah masyarakat.

Realitas kehidupan itu berupa keseluruhan interaksi aktivitas antar individu yang mencerminkan adanya pengetahuan dan pengalaman dalam interaksi itu. Pengetahuan dan pengalaman tersebut bersumber dari berbagai norma, mulai dari norma sosial (adat kebidayaan), norma susila, mitos dan norma agama.⁴ Khusus bagi masyarakat beragama, yaitu masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa merupakan produk manusia beragama melalui pengetahuan yang dibentuk oleh tokoh agama (kyai) dan akan memberi umpan balik kepada produsernya atau membentuk manusia beragama pula. Sebagai produk manusia beragama, masyarakat Islam Pesisir Utara Pulau Jawa dapat dianalogikan sebagai semesta

²Paradigma ilmu-ilmu kealaman hanya mengenal kebenaran tunggal, berwawasan filsafat positivism Auguste Comte, menolak metaphisika dan teologi, atau setidaknya mendudukkan metaphisik dan teologik sebagai hal yang primitif. Menurut positivisme, ilmu yang valid adalah ilmu yang dibangun dari empiri, epistemologinya dibangun dengan menspesifikkan obyek secara eksplisit dieliminasi dari konteks besarnya (obyek lain) yang tidak menjadi fokus kajian. Lihat: Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta, Rake Sarasin, 2002), hlm. 11-13.

³Sumbangan fenomenologi kehidupan bermasyarakat Alfred Schutz yang bertolak dari pandangan Weber bahwa tindakan manusia menjadi suatu hubungan sosial (*social relationship*) bila manusia lain memberikan arti terhadap tindakannya itu, dan manusia lain memahami pula tindakannya itu sebagai sesuatu yang penuh arti. Secara khusus Schutz memperhatikan bentuk hubungan tindakan individu (intersubjektif) dengan individu lain, yang ia sebut sebagai antar-subyektivitas. Konsep antar subyektivitas ini mengacu kepada suatu kenyataan bahwa kelompok-kelompok sosial saling menginterpretasikan tindakannya masing-masing dan pengalaman mereka jugadiperoleh melalui cara yang sama seperti yang dialami dalam intgerasi secara individu (dalam kesadaran individu seseorang juga terdapat kesadaran yang sama pada individu orang lain). Faktor saling memahami satu sama lain baik antar individu maupun antar kelompok ini diperlukan untuk terciptanya kerjasama di hampir semua organisasi sosial. Lihat: Irving M. Zeitlin, *Memahami Kembali Sosiologi – Kritik terhadap Teori sosiologi Kontemporer*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1998), hlm. 259-266.

⁴Agama dalam konteks di atas tidak lagi dalam wujud teks atau ajaran yang harus didekati dengan teologis-normatif, tetapi dimensi teologis-normatif beragama yang sudah menjejawaantah dalam kehidupan nempiris (*religiosity*) yang harus didekati dengan historis-kritis. Lihat: M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, 1996, hlm. 4.

kecil dan lengkap, terbentuk dari aktivitas dan kesadaran manusia yang bersumber dari agama.⁵

Dengan pijakan sosiologi pengetahuan perspektif Berger dan kerangka pikir transendental Husserl tersebut dapat dijelaskan bahwa tindakan sosial (*social actions*) para tokoh agama (kyai) dalam mengkonstruksi keberagamaan Islam, masing-masing pengetahuannya telah diarahkan oleh *material of act and quality of act*. Menganalisis obyek secara holistik interpretatif berarti bahwa suatu fakta tidak lepas dari konteks keseluruhannya - sudah ada pemaknaan sejak memahami, menganalisis, maupun saat membuat kesimpulan –sebagaimana para tokoh agama itu dalam memahami suatu teks yang telah didahului *values* dan *idea*.⁶

Fenomena empiri-transendental yang terkonstruksi ke dalam tatanan sosial yang dilembagakan dapat ditemukan dalam interaksi antar individu (intersubjektif). Berger menggunakan panduan cara pikir Durkheim mengenai obyektivitas, dan cara pikir Weber mengenai subyektivitas. Dengan kata lain masyarakat di atas individu (perspektif paradigma fakta sosial) dan individu di atas masyarakat (perspektif paradigma definisi sosial). Berger melihat keduanya

⁵Agama memang multi-dimensi dan mengharuskan bagi setiap peneliti memanfaatkan teori secara seksama dalam mengkaji agama, karena masing-masing memiliki karakteristik yang berbeda. Dalam perspektif teologis-normatif, wujud agama berupa teks atau ajaran, terlepas dari keterlibatan manusia. Sementara dalam perspektif historis-kritis, wujudnya berupa respon manusia terhadap teks (penafsiran, pemahaman, pemikiran, persepsi, sikap, perilaku pemeluk ajaran) menjadi sebuah realitas (individu/ kelompok), sudah terjadi pergeseran paradigma pemahaman tentang agama, dari yang dahulu terbatas pada “idealitas” kearah “historisitas”, dari yang hanya berkisar pada “doktrin” kearah entitas “sosiologis”, dari diskursus “esensi” kearah “eksistensi”. Lihat: M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, hlm. 9.

⁶Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, hlm. 134-135.

sebagai sesuatu yang tidak bisa dipisahkan, dalam kehidupan manusia dan masyarakatnya terdapat subyektivitas dan obyektivitas⁷.

Melalui sentuhan Hegel, yaitu tesis, antitesis dan sintesis, Berger menemukan konsep untuk menghubungkan antara yang subyektif dengan yang obyektif melalui konsep dialektika yang dikenal sebagai eksternalisasi, obyektivasi dan internalisasi. Eksternalisasi adalah penyesuaian diri dengan dunia sosio-kultural sebagai produk_manusia, obyektivasi merupakan interaksi sosial dalam dunia intersubyektif yang dilembagakan atau mengalami proses institusionalisasi, sementara internalisasi berarti individu mengidentifikasi diri di tengah lembaga-lembaga sosial atau organisasi sosial di mana individu tersebut menjadi anggotanya.⁸

Dialektika ketiga momen ini berjalan secara simultan, artinya ada proses menarik keluar (eksternalisasi) sehingga seakan-akan realitas sosial itu berada di luar individu, kemudian ada proses penarikan kembali (internalisasi) ke dalam setiap individu, seakan realitas sosial yang obyektif berada di dalam diri setiap individu. Obyektivasi merupakan produk realitas sosial dari intersubyektivitas individu-individu yang dilembagakan menjadi kenyataan obyektif. Melalui eksternalisasi masyarakat merupakan produk individu, sedangkan proses internalisasi menjadikan individu sebagai produk masyarakat.⁹

⁷Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan – Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, 1994, hlm. 28-65. Bandingkan: Roland Robertson (ed), *Agama – Dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*, 1995, hlm. 69-70.

⁸Frans M. Parera, Pengantar dalam Peter L. Berger dan Thomas Luckman, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, 1994, hlm. ixx-xx.

⁹Nur Syam, *Islam Pesisir*, (Yogyakarta: LKiS, Cet. Ke-1, 2005), hlm. 37-38.

Menganalisis karakteristik masyarakat muslim di wilayah Pesisir Utara Pulau Jawa sebagai realitas sosial, bisa dimulai dari analisis pengetahuan Islam yang hadir ke bumi nusantara melalui para pembawanya yang kemudian dilembagakan sebagai institusi sosial. Penyebaran Islam melalui para tokoh masyarakat (kyai) dengan pengetahuan yang telah dimilikinya mempengaruhi setiap individu dan secara alami setiap individu melakukan internalisasi yang berkelanjutan dan melahirkan obyektivasi sebagai produk baru atas konstruksi sosial masyarakat. Dengan demikian agama Islam yang berkembang di masyarakat Islam wilayah Pesisir Utara Pulau Jawa merupakan produk dari proses pelembagaan berbagai kegiatan, opini, ritual, dan tindakan sosial masyarakat lokal dalam konteks sosio-religio-kultur masyarakat Pantura.¹⁰

Proses dialektika tiga momen tersebut, pelembagaannya dapat diamati dalam rangkaian ritual dan acara yang diselenggarakan masyarakat di sekitar masjid dan makam para wali, utamanya *wali songo* yang tersebar di sepanjang pantai utara Pulau Jawa (Pantura). Ritual dan acara yang diselenggarakan masyarakat di sekitar masjid dan makam para wali tersebut berlangsung secara rutin dengan mengambil hari dan bulan tertentu (bulan hijriyah) dibingkai dengan keberagaman masyarakat yang unik dan khas. Keunikan dan kekhasan dalam beragama inilah yang belakangan pelembagaannya dikenal dengan Islam nusantara dan menarik untuk diteliti.

¹⁰Ibid., hlm. 41.

B. Fokus Penelitian

Fokus penelitian ini diarahkan pada upaya memotret karakteristik kehidupan keberagaman masyarakat Islam Pesisir Utara Pulau Jawa yang dibentuk melalui pengetahuan para tokoh masyarakat atau kyai sebagai sumber pengetahuan. Pengetahuan para tokoh masyarakat ini memiliki keunikan dan karakteristik yang terinternalisasi ke dalam kehidupan bermasyarakat. Keunikan dan karakteristik masyarakat Islam Pesisir Utara Pulau Jawa menjadi representasi masyarakat Islam tradisional yang berkembang di wilayah nusantara ini. Terbentuknya keunikan dan karakteristik masyarakat Islam tradisional, tentu tidak lepas dari proses dialektika eksternalisasi pengetahuan masyarakat yang dibentuk oleh para tokoh masyarakat atau kyai, obyektivasi pengetahuan menjadi institusi-institusi keberagaman masyarakat dan internalisasi dari masing-masing individu masyarakat dan akhirnya terkonstruksi menjadi suatu masyarakat Islam Pesisir Utara Pulau Jawa yang terlembagakan seperti rangkaian ritual ziarah makam para wali, ritual penggantian kain penutup cungkup/makam para wali, ritual dan upacara pencucian (*jamas*) pusaka peninggalan para wali yang tersebar di wilayah Pantai Utara Pulau Jawa (Pantura) yang unik dan memiliki karakteristik khusus.

Alasan mengambil kasus rangkaian ritual dan upacara yang diselenggarakan masyarakat di sekitar masjid dan makam para wali, karena para tokoh masyarakat dan para kyai mengajarkan dan menyebarluaskan pengetahuan agamanya ber-episentrum di kedua tempat tersebut. Wujud empiriknya ada dalam ritual yang beragam dan tampil dengan bingkai religiusitas masyarakat yang telah

mengalami dialektika dengan tradisi masyarakat setempat (akulturasi dan atau sinkritisme).

C. Signifikansi Penelitian

Penelitian ini berharap mampu merumuskan teori idiographik yang dibangun dari analisis grounded research. Manfaat teoritik dari hasil penelitian ini, disamping memotret dan mengurai unsur-unsur yang membentuk keunikan dan karakteristik keberagaman masyarakat Islam Pesisir Utara Pulau Jawa, produk dari penelitian ini juga menjadi prototype wujud masyarakat dengan keberagaman khas nusantara. Suatu prototype masyarakat yang memiliki sikap egalitarianis dan mampu menjadi katalisator berkembangnya pemahaman Islam radikal yang akhir-akhir ini menjadi bahan perbincangan dan sekaligus polemik secara nasional.

D. Kerangka Teori

Teori sibernika, Talcot Parsons menyatakan bahwa perilaku dan sikap anggota masyarakat sebagai pendukung fundamen tatanan sosial, bukan hanya ditentukan kekuatan kekuasaan dan ketundukan kepada hukum (Hobbes)¹¹ atau karena kontrak pertemuan antar berbagai kepentingan (John Locke atau Adam

¹¹Tesis Hobbes (1588-1679) menyatakan bahwa masyarakat ideal yang seluruh anggotanya sadar hukum tidak mungkin terwujud. Hal demikian didasarkan pada kenyataan bahwa setiap manusia memiliki rasa keadilan yang sama dan mereka masing-masing ingin mengikuti aturan yang telah ada, tetapi tetap saja ada jenis manusia yang dicurigai tidak akan memenuhi kewajibannya dan tidak patuh pada aturan-aturan, karena alasan ini, sebuah kekuasaan yang memaksa dianggap selalu perlu, meskipun ada pada masyarakat yang teratur dan baik. Lihat: John Rawls, *A Theory of Justice*, alih Bahasa oleh Uzair Fauzan dan Heru Prasetyo, dengan judul “Teori Keadilan – Dasar-Dasar Filsafat Politik untuk Mewujudkan Kesejahteraan Sosial dalam Negara” (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. Ke-1, 2006), hlm. 305

Smith),¹² tetapi juga ditentukan oleh nilai dan norma-norma tertentu yang berasal dari sumber tertinggi.¹³

Teori skema sibernika Talcott Parsons ini dielaborasi oleh Guru Besar Ilmu Hukum Universitas Diponegoro, Prof. Satjipto Rahardjo bahwa *the ultimate reality* sebagai kebenaran jati, merupakan sumber tertinggi yang mengalirkan nilai-nilai yang mengontrol manusia dan kehidupannya ditengah masyarakat. Perilaku manusia yang dikontrol oleh *the ultimate reality* ini akan melahirkan kesadaran diskriminatif pada diri mereka, yaitu kesadaran membedakan mana yang boleh dan tidak boleh dilakukan. Nilai-nilai ini juga memberikan suatu pengertian tentang hal-hal apa saja yang patut dihormati dan oleh karenanya juga harus diwujudkan dan dipelihara.¹⁴

Dalam beragama, teori tentang iman yang dikemukakan oleh Imam Hasan al-Ash'ari bahwa seluruh aktifitas manusia dikendalikan oleh imannya.¹⁵ Teori ini memberikan pelajaran bahwa meluruskan dan memperkuat iman – sebagai motor

¹²John Lock (1632-1704) sesungguhnya sealiran dengan Hobbes, tetapi ia mengembalikan konsepsi hukum alam abad pertengahan yang menjadikannya lebih tinggi dan tidak dapat digantikan oleh hukum positif. Ia menggunakan gagasan tentang kontrak sosial, tidak seperti Hobbes, untuk menunjukkan perubahan semua hak alami kedalam kekuasaan, tetapi sebaliknya, untuk membenarkan pemerintah memegang kekuasaan dengan kepercayaan (kontrak) dengan kewajiban untuk menjaga hak dari individu-individu yang mempercayakan perlindungan atas hak-haknya kepadanya. Lihat: W. Friedmann, *Legal Theory*, alih Bahasa oleh Muhammad Arifin, dengan judul “Teori dan Filsafat Hukum – Telaah Kritis atas Teori-Teori Hukum (Susunan I), (Jakarta: Raja Grafindo Persada, Cet. Ke-3, 1996) hlm. 79

¹³Talcott Parsons (1902-1979) adalah salah seorang sosiolog Amerika yang memiliki paradigm berkebalikan dengan kebanyakan sosiolog Amerika yang pada umumnya menempuh jalur empiris. Dalam pandangan Talcott Parsons, masyarakat mencakup sebuah system yang luas, dan elemen-elemennya mengisi empat fungsi dasarnya, yaitu: adaptasi, melanjutkan tujuan, integrasi dan memelihara norma-norma (skema AGIL). Lihat: Anthony Giddiens, Daniel Bell, Michael Forse, etc., *La Sociologie Histoire et Idees*, alih Bahasa oleh Ninik Rochani Sjams dengan judul “Sosiologi – Sejarah dan Berbagai Pemikirannya, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, Cet. Ke-3, 2008), hlm. 107

¹⁴Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, Cet. Ke-6, 1996), 23-24

¹⁵Al-Shahrastani, *Al-Milalwa al-Nihal*, (Bairut: Daar al-Fikr, t.th), hlm. 101.

untuk bergerak atau tidak bergerak – menjadikan perilaku manusia terkendali oleh imannya. Wujud iman masyarakat juga sangat bergantung bagaimana tindakan para tokoh masyarakat dalam proses eksternalisasi, menjadikan sebagai suatu institusi obyektif (obyektivikasi) yang diyakini dan ditaati dalam kehidupan bermasyarakat serta menginternalisasikan dalam setiap individu anggota masyarakat.

Konten dan muatan dari pengetahuan yang diinternalisasikan para tokoh masyarakat (kyai) tersebut yang kemudian mewujud dalam bentuk perilaku beragama masyarakat. Para tokoh masyarakat yang memiliki paham Islam tradisional, maka wujud perilaku beragama dengan seluruh ritualnya mengikuti para tokoh masyarakat (kyai) yang menjadi panutan. Masyarakat tradisional yang paternalistic menjadikan seluruh tindakan dan perilakunya mengikuti para tokoh dan akan merasa nyaman manakala kehidupannya mendapatkan restu dari tokoh panutannya.

E. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan sosio-antropologis *dengan subject matter* gejala sosio-religius sebagai empirisasi pesan-pesan transendental adalah merupakan produk pikir para tokoh masyarakat. Sebagai bagian dari konstruksi sosial, empirisasi di sini diartikan sebagai mendudukan keterkaitan antara yang sentral dengan yang perifer. Yang sentral adalah teks al-Qur'an dan Sunnah sedangkan yang perifer adalah terapan dan perwujudannya dengan didukung oleh pemahaman dan pengetahuan para tokoh melalui kitab-kitab, buku-

buku, majalah, brosur, dan sebagainya kemudian dianalisis secara kualitatif dengan pendekatan hermeneutika (bahasa) dan fenomenologi. Terapan metodologi oleh Noeng Muhadjir tersebut diperkuat tawaran Mukti Ali bahwa dalam mempelajari sumber ajaran Islam dan budaya (*turath*) Islam mesti menggabungkan antara studi tekstual dengan kontekstual.

Studi keberagamaan masyarakat Islam Pesisir Utara Pulau Jawa memanfaatkan grounded research, dengan teknik observasi partisipatoris, untuk mengetahui karakter keberagamaan masyarakat yang telah berjaln berkelindan dengan budaya setempat. Disamping itu teknik ini juga bisa digunakan untuk menganalisis proses ideologisasi ajaran dari para tokoh masyarakat bersangkutan, latar belakang sosio-relegiusitasnya, dan faktor-faktor signifikan lainnya.

Analisis data dalam penelitian kualitatif grounded research sesungguhnya sudah dimulai semenjak observasi pengumpulan data penelitian dan berakhir sampai dengan penarikan simpulan.¹⁶ Keseluruhan proses analisisnya dapat dibagi menjadi tiga alur kegiatan yang terjadi secara simultan, yaitu reduksi data, penyajian data, dan penarikan simpulan akhir serta uji data lapangan. Untuk mendapatkan simpulan akhir yang obyektif, hasil simpulan dari keseluruhan penelitian dikonfrontir ulang dengan subyek penelitian sebagai pemilik pengetahuan dan kesadaran (intersubyektivitas) atas dunia realitas mereka sendiri.

¹⁶Sugiyono, *Metode Penelitian Kombinasi (Mixed Methods)*, (Bandung: Alfabeta, Cet. Ke-4, 2013), hlm. 333.

BAB II
KERANGKA TEORETIK
AGAMA DAN KEBERAGAMAAN MASYARAKAT

A. Agama dan Keberagamaan.

Munasabah terminologi الدين yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan ‘agama’, disebut dalam al-Qur’ān tidak kurang dari lima puluh kali, salah satunya dalam sūrah Āli ‘Imrān (3): 19

ان الدين عند الله الاسلام

Sesungguhnya agama di sisi Allāh ialah Islam,¹ dalam beberapa konteks, agama sering disamakan makna dan fungsinya dengan رحمة sebagaimana dinyatakan dalam sūrah al-Anbiyā (21): 107

وما ارسلناك الا رحمة للعالمين

Dan tidaklah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam.²

Konteks makna dan fungsi rahmah memberi kepastian bahwa agama yang dimaksud adalah agama Islam yang diturunkan oleh Allāh swt kepada Nabi Muḥammad saw agar

¹Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān dan Terjemahnya*, sūrah Āli ‘Imrān (3): 19.

²Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān dan Terjemahnya*, sūrah al-Anbiyā (21): 107.

agama yang berisi ajaran hidup tersebut menjadi *rahmah* bagi umat manusia bersamaan dengan kerasulan Muhammad saw.³

Agama Islam yang ajarannya termuat dalam al-Qur'ān dan al-Hadith merupakan *rahmah* atau karunia dan belas kasih Allāh swt kepada seluruh makhluk-Nya yang paling fundamental bagi kehidupan manusia. Kebenaran ajaran Islam yang diinformasikan al-Qur'ān dan al-Hadith itu menyangkut esensi keyakinan dalam beragama,⁴ dan bersifat hakiki yang belum meruang-waktu.⁵ Artinya materi kebenaran yang terkandung dalam ajaran Islam itu tidak perlu diuji (*untestable truth*),⁶ ia merupakan suatu kebenaran yang diterima atas dasar intuisi, bukan dengan kualifikasi kebenaran indra dan rasio (empiris).⁷

³Al-Shahrasthānī, *Al-Milal wa Al-Nihal*, (Bairut: Dār al-Fikr li al-Thibā'ah wa al-Nashr wa al-Tauzī', t.t), hlm. 38.

⁴Kebenaran agama Islam termasuk kualifikasi kebenaran transendental metafisis, berupa ajaran yang belum meruang-waktu. Kebenaran transendental-metafisis diterima sebagai kebenaran ilmiah setelah melewati proses penajaman kandungan konotasinya. Rumusan komparatifnya menjadi kebenaran agama Islam transendental-metafisis yang *untestable truth* sedang kebenaran agama Islam empiris adalah kebenaran ilmiah. Lihat: Muslim A. Kadir, *Dasar-Dasar Praktikum Keberagamaan dalam Islam*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, Cet. Ke-1, 2011), hlm. viii.

⁵Muslim A. Kadir, *Ilmu Islam Terapan – Menggagas Paradigma Amali dalam Agama Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar bekerjasama dengan STAIN Kudus, Cet. Ke-1, 2003), hlm. 5.

⁶*Untestable truth* adalah kualifikasi kebenaran yang tidak bisa diuji dengan paradigma rasionalisme atau empirisme, ia merupakan kebenaran yang substansinya bersifat metaphisik-transendental yang hanya bisa diterima dengan keyakinan (iman). Lihat: John G. Kemeny, *A Philosopher Looks at Science*, (New York: Van Nostrand Reinhold, 1981), hlm. 175.

⁷Potensi kemanusiaan tidak hanya indra, rasio dan intuisi, manusia adalah makhluk jasmani-ruhani, dan memiliki dua macam kemampuan kognitif (kemampuan mengerti) yaitu indera dan intelek. Indera merupakan kemampuan organis, artinya secara intrinsik bergantung pada organ badani tertentu yang di dalamnya dan dengannya indera bekerja, dan indera dibagi menjadi indera ekstern (kelima indera kita) dan indera intern (ingatan, imajinasi, dan intuisi). Lihat: W. Poespoprodjo, *Logika Scientifika – Pengantar Dialektika dan Ilmu*, (Bandung: Pustaka Grafika, Cet. Ke-1, 1999), hlm. 65.

Kualifikasi kebenaran agama dan muatannya tersebut di atas merupakan kualifikasi kebenaran dalam perspektif para pemikir agama yang didasarkan atas tauhid (paradigma teologis),⁸ mirip dengan kualifikasi kebenaran yang diperoleh melalui jalan filsafat.⁹ Dalam paradigma teologis,¹⁰ agama Islam merupakan doktrin kewahyuan yang ajarannya harus dipenuhi oleh para pengikut sebagai pedoman untuk kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat.¹¹ Wujud empirisnya berupa al-Qur’ān sebagai firman Allāh swt yang disampaikan kepada Nabi Muḥammad saw melalui Malaikat Jibril dengan bahasa Arab,¹² sebagai sumber nilai,¹³ dibaca dan dikaji isi dan maksudnya oleh manusia.

⁸Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (ed), *Metodologi Penelitian Agama – Sebuah Pengantar*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, Cet. Ke-1, 1989), hlm. xiii.

⁹Filsafat mengakui kebenaran transendental metafisik seperti kebenaran agama dan muatan kandungan al-Qur’ān yang berada di atas dunia kemanusiaan, berada di balik dunia fisik yang ditempati manusia. Lihat: Muslim A. Kadir, *Ilmu Islam Terapan – Menggagas Paradigma Amali dalam Agama Islam*, 2003, hlm. 4.

¹⁰M. Amin Abdullah menyebutnya dengan pendekatan doktrinal-teologis, dalam pendekatan ini, agama Islam terkait dengan normativitas ajaran wahyu yang dibakukan. Pendekatan ini, memposisikan teks kitab suci sebagai doktrin yang bersifat absolut sebagai Firman Allāh saw. Lihat: M. Amin Abdullah, *Studi Agama – Normativitas atau Historisitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. v-vi.

¹¹M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam – Dalam Teori dan Praktek*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. Ke-2, 1998), hlm. 19

¹²Sebagaimana dinyatakan sendiri oleh Allāh dalam al-Qur’ān sūrah Yūsūf (12): 2; sūrah Ṭahā (20): 112; sūrah Fuṣṣilat (41): 3 dan masih banyak lagi. Terdapat kesulitan metodologis untuk mengurai posisi bahasa Arab sebagai bahasa orang Arab dengan bahasa Arab sebagai Firman Allah swt dalam domain transendental-metaphisik. Sebagaimana diakui Fazlur Rahman bahwa Al-Qur’ān sebagai Firman Allāh (Kalam Allāh) ‘diterima oleh Nabi Muḥammad saw dari Zat Yang Berbeda (*the totally Other*), dilukiskan demikian berat dialami oleh Nabi – melalui perantara – mendektakan Al-Qur’ān itu dari Zat yang memiliki otoritas absolut (mutlak). Lihat: Fzalur Rahman, *Islam*, (Chicago and London, University of Chicago Press, 1965), hlm. 30

¹³Yang dimaksud agama sebagai sumber nilai adalah bahwa sifat-sifat yang menentukan atas sesuatu hal sebagai yang baik, yang penting atau yang berguna berasal dari ajaran agama. Dalam Islam, sumber nilai tersebut berasal dari wahyu Allāh swt yang dikodifikasikan menjadi Kitab Al-Qur’ān beserta penjelasannya dalam al-Ḥadīth (pen).

Produk atau hasil bacaan dan kajian terhadap ajaran agama tersebut berkedudukan sebagai keberagamaan, suatu entitas yang telah bergeser dari arasy metafisik-transendental menjadi suatu yang meruang waktu.¹⁴ Agar esensi agama memiliki makna dan fungsi bagi kehidupan, ia memerlukan bentuk dan wujud sesuatu yang meruang waktu yang disebut keberagamaan,¹⁵ suatu bentuk aktualisasi dalam konteks sosio-religius dan kultur suatu masyarakat. Kualifikasi agama dalam perspektif teologis tersebut tentu berbeda dengan kualifikasi agama dalam perspektif sosiologis,¹⁶ dan antropologis yang melihat agama dengan cara pandang empirisme-rasionalistik,¹⁷

¹⁴Dzat Allāh dan sifat-sifat-Nya yang transendental-metafisik, transformasi firman-firman-Nya ke arash empiris, tidak bisa dijelaskan melalui pendekatan empiri-rasional, proses transformasinya diterima sebagai kebenaran iman. Lihat: Abī Bakr Ahmad al-Shahrāṭānī, *Al-Milāl wa al-Nihāl*, t.t, hlm. 42. Pengalaman spiritual Nabi Muhammad ketika menerima wahyu pertama, terjadi dalam suatu keadaan atau disertai oleh suatu keadaan yang disebutnya sebagai setengah sadar atau kuasi mimpi, karena Nabi diriwayatkan, setelah menceritakan pengalamannya itu, kemudian terjaga. Adalah situasi transformasi dari arash transendental-metaphisik kepada ranah empiris. Lihat: Fazlur Rahman, *Islam*, 1965, hlm. 13. Dalam konteks tersebut, terdapat empiri sensual, empiri rasional, empiri etik dan empiri transendental yang memiliki wilayah dan paradigma berbeda satu dengan yang lain. Lihat: Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, Edisi ke IV, Cet. Ke-2, 2002), hlm. 19.

¹⁵Mulyadi Kartanegara, *Integrasi Ilmu – Sebuah Rekonstruksi Holistik*, (Jakarta: Arasy Mizan – UIN Jakarta Press, Cet. Ke-1, 2005), hlm. 28-29.

¹⁶Seperti pendapat Emile Durkheim, agama adalah suatu sistem keyakinan yang dianut dan tindakan-tindakan yang diwujudkan oleh suatu kelompok atau masyarakat dalam menginterpretasi dan memberi respon terhadap apa yang dirasakan dan diyakini sebagai yang gaib dan suci. Lihat: Roland Robertson (ed), *Sociology of Religion*, alih bahasa oleh Achmad Fedyani Saifuddin, dengan judul “Agama: Dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis”, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, Cet. Ke-4, 1995), hlm. 35.

¹⁷Umpamanya Clifford Geertz mendefinisikan agama sebagai sistem simbol yang berlaku untuk menetapkan suasana hati dan motivasi-motivasi yang kuat, yang meresapi dan yang tahan lama dalam diri manusia. Lihat: Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, alih bahasa F. Budi Hardiman, “Kebudayaan dan Agama”, (Yogyakarta: Kanisius, 2003), hlm. 5.

seperti pandangan sebagian orientalis yang memposisikan agama Islam sebagai ajaran Muḥammad (*Muhammadanism*).¹⁸

Dalam perspektif teologis, Islam adalah agama wahyu, ditandai dengan turunnya al-Qur'an disampaikan kepada Muhammad untuk pertama kalinya di Gua Hirā' dan terakhir kali turun pada Haji Wada'.¹⁹ Rentang waktu antara keduanya (saat pertama al-Qur'an diturunkan sampai berakhirnya) merupakan ruang dan waktu bagi Nabi Muḥammad saw untuk berperan sebagai Rasūlullāh. Verbalisasi dari peran Rasūlullāh saw ini kemudian oleh para ulama' disebut al-Ḥadīth atau al-Sunnah. Keseluruhan peran beliau ini diposisikan sebagai penjelasan, praktek atau pelaksanaan wahyu Allāh dalam kehidupan empiris-praktis, sebagai tuntunan atau petunjuk mencapai tujuan risalah "*rahmatan li al- 'ālamīn*". Al-Ḥadīth atau Sunnah Nabi disebut sebagai konsep agama ideal-empiris tetapi sekaligus terdapat unsur satuan tampilan keberagaman praktis-empiris yang bersifat tunggal dan singular konkret, karena telah berada dalam ikatan ruang waktu tertentu.

¹⁸Seperti H.A.R. Gibb dalam bukunya *Muhammedanism*, Joseph Schacht dalam bukunya *Origins of Muhammadan Jurisprudence* menyebutkan bahwa karya Gibb menjadi rujukan para sarjana Barat dalam kajian peradaban dan pranata Islam. Bahkan N.J.Coulson menyatakan bahwa karya Schacht sangat berpengaruh terhadap para sarjana Barat berikutnya seperti J.Robson, Fitzgerald, J.N.D.Anderson dan C.E. Bosworth. Lihat: M. Mustafa Al-Azami, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, (Saudi Arabia: King Saud University, 1985), hlm. 1.

¹⁹Ibnu Hisyam, *Al-Sirāh al-Nabāwīyah* (ed), (Kairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyah, tt), Vol. I, hlm. 218, Vol. IV, hlm. 14.

Al-Ḥadīth atau Sunnah Rasūlullāh disebut konsep agama ideal-empiris, karena dalam perilaku Rasūlullāh saw tersebut dapat dijumpai adanya dimensi kebenaran ideal yang tampil dalam wujud keseluruhan perilaku Rasūlullāh sebagai aktualisasi pesan-pesan transendental. Dalam Al-Ḥadīth juga ditemukan unsur keberagamaan praktis-empiris, karena mengandung unsur tampilan keberagamaan yang dibatasi kondisi sosio-religius kultural pada masa kehidupan Rasūlullāh bersama para sahabatnya. Oleh karena itu Fazlur Rahman menyebut al-Ḥadīth sebagai tradisi Islam, suatu pengalaman dan perjuangan Rasūlullāh dalam mewujudkan pesan-pesan transendental, perjuangan berat atas pengalaman menerima dan mewujudkan pesan-pesan wahyu dari Allāh swt.²⁰

Substansi agama dalam al-Ḥadīth terdiri dari keseluruhan perbuatan, perkataan dan ketetapan Rasūlullāh saw, di dalamnya terdapat dimensi transendental-metafisik bersifat universal dan sekaligus terdapat unsur empiris singular (partikular).²¹ Unsur ideal dalam al-Ḥadīth yang tidak meruang-waktu menunjukkan universalitas ajaran agama, sedangkan pelaksanaan ajaran al-Ḥadīth dalam ruang-waktu, sifat, keadaan, tempat melakukan merupakan dimensi empiris keberagamaan singular, sekaligus

²⁰Fazlur Rahman, *Islam*, 1965, hlm. 13.

²¹Ajaran agama yang berlaku sepanjang masa bersifat normatif-universal, sedangkan respon terhadap ajaran agama normatif-universal merupakan ajaran agama praktis-temporal. Karakteristik ajaran agama yang pertama: universal, prinsip, fundamental, dan tidak terikat dengan konteks (waktu, tempat, situasi), sedangkan karakteristik ajaran agama yang kedua: detail, rinci, bersifat terapan, dapat dipraktikkan dalam kehidupan nyata, dan terikat dengan konteks ruang, waktu, kondisi, situasi). Lihat: Jamali Sahrodi, *Metodologi Studi Islam – Menelusuri Jejak Historis Kajian Islam ala Sarjana Orientalis*, 2008, hlm. 28-29.

merupakan metode beragama dalam mewujudkan *rahmah* dari pesan transendental-metafisik oleh Rasūlullāh saw.²² Di sini dapat dijumpai adanya proses atau prosedur perubahan dari universalitas²³ menjadi singularitas,²⁴ dari ide menjadi fakta dari lapis transendental menjadi lapis empiri-sensual.

Prosedur perubahan tersebut merupakan komponen yang terdiri atas rangkaian kegiatan, baik bersifat fisik maupun psikis, dilakukan oleh perorangan atau kelompok, di bidang sosial atau lainnya untuk mengantar terbentuknya keberagamaan yang benar sesuai *prototype* (uswah) yang dilakukan oleh Rasūlullāh. Gejala ini merupakan bagian teknik pelaksanaan agama yang bersifat operasional dalam setiap kegiatan keberagamaan.²⁵ Prosedur perubahan ini diperlukan oleh para pengikut Rasūlullāh yang tidak mengalami transisi dari dua arasy transendental-metafisik dengan alam dunia yang empiris ini.

²² Muslim A. Kadir, *Ilmu Islam Terapan – Menggagas Paradigma Amali dalam Agama Islam*, 2003, hlm. 12

²³Sifat universal digunakan pertamakali oleh Xenophanes (570-480 SM) untuk mengidenti-fikasi yang sesungguhnya “ada”, ia adalah “Yang Ilahi” yang berbeda dengan yang dilahirkan, ia tiada berawal, kekal, abadi dan universal. Baca: Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*, (Yogyakarta: Kanisius, Cet. Ke-3, 1985), hlm. 21.

²⁴Singularitas merupakan dunia kongkrit (*realities*) memiliki kebenaran khusus sebagai perwujudan idea. Lihat: Ibid. hlm. 51.

²⁵Terdapat tuntutan agar dalam beragama mengikuti pola keberagamaan Rasulullah saw dan para sahabatnya, tetapi prosedur dan teknik beragama kurang mendapatkan perhatian para ilmuwan dalam kajian Islam, Menurut Muslim A. Kadir prosedurnya harus dimulai dari landasan filosofis struktur keberagamaan sampai dengan teknik-teknik beragama secara rinci. Lihat: Muslim A. Kadir, *Dasar-Dasar Praktikum Keberagamaan dalam Islam*, 2011, hlm. 3-553

Terdapat tiga unsur pokok gejala faktualisasi universalitas ajaran agama menjadi singularitas dalam setiap satuan keberagamaan dalam Sunnah. Pertama, adalah unsur universal yang berasal dari wahyu dan bersifat umum mutlak, untuk seluruh orang beriman – tanpa melihat perbedaan ruang dan waktunya. Unsur ini merupakan pesan-pesan moral, nilai kemanusiaan dan esensi agama orang yang beriman. Kedua, tampilan empiris satuan keberagamaan yang bersifat tunggal dan memiliki singularitas konkret, karena sudah berada dalam ikatan ruang waktu tertentu.

Unsur ketiga, berupa proses faktualisasi yang menghubungkan antara dua unsur tersebut. Term ‘menghubungkan’ ini bersifat aktif karena dalam konotasi term ini terdapat unsur pengertian mengubah, mengembangkan, menggeser atau menyesuaikan dengan perbedaan eksistensial yang terdapat dalam tabiat dua unsur di atas.²⁶

Unsur pertama disebut agama (*religion*), sedangkan unsur kedua dan ketiga termasuk unsur keberagamaan (*religiosity*). Karakter utama agama adalah universal, umum dan mutlak substansinya bersifat abstrak, wujudnya adalah pesan-pesan Allāh swt dalam al-Qur’ān dan dalam al-Ḥadīth atau Sunnah Nabi.²⁷ Contoh ungkapan al-

²⁶Muslim A. Kadir, *Ilmu Islam Terapan – Menggagas Paradigma Amali dalam Agama Islam*, 2003, hlm. 13.

²⁷Al-Qur’ān dan dimensi wahyu dalam al-Ḥadits atau Sunnah Nabi, oleh Noeng Muhadjir disebutkan dengan fakta empirik-transendental, mendampingi kebenaran ilmiah atas sejumlah fakta atau kenyataan, yaitu fakta empirik sensual, fakta empirik logik, dan fakta empirik etik. Lihat: Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Edisi IV, 2002, hlm. 5.

Qur'ān yang tergolong universal, misalnya “wahai manusia.....” yang tercantum dalam banyak ayat. Seperti dalam sūrah al-Baqarah (2): 21.

يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون

Wahai manusia! Sembahlah Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dan orang-orang yang sebelum kamu, agar kamu bertakwa.²⁸

Al-Marāghī menyatakan bahwa seruan ayat tersebut ditujukan kepada kabilah Arab dan kelompok pemeluk Yahudi,²⁹ sekalipun demikian hakekat seruan ini adalah untuk seluruh umat manusia. Sayid Qutub lebih tegas memahami seruan wahyu dalam firman Allāh seperti itu memberi pengertian bahwa ajarannya ditujukan kepada seluruh umat manusia.³⁰

Bentuk lain dari statemen ayat universal adalah muatannya yang tidak menunjuk kelompok tertentu, seperti al-Qur'ān sūrah al-Anbiyā, 107 di atas yang mengandung pesan umum, tidak ditujukan kepada penganut agama tertentu, ras tertentu tidak pula untuk kelompok manusia tertentu tetapi ditujukan untuk mewujudkan *rahmah* bagi seluruh isi alam semesta ini.

Petunjuk lain tentang universalitas ajaran Islam terletak pada firman Allāh swt yang menggunakan seruan “wahai orang-orang yang beriman...” yang jumlahnya tidak

²⁸Departemen Agama RI, *Al-Qur'ān dan Terjemahnya*, sūrah al-Baqarah (2): 21.

²⁹Ahmad Mustafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Maraghī*, Vol. I, (Bairut: Dār al-Fikr, 1974), hlm. 63

³⁰Sayid Qutub, *Fī Dīlāl al-Qur'ān*, Vol. I (Kairo: Dār al-Syuruq, 1992), hlm. 46.

sedikit dalam al-Qur'ān.³¹ Seruan-seruan dalam bentuk ini menunjuk adanya kualifikasi iman pada diri orang yang diseru dan seolah-olah merupakan batasan berlakunya universalitas ajaran, padahal semua jenis manusia memiliki potensi beriman dan peluang untuk melakukannya, sehingga tidak mengurangi unsur universalitas ajaran agama Islam.³²

Produk pemenuhan ajaran al-Qur'ān yang diperankan Rasūlullāh disebut Sunnah, kebenaran sunnah dijamin dan diakui sebagai wujud keberagamaan legal dan formal yang dinyatakan Allāh swt dalam firman-Nya:

وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى

dan tidaklah yang diucapkannya itu (al-Qur'ān) menurut keinginannya. Tidak lain (al-Qur'ān itu) adalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya).³³

Faktualisasi atau eksternalisasi ajaran dalam al-Qur'ān dalam bentuk Sunnah, merupakan proses agar suatu agama memiliki fungsi dari kehendak yang menurunkan agama.³⁴ Dengan faktualisasi, ungkapan subyektif dalam pelbagai macam bentuk dan

³¹Sebagai contoh dalam al-Qur'ān sūrah al-Baqārah (2): 104; 183; 208; 245, sūrah Ali 'Imrān (3): 100; 102; 130, sūrah al-Nisā' (4): 19; 29; 43 dan lain-lain

³²Muslim A. Kadir, *Ilmu Islam Terapan – Menggagas Paradigma Amali dalam Agama Islam*, 2003, hlm. 15

³³Departemen Agama RI, *Al-Qur'ān dan Terjemahnya*, sūrah al-Najm (53): 3-4.

³⁴Terdapat perbedaan obyektivasi sebagai upaya faktualisasi nilai-nilai yang digunakan oleh Peter L. Berger dengan faktualisasi nilai-nilai dalam Islam. Sebagai penganut paradigma positivisme, Berger memandang bahwa keseluruhan nilai bisa diobyektivaikan, karena memandang agama dalam perspektif sosiologis. Dalam Islam terdapat nilai-nilai yang tidak mungkin diobyektivasikan, yaitu nilai-nilai transendental, karenanya obyektivasi dalam ajaran Islam dikenal dengan paradigma transendental. Sebagaimana diuraikan oleh Karl Raimund Popper bahwa keteraturan semesta yang diciptakan oleh alam (positivisme) diteruskan ke kebenaran obyektif transendental, berupa keteraturan semesta ciptaan

struktur agama, kemudian bisa dipahami.³⁵ Faktualisasi atas ajaran abstrak tersebut tampil empiris dalam satuan keberagamaan tunggal dan singular konkret oleh Nabi Muḥammad saw berfungsi sebagai *uswah* bagi terbentuknya keberagamaan para sahabat dan penerusnya.³⁶

Prosedur terbentuknya tampilan empiris satuan keberagamaan oleh Rasūlullāh merupakan keberagamaan teknis-prosedural, faktualisasinya merupakan produk tampilan empiris satuan keberagamaan sebagaimana yang dilakukan oleh Rasūlullāh saw. Faktualisasi keberagamaan prosedural ini terdiri dari teknik beragama yang menghubungkan antara agama (*religion*) dengan keberagamaan (*religiousity*) yang memungkinkan memberikan peluang kualifikasi perilaku keberagamaan kepada umat beriman selanjutnya.

Unsur yang membedakan kualifikasi keberagamaan antara generasi awal dengan umat beriman berikutnya adalah perbedaan pengaruh ruang waktu dan latar belakang pelaku umat beriman. Harapan umat Islam berikutnya memiliki peluang yang

Al-Khaliq. Lihat: Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu – Positivisme, Post-Positivisme, dan Post-Modernisme*, Edisi II (Yogyakarta: Rake Sarasin, Cet. Ke-1, 2001), hlm. 137-138.

³⁵Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions*, alih bahasa oleh Djamannuri Ed, dengan judul “Ilmu Perbandingan Agama”, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, Cet. Ke-4, 1994), hlm. xxiv.

³⁶Kualifikasi tampilan empiris satuan keberagamaan para sahabat dikatakan memiliki keunggulan atau keistimewaan tersendiri, secara metodologis dapat dipahamai, oleh karena kebersamaan para sahabat dengan Rasulullah saw dalam tempo yang lebih dari cukup untuk melihat, mengamati, menghayati dan menirukan keseluruhan perilaku Rasulullah saw dalam berbagai situasi dan konteks perbuatan tersebut. Dan Rasulullah saw menjadi pembimbing agama dan politik satu-satunya bagi mereka. Lihat: Fazlur Rahman, *Islam*, 1965, hlm. 51

sama untuk menghasilkan kualifikasi produk keberagamaan sebagaimana umat Islam masa sahabat, tabi'in, sekalipun dengan bentuk (*form*) berbeda. Peluang tersebut terletak pada kontinuitas berlakunya unsur kebenaran universalitas ajaran agama Islam yang dinyatakan secara eksplisit dalam firman-firman-Nya.³⁷

Di samping petunjuk universalitas ajaran Islam yang tertuang dalam al-Qur'an, universalitas ajaran dalam Sunnah sebagai faktualisasi al-Qur'an adalah merupakan kenyataan normatif yang dinyatakan oleh al-Qur'an.³⁸ Artinya dalam keberagamaan diri Rasūlullāh saw terdapat unsur universalitas ajaran di samping unsur singularitas produk yang dibatasi oleh meruang-waktunya tampilan empiris satuan keberagamaan Rasūlullāh saw bersama para sahabat waktu itu.

Unsur-unsur universalitas ajaran agama Islam ini merupakan esensi yang harus ada pada setiap singularitas perilaku keberagamaan pemeluk agama Islam yang berbeda ruang-waktunya.³⁹ Setiap keberagamaan pada singularitas memiliki sifat khusus, oleh karena perbedaan tempat, waktu, kondisi sosiokultural, pola pemikiran, adat istiadat dan

³⁷Muslim A. Kadir, *Dasar-Dasar Praktikum Keberagamaan dalam Islam*, 2011, hlm. 8-10.

³⁸Sebagaimana dinyatakan dalam sūrah al-Najm (53): 3-4 tersebut di atas *footnote* no. 33 dalam bab ini.

³⁹Dalam analisis fenomenologi, terdapat kaidah yang biasa digunakan untuk mendeskripsikan tampilan produk perilaku sosial yang sangat beragam dari unsur esensial yang sama melalui prosedur "*epoche*", yaitu mencari esensi dari form beragam perilaku. Lihat: Jamali Sahrodi, *Metodologi Studi Islam – Menelusuri Jejak Historis Kajian Islam ala Sarjana Orientalis*, hlm. 157-158. Bandingkan: Milton K. Munitz, *Contemporary Analytic Philosophy*, (London: Collier Macmillan, Cet. Ke-8, 2008), hlm. 3-13. Bila kaidah ini digeser untuk mendeskripsikan setiap singularitas perilaku keberagamaan pemeluk agama Islam yang berbeda dengan generasi awal, atau individu, komunitas dan masyarakat yang ruang waktunya berbeda, sepanjang masih dalam koridor universalitas agama, maka akan diperoleh simpulan kualifikasi beragama yang sama, sekalipun memiliki bentuk perilaku keberagamaan yang berbeda. (pen).

lain-lain yang menyebabkan terjadinya kekhususan pada singularitas keberagamaan itu dan bisa tampil dalam bentuk yang beragam.

Produk keberagamaan umat Islam setelah Rasūlullāh saw bersifat singular dan khusus disebut dengan keberagamaan empiris-sosiologis,⁴⁰ atau beragama dalam kenyataan historis.⁴¹ Hadir dan wujud rahmat dalam setiap singularitas keberagamaan dapat tampil dalam ruang dan waktu yang berbeda, namun tetap memiliki esensi universalitas agama yang sama. Peluang hadirnya rahmat pada dimensi keberagamaan ini dijamin oleh esensi universalitas agama sebagaimana dinyatakan oleh ayat 107 sūrah al-Anbiyā', selama muatan dan prosedur teknis beragama mengikuti pola beragama yang telah dicontohkan oleh Rasūlullāh saw.

Untuk menjaga keberlangsungan keberagamaan dapat memanfaatkan pernyataan Imam al-Ghazālī yang memberikan petunjuk metodologis dalam mengidentifikasi perilaku beragama yang dapat menjamin kehidupan yang bermanfaat dunia dan akhirat. Kesimpulan itu diperoleh melalui proses memahami dalil-dali dalam al-Qur'ān dan al-Ḥadīth yang melahirkan kaidah *al-uṣūl al-khamsah* untuk menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta dari ancaman kerusakan. Artinya semua perilaku beragama yang melindungi kelima prinsip tersebut dapat disebut bermanfaat sebaliknya hal-hal yang menyebabkan rusaknya disebut *mafsadah*.

⁴⁰D. Hendropuspito, *Sosiologi Agama*, (Yogyakarta: Kanisius, Cet. Ke-16, 2000), hlm. 9.

⁴¹M. Amin Abdullah, *Studi Agama – Normativitas atau Historisitas*, 1996, hlm. 5.

Selanjutnya, upaya untuk melindungi lima pondasi tersebut diperlukan penelitian terhadap perilaku beragama yang menghadirkan manfaat melalui nalar berpikir induktif (*istiqrā'ī*). Berpikir induktif (*istiqrā'ī*) merupakan bentuk penalaran dari partikular (*juz'iyāt*) ke universal (*kulliyāt*), yang prosesnya dimulai dengan mencermati proposisi dasar berpikir (premis), baik pada premis mayor premis minor maupun konklusinya. Premis-premis yang digunakan dalam penalaran induktif terdiri atas proposisi empiris-partikular – kebenaran substansi dan bentuknya perlu diuji, agar memperoleh konklusi manfaat pada tujuan beragama yang benar pula.⁴²

Menurut al-Shāṭibī (w. 790 H) kebenaran substansi dari preposisi perbuatan beragama pada tujuan beragama bisa dipahami dan diidentifikasi melalui penelitian (*istiqrā'ī*) dengan metode *ijtihād*.⁴³ Terdapat dua belas metode untuk memahami dan mengidentifikasi perbuatan seorang mu'min (orang yang beriman) mulai dari motif berbuat, tujuan berbuat dan karakteristik perbuatan mu'min itu sendiri.⁴⁴

Metode yang diterapkan Imam al-Ghazālī dan Imam al-Shāṭibī bisa saling melengkapi untuk mengidentifikasi kebenaran proposisi kemaslahatan mukalaf pola

⁴²Proposisi partikular adalah proposisi kategorik (terdiri dari hubungan dua konsep sebagai subjek dan predikat serta dapat dinilai benar atau salah) yang menggunakan pembilang khusus, misalnya “beberapa penyanyi adalah sarjana” atau “sebagian manusia tidak bodoh”. Sedangkan proposisi universal adalah proposisi kategorik yang menggunakan pembilang universal, misalnya “semua manusia akan mati”, setiap sarjana lulusan tarbiyah adalah pendidik”. Lihat: Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Logika – Asas-Asas Penalaran Sistematis*, (Yogyakarta: Kanisius, Cet. Ke-14, 2009), hlm. 33

⁴³Abi Ishāq al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt fī Usul al-Shari'ah*, Jilid 1, t.th, hlm. 5.

⁴⁴Ibid., Jilid 2, hlm. 246-292.

analogi dengan mengkonsultasikan pada dalil - pola *istiqrā'ī*.⁴⁵ Apabila terjadi pertentangan antara kemaslahatan manusia dengan dalil, yang dimenangkan adalah kemaslahatan pada dalil, demikian juga jika terdapat pertentangan kemaslahatan individu dengan kemaslahatan umum maka harus didahulukan kemaslahatan umum.⁴⁶

Konsepsi manfaat beragama dalam perspektif metodologis di atas mendapatkan signifikansinya seiring meningkatnya perhatian masyarakat Indonesia terhadap kajian agama dan keberagamaan Islam.⁴⁷ Hal demikian karena ajaran Islam dipandang sebagai standar kualifikasi dan tolok ukur keberagamaan suatu masyarakat. Pandangan tersebut di dasarkan pada suatu keyakinan bahwa mengamalkan ajaran Islam dalam kehidupan bermasyarakat berarti mewujudkan perintah agama dan akan membawa kemaslahatan, kebaikan dan rahmat bagi alam semesta.

⁴⁵Dinamakan “dialektika” karena dialog memiliki peranan penting di dalamnya. Lihat: Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum - Akal Dan Hati Sejak Thales Sampai James*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1992), hlm. 46.

⁴⁶Uraian tersebut dapat dipahami jika terdapat pertentangan konsep kebenaran, antara kebenaran empiris dengan kebenaran transenden, maka yang dimenangkan adalah kebenaran transenden. Demikian pula, jika terdapat pertentangan kebenaran individu dengan kebenaran umum, maka yang dimenangkan adalah kebenaran umum. Lihat: Abi Ishāq al-Shātibi, *Al-Muwāfaqāt fi Usul al-Shari'ah*, Jilid 2, hlm. 292.

⁴⁷Fenomena menarik belakangan ini, antara lain ditandai banyaknya penerbitan jurnal dari hasil refleksi, kontemplasi, maupun penelitian, baik yang secara khusus berkaitan langsung dengan studi agama maupun tidak secara langsung, tetapi ada kaitannya dengan dimensi keagamaan. Yang lebih menggembirakan, perkembangan metodologi dan pendekatan ilmu-ilmu sosial-humaniora di Barat yang lebih terbuka (*inclusive*) terhadap kritik dan masukan, berimbas positif terhadap studi agama dan keagamaan di Indonesiayang cenderung menggunakan pendekatan teologis-normatif yang tertutup (*exclusive*) dari kritik. Kalangan internal umat Islam sendiri (*insider*) seringkali tidak menyadari bahwa teologi itu merupakan bagian dari tradisi yang tidak bisa dilepaskan dari campur tangan usaha manusia, sehingga tidak berhak mengklaim kebenaran yang dihasilkannya sebagai kebenaran yang tidak boleh dikritik. Lihat: Jamali Sahrodi, *Metodologi Studi Islam – Menelusuri Jejak Historis Kajian Islam ala Sarjana Orientalis*, 2008, hlm. 75-83.

Wujud kemaslahatan dan rahmat dalam ajaran Islam berupa perilaku kebaikan setiap mukalaf yang berasas keadilan, pemerataan, kesejahteraan, kemakmuran dan keteraturan sosial,⁴⁸ terbimbing oleh norma agama sebagai agama fitrah,⁴⁹ sebagaimana dinyatakan dalam firman Allāh dalam sūrah al-Rūm (30): 30.

فاقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم
ولكن اكثر الناس لا يعلمون

Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Islam); (sesuai) fitrah Allāh disebabkan Dia telah menciptakan manusia menurut (fitrah) itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allāh. (Itulah) agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.⁵⁰

Ayat ini memberikan petunjuk bahwa beragama merupakan fitrah manusia dan agama Islam sebagai agama fitrah memberikan arah perilaku pemeluknya sesuai dengan sifat-sifat dasar kemanusiaan yang dibutuhkan untuk menjaga kelangsungannya.

⁴⁸Muhammad Mahmud al-Ḥijāzī, *Al-Tafsīr al-Wāḍiḥ*, Jilid II, (Bairut: Dār al-Jalīl, 1992), hlm. 231.

⁴⁹Dalam beragama Islam, disamping dipastikan akan membawa kemaslahatan juga pasti membawa rahmat, sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur’ān sūrah al-Anbiyā (21): 107. Realitas keberagamaan Islam di Indonesia, lebih banyak dilihat seberapa jauh telah melaksanakan rukun Islam bukan seberapa jauh mewujudkan pesan-pesan ajaran Islam. Lihat: Abdul Halim, *Politik Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, Cet. Ke-1, 2008), hlm. 1-14.

⁵⁰Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān dan Terjemahnya*, sūrah al-Rūm (30): 30.

B. Reduksi Keberagaman masyarakat.

Bergesernya produk hasil ijtihad dalam berbagai aspek ajaran Islam menjadi suatu doktrin ajaran keagamaan,⁵¹ merupakan bagian yang saling berkelindan dalam pengembangan keberagaman Islam di tengah dinamika sosio-religius masyarakat. Salah satu penyebab bergesernya keberagaman Islam menjadi suatu doktrin ajaran keagamaan adalah adanya proses institusionalisasi ajaran, reduksi dan pembatasan terminologi ajaran oleh para pemikir Islam kelompok tertentu yang diikuti dengan pola sosialisasi dan argumentasi yang memiliki nuansa fanatisme golongan.⁵² Dapat dikatakan bahwa sosialisasi ajaran Islam yang berorientasi pada tujuan golongan atau kelompok keberagaman tertentu menjadikan kondisi umat Islam terkotak-kotak dan berimplikasi terhadap minimnya wujud kemaslahatan atau manfaat keberagaman Islam dalam kehidupan publik.

Produk keberagaman Islam yang berorientasi pada tujuan golongan atau kelompok keberagaman tertentu menjadi salah satu sebab tergerusnya (reduksi) keberagaman Islam yang seharusnya hadir di tengah penerapan dan implementasi

⁵¹Yang dimaksud ‘ajaran keagamaan’ dalam konteks bahasan ini, sebagaimana diistilahkan Wael B. Hallaq adalah *nuṣūṣ al-sharī’ah*. Artinya, pengertian dan batasan tentang ajaran Islam sebagai hasil ijtihad dalam menyelesaikan permasalahan yang terjadi pada ruang dan waktu tertentu diposisikan sebagaimana *nuṣūṣ al-sharī’ah* yang memiliki kebenaran transendental, karenanya umat Islam harus mentaati sebagaimana mentaati *nuṣūṣ al-sharī’ah* dan tidak sepatutnya mempermasalahkan, apalagi menyesuaikan ajaran Islam dengan perkembangan sosio-kultural masyarakat. Lihat: Wael B. Hallaq, *Melacak Akar-Akar Kontroversi – Dalam Sejarah Filsafat Pemikiran Hukum Islam*, 2005, hlm. 119

⁵²Amir Mu’alim dan Yusdani, *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer*, (Yogyakarta: UII Press, Cet. Ke-1, 2005), hlm. 5

ajaran Islam. Reduksi keberagaman Islam juga disebabkan bergesernya posisi produk pemahaman ajaran Islam yang terintegrasi dengan berbagai dimensi pelaksanaan ajaran Islam, seperti aqidah, akhlak, fiqh, tasawuf dan bidang muamalah menjadi suatu disiplin ilmu dan implementasinya di tengah masyarakat terdapat kecenderungan lebih menonjolkan bidang tertentu atas lainnya.⁵³ Tidak seperti produk ajaran Islam masa awal (masa nabi dan sahabat) yang mewujud ke dalam keseluruhan kehidupan bermasyarakat yang esensinya adalah religius dan berjaln berkelindan secara religius.⁵⁴ Karakter produk ajaran agama semacam ini ditandai adanya kekuatan internal (*internal power*) dan menghadirkan manfaat dan fungsi beragama karena tujuan praktis dari ajaran Islam merupakan bagian dari konsep beragama yang berhubungan dengan tingkah laku individu dan sosial, baik spiritual, mental dan fisik.⁵⁵

Sebagai contoh, sampai akhir abad ke-2 H (8 M), ajaran Islam masih terintegrasi dengan seluruh dimensi kehidupan. Terminologi syari'ah belum dikenal, karenanya Fazlur Rahman hampir selalu menyebutnya dengan *al-dīn*, yang tidak hanya merujuk kepada agama tetapi juga menyangkut hukum, ekonomi, politik dan budaya.⁵⁶ Ruang lingkup terminologi ajaran Islam secara bertahap menyempit, dan akhirnya

⁵³Karena cakupan fiqh yang luas dan komprehensif, Abu Hanifah diriwayatkan telah mendefinisikan fiqh sebagai 'pengetahuan tentang hak dan kewajiban serta masalah-masalah pokok keimanan. Lihat: Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, hlm. 2-3.

⁵⁴Fazlur Rahman, *Islam*, alih bahasa oleh Ahsin Muhammad dengan judul "Islam", (Bandung: Pustaka, Cet. Ke.3, 1997), hlm. 91

⁵⁵Ibid., 1997, hlm. 141

⁵⁶Ibid., 1997, hlm. 143

terbatas hanya pada masalah-masalah hukum (*fiqh*), bahkan lebih sempit lagi, yaitu pada kumpulan produk hukum (yurisprudensi).⁵⁷

Ketika dunia Islam mengalami kemunduran, dan mencapai puncaknya abad ke-9 hijriyah (15 M),⁵⁸ ajaran Islam telah terelaborasi secara rinci dan para pemikir Islam berkesimpulan bahwa seluruh persoalan kehidupan telah dibahas dan dijawab secara tuntas.⁵⁹ Sementara peradaban di belahan dunia Barat (Eropa) setelah Napoleon menduduki Mesir (1798 M)⁶⁰ mulai menunjukkan kemajuan yang ditandai munculnya berbagai disiplin keilmuan.⁶¹ Ilmu-ilmu Islam mengalami pluralisasi, lahir disiplin ilmu-ilmu Islam yang terkotak oleh obyek materia maupun obyek forma masing-masing ilmu, seperti ilmu tauhid, ilmu fiqh, ilmu akhlak, politik dan lain-lain.⁶²

⁵⁷Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, 1994, hlm. 6

⁵⁸Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam – Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, Cet. Ke-5, 1987), hlm. 14

⁵⁹Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (Oxford: The Clarendon Press, 1964), hlm. 69-71.

⁶⁰Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam – Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, 1987, hlm. 14.

⁶¹Napoleon datang ke Mesir disamping membawa tentara juga para ilmuwan (lima ratus kaum sipil dan lima ratus wanita) dan membentuk lembaga ilmiah bernama *Institut d'Egypte* memiliki empat divisi: bagian ilmu pasti, ilmu alam, ilmu ekonomi-politik dan sastra-seni. Hasil riset dari lembaga tersebut dipublikasikan besar-besaran melalui suatu lembaga bernama *La Decade Egyptienne*, dengan majalahnya bernama *La Corrier d'Egypte*, menjadikan masyarakat Mesir mengenal percetakan, majalah dan surat kabar. Lihat: Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam – Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, hlm. 30

⁶²Ilmu-ilmu dalam Islam yang lahir abad ke-3 H adalah ilmu al-Qur'an, seperti ilmu *asbāb al-nuzūl*, ilmu *nāsikh wa al-mansūkh* dan diikuti oleh ilmu-ilmu lain sebagai upaya memahami pesan-pesan al-Qur'an. Lihat: T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Ilmu-Ilmu Al-Qur'an – Media Pokok dalam Menafsirkan Al-Qur'an*, (Jakarta: Bulan Bintang, Cet. Ke-1, 1972), hlm. 13.

Ajaran Islam yang telah menjadi suatu disiplin ilmu memiliki obyek materia dan obyek forma sendiri, dengan ragam paradigmanya.⁶³ Ajaran Islam semakin mendalam mengkaji obyeknya, tetapi secara perlahan terpisahkan dari konteks kehidupan sosial-kemasyarakatan. Inti beragama menjadi samar-samar, dimensi transendentalismenya semakin kabur oleh perdebatan dan perbedaan pendapat di kalangan umat Islam mengenai pemahaman dan penerapan ajaran Islam.⁶⁴

Metode legislasi dan produk ajaran Islam akhir abad kedua dan pertengahan abad ketiga hijriyah tersebut, kemudian diakomodasi dan diterapkan pada wilayah lain, yang berbeda karakteristiknya. Oleh masyarakat setempat, kemudian dibakukan dengan sistem perhubungan (*sanad*) dan dipegangi sebagai doktrin ajaran.⁶⁵ Hasil pemikiran dari para pemikir tersebut disatukan oleh murid-murid dan diberikan argumentasi dengan tetap menjaga identitas, simbol-simbol dan karakteristik kelompoknya, serta memposisikannya sebagai benar dan memandang yang lain salah (*truth claim*).

⁶³Banyak literatur menyebut bahwa Imam al-Shafi'i melalui *Al-Risalah* diposisikan sebagai arsitek pertama dan utama teori hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*). Asumsi ini disanggah oleh Hallaq bahwa *Al-Risalah* merupakan upaya metodologis pertama yang mensintesakan pengalaman nalar manusia dan pemahaman teks wahyu sebagai dasar hukum. Sintesa al-Shafi'i ini berusaha mendamaikan kubu tradisionalis (*ahl al-hadith*) yang menolak pola qiyas dan kubu rasionalis yang enggan menerima tesis bahwa wahyu adalah hukum pertama dan terakhir bagi segala urusan manusia. Lihat: Wael B. Hallaq, *Melacak Akar Akar Kontroversi Dalam Sejarah Filsafat Pemikiran Hukum Islam*, hlm. ix

⁶⁴Muhammad Said Al-Asymawi, *Nalar Kritis Syari'ah*, (Yogyakarta: LKiS, Cet. Ke-1, 2004), hlm. 24.

⁶⁵Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, terjemah oleh Gufron A. Mas'udi dengan judul *Sejarah Sosial Umat Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, Cet. Ke-1, 1999), hlm. 251.

Keadaan di atas, mengingatkan pada sejarah ketika Herodotus menceritakan orang-orang Mesir yang negaranya telah runtuh dan terpasung oleh kepercayaan lama.⁶⁶ Suatu ungkapan sejarah yang menggambarkan tabiat (watak) kemanusiaan yang selalu rindu kejayaan masa lalu, kemudian melebih-lebihkan dan mengagungkannya, karena menyaksikan masa sekarang yang penuh kekurangan.

Sikap dan watak manusia tersebut dapat dikatakan menemukan signifikansi-legitimasinya, ketika umat Islam sedang mengalami kemunduran dan menyaksikan kemajuan di belahan dunia Barat, orang-orang Islam teringat kembali masa kejayaan yang pernah dialami.⁶⁷ Mereka menolak meninggalkan berbagai ketetapan yang telah ditentukan oleh para ulama terdahulu dengan ruang waktu yang berbeda dan tidak menyadari bahwa mereka telah hidup pada ruang waktu yang berbeda dari para ulama mereka. Permasalahan yang dihadapi umat Islam di Indonesia sekarang jauh berbeda dengan yang dihadapi para ulama masa lalu itu.⁶⁸

⁶⁶Herodotos adalah sejarawan Yunani Kuno, lahir di Halikarnassos, Karia (Bodrum, Turki modern) hidup pada abad ke 5 SM (sek. 484 SM - 425 SM). Dia disebut sebagai "Bapak Sejarah" karena ia adalah sejarawan pertama yang diketahui mengumpulkan bahan-bahannya secara sistematis, menguji akurasi sampai batas tertentu, dan menyusunnya dalam bentuk narasi yang terstruktur secara jelas. Lihat: Muhammad Said Al-Ashmawi, *Nalar Kritis Syari'ah*, (Yogyakarta: LKiS, Cet. Ke-1, 2004), hlm. 196-197.

⁶⁷Fazlur Rahman ketika mendeskripsikan fase kemunduran hukum Islam, sebagai fase dimana hukum Islam tidak lagi mengabdikan kepada masyarakat, tetapi dimanfaatkan untuk 'kepentingan penguasa'. Lihat: Fazlur Rahman, *Islam*, 1997, hlm. 140-165.

⁶⁸Mustofa dan Abdul Wahid, *Hukum Islam Kontemporer*, (Jakarta: Sinar Grafika, Cet. Ke-1, 2009), hlm. 48. bandingkan: Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad sebelum Tertutup*, hlm. 21

Ketika pemikiran tersebut demikian subur, maka ajaran Islam ada dalam pergumulan wacana, kehilangan daya kekuatan transendensinya dan tidak mampu menghadirkan fungsi yang dimilikinya. Dalam situasi demikian, para pemikir Islam di Indonesia tidak memiliki kreatifitas dan keberanian untuk mengembangkan ajaran Islam. Sebagian pemikir menganggap ketentuan-ketentuan dalam ajaran Islam sebagai ciptaan Allāh yang sakral dan manusia tidak berhak terlibat di dalamnya.⁶⁹ Akibatnya umat Islam menenggelamkan diri dalam kesalehan individual dan asketis, sebagai ciri khas kehidupan dan pandangan mistisisme yang subur berkembang di Indonesia.⁷⁰

Pada saat sikap masyarakat memegang ajaran Islam sebagai normatif-doktriner, berkembang pendekatan empirisme dalam ilmu-ilmu sosial untuk memahami agama.⁷¹ Pendekatan empirisme untuk ilmu-ilmu sosial di Barat hanya mengakui pengetahuan yang dianggap ilmiah bila didasarkan pada pengalaman indrawi yang dapat diverifikasi secara obyektif.⁷² Pandangan ini kemudian dikedepankan lebih ketat oleh

⁶⁹KH. Abdurrahman Wahid (ed), *Ilusi Negara Islam – Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*, (Jakarta: The Wahid Institute, Cet. Ke-1, 2009), hlm. 123.

⁷⁰Mungkin ajaran Imam al-Ghazālī yang sedikit mengabaikan terhadap urusan pemerintahan dan politik ikut membentuk jalan pikiran kaum tarekat. Dalam banyak kasus memang relativisme politik lebih banyak ditemukan pada kaum sufi dari pada mereka yang berpegang teguh pada ilmu kalam, fiqh dan syari’ah. Lihat: Sudirman Tebba, *Orientasi Sufistik Cak Nur – Kominten Moral Seorang Guru Bangsa*, (Jakarta: Paramadina, 2004), hlm. 112.

⁷¹Aliran empirisme pertama kali muncul di Inggris yang dipelopori Francis Bacon (1561-1626) dan mencapai puncaknya pada abad ke-18 dengan tokohnya David Hume (1711-1776). Empirisme memilih pengalaman sebagai sumber utama pengenalan, baik pengalaman lahiriyah maupun pengalaman batiniah. Lihat: Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu*, Yogyakarta: Belukar, Cet. Ke-1, 2004, hlm. 62.

⁷²Mulyadi Kartanegara, *Integrasi Ilmu – Sebuah Rekonstruksi Holistik*, (Jakarta: Arasy Mizan, Cet. Ke-1, 2005, hlm. 116.

kaum positivis dan dijadikan basis bagi sains modern. Pada sisi lain, kalangan agamawan hanya mengakui pendekatan metafisis-transendental untuk mengkaji dimensi spiritual agama Islam. Para agamawan bahkan menuduh pendekatan positivisme sebagai pendekatan yang dapat merusak agama.

Melebih-lebihkan kualifikasi ilmiah dari pengalaman obyektif yang dapat diverifikasi secara indrawi dan sebaliknya kriteria kebenaran atas pengalaman spiritual dalam memahami agama, keduanya memiliki kelemahan dan kelebihan masing-masing. Karena pada kedua pengalaman memiliki dimensi obyektif dan subyektif, dan masing-masing entitas memiliki karakteristik yang tidak sama. Pemanfaatan pendekatan empirisme untuk memahami dimensi spiritualitas agama Islam berdampak serius tergerusnya entitas dimensi tersebut, namun demikian dimensi empiris-praktis agama Islam dengan kualifikasi obyektif-indrawi secara metodologis lebih tepat menggunakan pendekatan empirisme.

Pemanfaatan pendekatan empirisme dan metafisis-transendentalisme secara gegabah untuk mengkaji agama Islam terbukti membawa kekacauan berpikir dan bukan tidak mungkin akan terjadi reduksi spiritualitas beragama dan menipisnya iman.⁷³ Dengan kata lain spiritualitas beragama dan iman bisa tergerus oleh pendekatan empirisme dengan kualifikasi kebenaran indrawi dan rasio. Esensi iman yang hanya bisa

⁷³Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu*, Yogyakarta: Belukar, Cet. Ke-1, 2004, hlm. vi.

dijangkau oleh kebenaran transendental telah diposisikan sebagai tidak ilmiah dan obyektif karena tidak bisa diverifikasi oleh pengalaman empiris manusia.

C. Keberagamaan Islam Masyarakat Indonesia

Dalam perspektif teologis, ajaran Islam merupakan sumber nilai dan ajaran yang bersifat *Ilāhiyyah*, karena itu sekaligus bersifat transenden. Respon masyarakat terhadap ajaran Islam merupakan keberagamaan masyarakat yang bersifat empiris dan sosiologis. Artinya setiap bentuk keberagamaan masyarakat akan terikat oleh ruang dan waktu tertentu. Tesis tersebut mengantar pada suatu analisis bahwa keberagamaan masyarakat Pesisir Pantai Utara Pulau Jawa dibentuk oleh para pemikir Islam (para wali) sebagai bagian dari proses eksternalisasi pengetahuan mereka dalam kehidupan bermasyarakat.⁷⁴ Produk dari proses eksternalisasi tersebut berupa entitas empiris keberagamaan Islam masyarakat sebagai fenomena peradaban dan kultur kehidupan beragama masyarakat. Keberagamaan Islam masyarakat dalam realitas sosial mengejawantah menjadi tatanan sosial yang dipengaruhi oleh situasi dinamika ruang dan waktu yang mengiringinya.⁷⁵

⁷⁴Konseptualisasi *maṣlahah* hukum Islam oleh para *fuqahā'* merupakan eksternalisasi dari kondisi masyarakat pada zamannya, oleh karena itu produk dari konsep *maṣlahah* hukum Islam selalu diwarnai oleh kondisi sosio-religio dan kultural para pemikirnya. Lihat: Peter L. Berger, *Langit Suci – Agama Sebagai Realitas Sosial*, 1994, hlm. 10.

⁷⁵Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. i

Dalam realitas sosial, keberagaman Islam masyarakat pernah secara gemilang dan berperan sebagai subyek yang mendinamisasi dan mendeterminasi perkembangan sejarah. Fenomena sejarah ini pertama kali ditampilkan oleh Rasūlullāh saw bersama para sahabat senior semenjak mereka masih di Makah. Sebagai kelompok minoritas orang beriman, komunitas sahabat berada dalam kekuasaan orang kafir Quraish. Meskipun belum maksimal, produk keberagaman sosial kemasyarakatan ideal telah dihasilkan oleh para sahabat yang sudah beriman, ketika mereka membentuk masyarakat Madinah yang struktur sosialnya masih ditandai oleh partisipasi non-muslim yang dirumuskan dalam perjanjian seluruh warga kota yang lazim disebut dengan Piagam Madinah.⁷⁶

Struktur pemerintahan Madinah yang dipimpin oleh Rasūlullāh saw, tersebut tetap mengakui keberadaan orang Yahudi dan orang kafir lainnya sebagai bagian dari masyarakat.⁷⁷ Dalam perkembangan selanjutnya peran Rasūlullāh saw mampu mendorong dan mendinamisasi struktur kota Madinah dan sepenuhnya menjadi masyarakat beriman.⁷⁸ Keseluruhan profil kehidupan sosial kemasyarakatan tersebut merupakan produk keberagaman kerasulan yang berada dalam posisi *uswah* yang penuh dengan *rahmah* bagi seluruh umat.

⁷⁶Muslim A. Kadir, *Dasar-Dasar Praktikum Keberagaman Dalam Islam*, 2011, hlm. 278.

⁷⁷Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, Cet. Ke-7, 1998), hlm. 26-27.

⁷⁸Muslim A. Kadir, *Dasar-Dasar Praktikum Keberagaman Dalam Islam*, 2011, hlm. 278.

Untuk membentuk masyarakat ideal berikutnya terdapat proses dan metode mengikuti Rasūlullāh saw dalam melaksanakan ajaran agama. Faktualisasi proses dan metode itu menjadi tugas pokok para pemikir dan pelaku ajaran Islam (orang beriman) di kemudian hari di manapun dan kapanpun, termasuk di Indonesia sekarang ini. Faktualisasi rumusan dan teknik pelaksanaan ajaran agama ini merupakan bagian dari epistemologi yang dapat dirumuskan menjadi suatu teori beragama agar pelaksanaannya pada ruang waktu yang berbeda bisa menghasilkan kualitas produk yang sama.

Dalam fakta sosialnya, keberagamaan masyarakat Indonesia tidak selalu dapat memainkan peran ideal dan menjadi subyek yang mendeterminasi perubahan sosio-kultural ketika berdialog dengan realitas. Banyak unsur dan teknik yang ikut terlibat dalam pembentukan suatu masyarakat ideal, mulai dari prosedur menggeser sifat dasar Islam yang transenden yang berlaku universal, konseptualisasi keberagamaan Islam dari sumber menjadi entitas sosiologis dan prosedur pembentukan keberagamaan masyarakat ideal yang penuh *rahmah* sampai pada implikasi teologis jika sifat dasar Islam tersebut diinterpretasikan sesuai dengan tuntutan perkembangan zaman.

Dalam proses pembentukan keberagamaan Islam masyarakat tersebut sering terjadi ketegangan teologis antara keharusan memegang doktrin dengan keinginan untuk memberikan pemahaman baru. Pada gilirannya, ketegangan ini tidak hanya menciptakan kendala bersifat psikis (*psychologies barrier*) bagi mereka yang peduli terhadap proses eksternalisasi posisi keberagamaan Islam transenden menjadi entitas

sosio-kultural tetapi juga konflik teologis, intelektual, sosial dan politik, baik di kalangan internal umat Islam maupun sesama anak bangsa yang berbeda agama, kepercayaan dan idiologinya.⁷⁹

Sebagai realitas sosial, keberagamaan Islam berkembang di Indonesia menjadi keberagamaan Islam yang berkarakteristik Indonesia dengan berbagai unsur yang saling berkelindan. Demikian pula eksternalisasi keberagamaan Islam tidak bisa dipisahkan dengan budaya masyarakat Indonesia, maka konseptualisasi keberagamaan Islam dan eksternalisasinya berdampingan dengan proses institusionalisasi keberagamaan masyarakat. Dengan kata lain, bentuk dan ragam pola pemahaman keberagamaan Islam mengikuti ragam pola pemahaman agama dan keberagamaan kelompok sosio-religius masyarakat itu.

Terdapat sehimpunan keyakinan dan pendirian gerakan pemikiran dan kecenderungan para pemikir Islam dalam pembentukan keberagamaan masyarakat di wilayah nusantara ini. Para pengamat seperti Harry J. Benda menyebut dengan pemikiran dan gerakan reformis dan ortodoks. B.J. Boland menyebut kelompok reformis atau modernis sedangkan lawannya disebut ortodoks, konservatif atau

⁷⁹Berdirinya organisasi-organisasi dan pergerakan pemikiran Islam, sebelum kemerdekaan Indonesia sampai sekarang, merupakan contoh Islam di Indonesia telah melahirkan dinamika dan wacana berhadap-hadapan dalam berbagai bidang, dalam bidang hukum Islam (*fiqh*) dan epistemologinya (*ushul al-fiqh*) dapat dibagi menjadi tiga kelompok: 1) tradisional-konservatif; 2) reformis-modernis; dan 3) radikal-puritan atau salafi. Lihat: Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, Cet. Ke-8, 1996), hlm. 114-190.

tradisionalis.⁸⁰ Aboebakar Atjeh menggunakan istilah salaf untuk kelompok yang berusaha keras mengembalikan ajaran Islam kepada al-Qur'ān dan al-Sunnah, mengikis *bid'ah*, *khurafat*, *tahayyul* dan *klenik*, membuka pintu ijtihad dan menolak taklid, untuk lawannya digunakan sebutan modernis. Pemakaian istilah salaf dan modernis oleh Steenbrink mengikuti istilah yang digunakan oleh Aboebakar Atjeh.⁸¹

Steenbrink berpandangan bahwa pada permulaan abad ke-20 terjadi beberapa perubahan gerakan dan pemikiran Islam di Indonesia yang dalam garis besarnya dapat digambarkan sebagai kebangkitan, pembaharuan, dan pencerahan.⁸² Perubahan ini berbeda sifat dan asalnya serta tidak semua saling berhubungan secara harmonis dan logis. Adapun faktor-faktor pendorong penting bagi gerakan perubahan Islam di Indonesia, dapat dibagi menjadi empat, yaitu:

1. Semenjak tahun 1900 di beberapa tempat muncul keinginan untuk kembali kepada al-Qur'ān dan Sunnah yang dijadikan titik tolak untuk menilai kebiasaan beragama dan berbudaya yang dianggap telah banyak menyimpang. Tema sentral dari gerakan

⁸⁰B.J. Boland, *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970*, (Jakarta:Grafiti Pers, Cet. Ke-1, 1985), hlm. 42-48.

⁸¹Sebagai fenomena sosial, pengelompokan ini tidak bisa dibatasi secara matematis, antara satu kelompok pemikiran dengan kelompok pemikiran yang lain. Saling bersinggungan dan saling mengisi dan bahkan saling klaim adalah sesuatu yang tidak terhindarkan dalam pengelompokan dunia sosial, bahkan tidak spesifik pada masalah keagamaan tetapi juga berkelindan dengan masalah-masalah sosial lainnya. Lihat: Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, 1986, hlm. 7.

⁸²Karel A. Steenbrink, *Pesantren Madrasah Sekolah – Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, (Jakarta: LP3ES, Cet. Ke-1, 1986), hlm. 26.

ini adalah menolak taklid, suatu ide yang datang dari Muhammad Abduh dan murid-muridnya dari Mesir.

Gerakan tersebut menginspirasi sebagian umat Islam Indonesia yang menganggap keberagaman masyarakat telah bercampur dengan bermacam-macam adat kebiasaan.⁸³ Meskipun demikian, sebagian besar umat Islam tetap berpegang pada paham empat madzhab, khususnya madzhab Syafi'i yang banyak berpengaruh di Indonesia.

Bagi kalangan non-muslim, perbedaan pengikut madzhab dan yang menolak taklid hampir tidak terasa karena perdebatan antar keduanya hanya pada hal-hal yang kecil saja, meskipun tahun 1910-1930 perdebatan tersebut menjadi semakin tajam. Orang yang menolak taklid, kebanyakan disebut kaum muda, sedangkan yang ikut madzhab (khususnya Syafi'i) disebut kaum tua. Dalam beberapa studi, kaum muda tersebut disebut reformis atau modernis,⁸⁴ sedang pihak lainnya disebut kaum ortodok atau konservatif.

⁸³Arah pembaharuan pemikiran Islam Muhammad Abduh dan kawan-kawan pada gilirannya juga melahirkan 'cara beragama' tersendiri yang disebut dengan 'madzhab'. Baca: Juhaya S. Praja (Pengantar), *Hukum Islam di Indonesia – Perkembangan dan Pembentukan*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991), hlm. 8-14

⁸⁴Istilah reformis dipakai oleh J. Benda, Geertz memakai istilah modernis. Lihat: Clifford Geertz, *The Religion of Java*, (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1976), hlm. 133. Deliar Noer pada mulanya menggunakan istilah Kaum Tua dan Kaum Muda, tetapi kemudian memakai istilah *reformist*, *modernis* dan *progresive*. Lihat: Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, hlm. 1-36.

2. Perlawanan nasional terhadap penguasa kolonial Belanda. Dalam hal ini walaupun Belanda juga cemas terhadap Pan-Islamisme, namun mereka yang menentang Belanda hampir tidak mau menerima Pan-Islamisme. Perlawanan terhadap kolonialisme selalu bersifat nasionalis akan tetapi organisasi yang didirikan atas dasar Islam di Indonesia tidak semua berhasil mempertahankan dasar nasionalisme. Seperti Sarekat Islam, setelah di dirikan pada tahun 1912 beberapa aliran di dalamnya lebih menekankan sifat nasionalis dan cenderung membela aliran komunis, aliran ini kemudian tidak memainkan peranan utamanya lagi. Memang dorongan nasionalis tidak selalu bersifat agama seperti reformasi, namun untuk perkembangan Islam di Indonesia, ia memiliki arti yang cukup penting.
3. Terdapat usaha dari orang-orang Islam untuk memperkuat organisasi bidang sosial-ekonomi baik demi kepentingan mereka sendiri maupun untuk kepentingan rakyat. Dalam hal ini di samping Sarekat Islam terdapat organisasi Perserikatan Ulama dan Muhammadiyah memiliki peran yang tidak kecil.
4. Munculnya pembaharuan pendidikan Islam, karena tidak puas dengan metode tradisional dalam mempelajari al-Qur'ān dan studi agama di Indonesia. Pada permulaan abad ke-20 mereka baik secara pribadi maupun organisasi berusaha

memperbaiki misi dan metode pendidikan Islam dan mengusahakan kemungkinan memberikan pendidikan umum untuk orang Islam.⁸⁵

Para pembaharu dan gerakan pembaharuan Islam di Indonesia pada umumnya dipengaruhi oleh salah satu dari empat dorongan tersebut. Sepanjang penelitian yang telah dilakukan,⁸⁶ tidak terdapat contoh sempurna dari para pembaharu maupun organisasi pembaharuan Islam di Indonesia yang menerima satu dorongan maupun empat dorongan sekaligus. Oleh karena itu, istilah modernis atau konservatif harus diterima dalam arti tertentu saja, dan bisa terjadi organisasi atau pribadi tertentu dalam bidang ibadah bersifat konservatif tetapi dalam bidang politik sangat progresif dan revolusioner.⁸⁷

Sejalan dengan kesimpulan Steenbrink tersebut, Khoirul Huda memberikan catatan bahwa spirit pembaharuan yang dihembuskan ‘Abduh dan para penyokongnya cukup kuat mendorong ruh dan tradisi ijtihad elit muslim Indonesia. Pada awal abad ke-20, sejarah mencatat bahwa gerakan reformasi Islam mulai bergulir dan merambah tidak hanya pada kawasan rekonstruksi doktrinal, melainkan juga pada wilayah sosial-

⁸⁵ Karel A. Steenbrink, *Pesantren Madrasah Sekolah*, 1986, hlm. 26-29

⁸⁶ Dapat diambil contoh Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam Indonesia 1900-1942*; BJ. Boland, *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970*; Karel A. Steenbrink, *Pesantren Madrasah Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Moderen*; KH. Abdurrahman Wahid (ed), *Ilusi Negara Islam – Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*; Mahmud Ansori, *Penegakan Syari’at Islam – Dillema Keumatan di Indonesia*.

⁸⁷ Karel A. Steenbrink, *Pesantren Madrasah Sekolah*, 1986, hlm. 29

keumatan.⁸⁸ Yang menjadi perhatian berbagai gerakan tersebut terutama bidang pendidikan untuk mengubah pola pikir mengenai cara beragama yang produktif, dan bidang ekonomi untuk meningkatkan kesejahteraan taraf hidup umat Islam.

Pada abad ke-20 ini secara berturut-turut lahir sejumlah gerakan dan organisasi Islam dengan ideologi, materi perjuangan dan organisasi yang beragam. Pada tahun 1903 berdiri Jami'at Khair, suatu perkumpulan masyarakat Islam Indonesia yang didirikan di Jakarta oleh Sayid Muhammad al-Faqir ibn Abdurrahman al-Manshur dan kawan-kawan,⁸⁹ kemudian diikuti secara berturut-turut organisasi Sarekat Dagang Islam (SDI) tahun 1905, organisasi ini pada tanggal 10 September 1912 berubah nama menjadi Sarekat

⁸⁸Khoirul Huda, "Fenomena Pergeseran Konflik Pemikiran Islam dari Tradisionalis vs Modernis ke Fundamentalists vs Liberalis", *Islamica – Jurnal Studi Keislaman*, Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, Volume 3, No. 2, Maret 2009, hlm. 31.

⁸⁹Jami'at Khair adalah. Sebenarnya mereka telah mendirikan al-Jam'iyah al-Khairiyah pada tahun 1901, namun permohonan ijin berdirinya kepada pemerintah baru diajukan pada tahun 1903. Ijin resmi terbit pada tahun 1905 dengan syarat tidak boleh mendirikan cabang di luar Jakarta. Cabang Jami'at Khair didirikan di Surabaya pada tahun 1909 atas rintisan Muhammad al-Muhdar dan kawan-kawan, yang dalam perkembangannya kemudian menjadi Yayasan al-Khairiyah atau Mabarrat al-Khairiyah Surabaya. Di Indonesia, Jami'at Khair merupakan organisasi Islam pertama yang hadir dalam bentuk modern yang ditandai adanya anggaran dasar, daftar anggota, dan penyelenggaraan rapat-rapat berkala. Organisasi ini juga mendirikan sekolah dengan menggunakan kurikulum, kelas, bangku, dan papan tulis. Guru-gurunya sebagian didatangkan dari luar daerah dan luar negeri, di antaranya Ahmad Surkati dari Sudan, Muhammad Taib dari Maroko, dan Muhammad 'Abdul Hamid dari Mekah. Ahmad Surkati merupakan guru yang paling menonjol, karena ide-ide pembaharuannya menyebabkan terjadinya perpecahan di tubuh organisasi ini antara keturunan Arab golongan Sayid dan bukan Sayid. Ahmad Surkati dan kawan-kawan yang bukan Sayid kemudian keluar dari Jami'at Khair dan mendirikan al-Irsyad pada tahun 1913. Baca: Dewan Redaksi, "Jami'at Khair", *Ensiklopedi Islam*, Vol.2,302-303, dan Mas'an Hamid, "Tradisi Pembacaan Simt al-Durar dalam Masyarakat Keturunan Arab di Kawasan Ampel Surabaya: Kajian Tentang Bentuk, Isi, dan Fungsi Sastra" (Disertasi Doktor pada IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2008), hlm. 135, sebagaimana dikutip Abd. Salam dalam "Islamica" Vol. 4. No. 1. September 2009.

Islam (SI).⁹⁰ Pada tahun 1912 KH. Ahmad Dahlan mendirikan organisasi Muhammadiyah yang lebih berorientasi bidang pendidikan dan sosial keagamaan di Yogyakarta,⁹¹ kemudian Al-Irsyad pada tahun 1914,⁹² dan Persatuan Islam (PERSIS) pada tahun 1923.⁹³ Di tengah derasnya arus pembaharuan yang dilakukan kelompok

⁹⁰ SDI didirikan oleh Haji Samanhudi (saudagar batik di Solo, Jawa Tengah). Perubahan nama menjadi Sarikat Islam menunjukkan terjadinya orientasi dari komersial ke politik. Baca: Dewan Redaksi "Sarekat Islam", hlm. 15. Perkembangan SI sempat disambut antusias oleh sejumlah santri yang menuntut ilmu di Makah, antara lain Abdul Wahab Hasbullah, Muhammad Dahlan, R. Asnawi, dan Abbas. Mereka kemudian mendirikan cabang SI di Makah. Namun karena pecah perang dunia, mereka pulang ke Indonesia sebelum sempat mengembangkan organisasi tersebut. Lihat: M. Ali Haidar, *NU dan Islam di Indonesia*, hlm. 41. Sebagaimana dikutip Abd. Salam, *Ibid.*

⁹¹ Menurut kalangan Muhammadiyah, faktor-faktor yang menjadi alasan KH. Ahmad Dahlan mendirikan organisasi ini: Pertama, ia melihat umat Islam tidak memegang teguh al-Qur'an dan Sunnah dalam beramal sehingga *takhayul* dan *syirik* merajalela. Kedua, lembaga pendidikan agama yang ada dipandang tidak efisien. Pesantren yang menjadi lembaga pendidikan kalangan bawah, dinilai tidak sesuai lagi dengan perkembangan kebutuhan masyarakat. Ketiga, di tengah kemiskinan yang menimpa umat, orang kaya hanya mementingkan dirinya sendiri dan lupa menunaikan kewajiban zakat. Keempat, gencarnya aktifitas misi Katholik dan Protestan, dan sekolah-sekolah misi mendapatkan subsidi dari Pemerintah Hindia Belanda. Kelima, kebanyakan umat Islam terjebak fanatisme sempit, tklid buta dan berpikir dogmatis. Kehidupan umat Islam diwarnai konservatisme, formalisme, dan tradisionalisme. Baca: Dewan Redaksi, "Muhammadiyah", *Ensiklopedi Islam*, Vol.3, hlm. 275

⁹² Al-Irsyad didirikan oleh sejumlah ulama dan pedagang Arab di Jakarta, diantaranya Ahmad Surkati, Umar Manggus, Saleh bin Ubaid dan lain-lain. Al-Irsyad bergerak dalam bidang pendidikan dan sosial keagamaan. Gagasan pembaharuannya banyak diilhami oleh sistem pendidikan yang dibawa oleh Muhammad Abduh dan muridnya Muhammad Rasyid Ridha. *Ibid.*, hlm. 245

⁹³ PERSIS didirikan di Bandung pada tanggal 17 September 1923 oleh KH. Zamzam yang berasal dari Palembang. Kelahiran PERSIS diawali dari kegiatan group diskusi pengajian agama yang diselenggarakan pada awal tahun duapuluhan oleh sejumlah saudagar asal Palembang yang tinggal di Bandung. Organisasi ini berusaha keras untuk mengembalikan kaum muslimin kepada pimpinan al-Qur'an dan Hadith, menghidupkan jihad dan ijtihad, membasmi *bid'ah*, *khurafat*, *takhayul*, *taqlid* dan *syirik*, memperluas tabligh dan da'wah Islam kepada segenap masyarakat, mendirikan pesantren dan sekolah untuk mendidik kader Islam. *Ibid.* "Persatuan Islam", *Ensiklopedi Islam*, Vol. 4. Hlm. 95. Baca juga M. Ali Haidar, *NU dan Islam*, hlm. 49. Sebagaimana dikutip Abd. Salam, *Op Cit.*, hlm. 52

⁹³ Benih kelahiran NU sesungguhnya ada sejak kongres al-Islam di Cirebon 1922 di mana perdebatan tentang *kafir* dan *syirik* mulai bermunculan. KH. Wahab Khasbullah mengusulkan kepada KH. Hasyim Asy'ari untuk membuat suatu gerakan yang mewakili para ulama tradisional, tetapi KH. Hasyim Asy'ari enggan menyetujuinya. Para ulama tradisional merespon ajakan untuk membuat organisasi ketika tahun 1924 terjadi penghapusan khalifah di Turki dan serbuan Wahabi di Makkah. Pada bulan Januari 1926, sebelum kongres al-Islam di Bandung, rapat kaum pembaharu di Cianjur memutuskan

modernis, terdapat sekelompok umat Islam dari kalangan pesantren yang berpendirian lebih luwes dalam menyelaraskan tradisi lokal dengan ajaran Islam. Selanjutnya mereka melakukan konsolidasi dengan mendirikan organisasi bernama Nahdlatul Ulama (NU) pada tanggal 31 Januari 1926 (16 Rajab 1344 H).⁹⁴

Berdirinya organisasi-organisasi dan gerakan pemikiran Islam, disamping melahirkan dinamika dalam rangka membawa kemajuan dan kesejahteraan yang langsung bisa dirasakan umat Islam, tidak terhindarkan pula adanya wacana berhadapan hadapan dalam berbagai bidang. Sekalipun tidak dapat dipetakan secara pasti pada masing-masing bidang, dalam bidang keberagamaan Islam dan epistemologinya melahirkan: 1) faham sunni-tradisionalis; 2) faham sunni rasionalis atau reformis; 3) faham liberalis; dan 4) fundamentalis atau skriptualis.⁹⁵

untuk mengirim delegasi ke Makkah untuk menyampaikan dukungan pembersihan ibadah keagamaan di Arab Saudi. Kongres al-Islam di Bandung tidak menyambut baik usul KH. Wahab yang menyarankan agar usul-usul kaum tradisionalis mengenai praktek keagamaan dibawa oleh delegasi Indonesia. Atas penolakan itu, kaum tradisionalis akhirnya membentuk Komite Hijaz untuk mewakili mereka menghadap Raja Malik ibn Su'ud. Untuk memudahkan tugas ini dibentuklah suatu organisasi yang bernama *Nahdlatul Oelama* (NO) pada tanggal 1 Januari 1926. Lihat: Andree Feillard, *NU Vis a Vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk, dan Makna*, (Yogyakarta: LKiS, 2008), hlm. 7-9.

⁹⁴Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, hlm. 243.

⁹⁵Menurut Harun Nasution, dalam sejarah Islam mulanya berkembang pemikiran rasional, tetapi kemudian berkembang pemikiran tradisional. Pemikiran rasional berkembang sejak zaman klasik (650-1250 M) sedangkan pemikiran tradisional berkembang pada zaman pertengahan Islam (1250-1800 M). Lihat: Harun Nasution, *Islam Rasional – Gagasan dan Pemikiran*, (Bandung: Mizan, Cet. Ke-4, 1996), hlm. 7.

1. Akar pemikiran Islam kaum sunni tradisional di Indonesia.

Kaum sunni-tradisionalis⁹⁶ – yang selanjutnya dalam laporan penelitian ini diberi nomenklatur tradisional (*salaf-al-ṣālih*) sebagaimana yang dipakai oleh Steenbrink – berasal dari kalangan ulama dan pengikut tarikat, serta kalangan pesantren. Mereka menolak kecenderungan westernisasi atau pembaharuan atas nama Islam seperti yang dipahami dan dipraktikkan di wilayah-wilayah tertentu.⁹⁷

Yang disebut kaum tradisional adalah kaum yang bergantung pada suatu bangunan teologi (doktrin) bahwa Sunnah Nabi merupakan perwujudan dari perintah Ilahi dan ungkapan hukum Tuhan (syari'ah) dipelihara dan dilestarikan oleh para sahabat dan tabi'in dalam bentuk al-Ḥadīth.⁹⁸ Kelompok ini di Indonesia dikenal pula dengan sebutan *salaf al-ṣālih*, dalam memahami kehendak *Shāri'* lebih berorientasi pada doktrin-doktrin syari'ah Islam dan berusaha menselaraskan doktrin tersebut dengan kehidupan sosial setempat. Mereka beralasan bahwa pada masa awal Islam, para sahabat telah mengaplikasikan ajaran Islam yang terintegrasi dengan keberagaman masyarakat masing-masing.

⁹⁶Terminologi 'tradisionalis' ini dipakai oleh Wael B. Hallaq untuk menunjuk para fuqaha yang memiliki orientasi pada sumber *al-ḥadīth* (*ahl al-ḥadīth*) dalam legislasi hukum Islam. Lihat: Wael B. Hallaq, *Melacak Akar-Akar Kontroversi – Dalam Sejarah Filsafat Pemikiran Hukum Islam*, (Surabaya: Srikandi, Cet. Ke-1, 2005) hlm. 132-133.

⁹⁷Dalam uraiannya, Steenbrink menunjuk kaum tradisional adalah kaum yang memiliki basis pesantren, yang oleh Aboe Bakar Atjeh disebut sebagai kelompok yang memiliki gerakan modernis. Lihat: Karel A. Steenbrik, *Pesantren Madrasah Sekolah*, 1986, hlm. 31-33

⁹⁸John L. Esposito, *Ensiklopedi Oxford "Dunia Islam Modern"*, (Bandung: Mizan, Vol. 2, Cet. Ke-1, 2001) hlm. 192.

Para pemerhati dan peneliti mengidentifikasi terhadap orientasi dan ideologi gerakan-gerakan Islam tertentu di Indonesia pada awal abad ke-20 meposisi NU dan Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti) sebagai kelompok kaum tradisional. Pola pemikiran Islam kaum tradisional (*salaf-al-ṣālih*) di Indonesia mengikuti pola pemikiran madzhab empat, terutama madzhab Shāfi'ī yang membatasi faktualisasi keberagamaan Islam pada kualifikasi teks dan normatif.⁹⁹

Mayoritas institusionalisasi ajaran Islam di Indonesia cenderung kepada kelompok tradisional, yang memberi peluang untuk mengadopsi budaya lokal (*al-ādah*). Standar keberagamaan Islam yang mereka gunakan bersifat normatif sebagaimana diungkapkan dalam *al-Qur'ān*, *Sunnah*, *Ijmā'* dan *Qiyās*, belum secara penuh mengakomodasi konsep *maqāṣid al-sharī'ah wa marāmihā*. Oleh karena itu dalam praktiknya lebih mengutamakan makna teks, dan menganggap produk pemikiran ulama masa lalu sudah cukup memadai dalam menghadapi problem keberagamaan Islam kekinian. Metode yang menjadi andalan adalah analogi (*qiyās*) terhadap hasil-hasil pemikiran keberagamaan Islam para ulama terdahulu, serta membangun kesalehan individual dalam ritual dan teologisnya.

⁹⁹Mundzier Suparta, *Dakwah ala NU*, (Ciputat: Mumtaza Nawa Dinamika, Cet. Ke-1, 2010), hlm. x-xi

2. Akar pemikiran Islam kaum sunni reformis di Indonesia.

Kaum sunni-reformis – selanjutnya dalam laporan penelitian ini diberi nomenklatur modernis atau rasionalis.¹⁰⁰ Istilah modernis atau rasionalis dipakai oleh Steenbrik untuk mengidentifikasi kelompok yang memandang syari'at Islam relevan untuk semua lapangan kehidupan, baik pribadi maupun sosial. Mereka menekankan fleksibilitas dan cenderung memahami Islam dengan menggunakan ide dan metodologi yang berasal dari Barat. Pandangan-pandangan dan praktik-praktik tradisional, menurut mereka harus direformasi berdasarkan pemahaman langsung dari sumber aslinya yakni al-Qur'an dan Sunnah dalam konteks situasi dan kebutuhan riil suatu masyarakat sekarang.

Kecenderungan kaum rasionalis dalam berijtihad didasarkan pada pandangan bahwa esensi yang mendasari ketentuan-ketentuan hukum syara' itu merupakan sesuatu yang dapat ditelaah dengan mengacu pada kemaslahatan manusia.¹⁰¹ Dalam hal ini para mujtahid rasionalis berusaha mempertimbangkan *'illah* dan kemaslahatan hukum yang nyata dirasakan masyarakat dengan segala dimensinya, sehingga dapat secara leluasa melakukan kajian analogis.

¹⁰⁰Terminologi 'rasionalis' ini dipakai oleh Wael B. Hallaq untuk menunjuk para fuqaha yang memiliki orientasi pada *ra'y* (*ahl al-ra'y*) dalam legislasi hukum Islam. Lihat: Wael B. Hallaq, *Melacak Akar-Akar Kontroversi – Dalam Sejarah Filsafat Pemikiran Hukum Islam*, (Surabaya: Srikandi, Cet. Ke-1, 2005) hlm. 132-133

¹⁰¹Rusy'aban Muhammad Ismail, *Al-Tashrī' al-Islāmī* (Kairo: Maktabah al-Nahdlah al-Mishriyyah, 1985), hlm. 281.

Sejarah kehadiran kelompok modernis (rasionalis) di Indonesia telah berjalan sejak dr. Wahidin Sudirohusodo dan kawan-kawan mendirikan Boedi Oetomo 1908. Organisasi Boedi Oetomo ini bertujuan melawan penjajah dan tidak berafiliasi pada paham agama, tetapi kemudian menginspirasi berdirinya Serikat Dagang Islamiyah (SDI) di Batavia tahun 1909 dan tahun 1910 di Bogor. Kemudian di Surakarta oleh Haji Samanhudi dan di Surabaya oleh HOS Tjokroaminoto. Pada tahun 1912 Serikat Dagang Islam berubah menjadi Serikat Islam (SI) yang mencerminkan adanya kesadaran umum bagi anggotanya yang berkebangsaan Indonesia (nasionalis) dan beragama Islam (religius).¹⁰²

Kehadiran Boedi Oetomo dan Serikat Islam menginspirasi berdirinya organisasi lain yang bukan dari lulusan sekolah Belanda dan fokus pada kegiatan sosial-keagamaan, di antaranya Muhammadiyah di Yogyakarta pada tahun 1912, Jami'atul Khair dan al-Irsyad di Jakarta terutama untuk etnis Arab, Thawalib di Sumatera dan Persatuan Islam (PERSIS) tahun 1923, menjadi representasi gerakan modernis di Indonesia.¹⁰³ Oleh sementara pengamat organisasi Persatuan Islam

¹⁰²Para pendiri organisasi atau perkumpulan Boedi Oetomo maupun Sarekat Dagang Islam semuanya lulusan sekolah yang didirikan oleh Belanda seperti STOVIA dan OSVIA. Sekolah-sekolah ini didirikan oleh Belanda dan diperuntukkan bagi kaum elit Indonesia yang dapat dipengaruhi dengan tujuan agar mereka dapat mengambil alih pekerjaan yang selama ini ditangani orang-orang Belanda, sehingga menciptakan elit yang tahu berterimakasih dan bersedia bekerjasama, mengendalikankan fanatisme Islam, tetapi yang terjadi pada mereka justru terciptanya rasa nasionalisme beragama dan berkebangsaan.

¹⁰³Orientasi pergerakan organisasi-organisasi modern tersebut berbeda satu dengan yang lain tetapi saling mendukung. SI organisasi Islam pertama di Indonesia berorientasi meningkatkan kemampuan

digolongkan sebagai kelompok kaum modernis tetapi beberapa pengamat cenderung menggolongkannya sebagai kelompok kaum radikal. ¹⁰⁴

Kelompok Islam sunni-modernis berpandangan bahwa interpretasi teks harus beradaptasi dengan realitas. Prinsip ini mirip dengan pengembangan konsep keberagaman yang telah dirintis oleh Najm al-Dīn al-Ṭūfī, yang memosisikan *maṣlaḥah* sebagai *dalīl mustaqīl*.¹⁰⁵ Konsep seperti ini memiliki konsekuensi bahwa dalam melaksanakan ajaran agama lebih mendahulukan kemanfaatan (*maṣlaḥah*) dari pada berpegang pada teks dalil untuk mewujudkan dan memelihara kemaslahatan manusia. Ciri utama aliran sunni-modernis ini antara lain menggunakan interpretasi yang membuat teks dapat beradaptasi dengan realitas dan perubahan, mendialogkan tradisi masa lalu untuk kepentingan membangun tradisi baru yang lebih rasional.

berdagang orang-orang Islam Indonesia terutama menghadapi dominasi ekonomi pedagang Cina memiliki hubungan erat dengan Muhammadiyah sampai akhir tahun 1920-an. Kedua pemimpin Muhammadiyah dan al-Irsyad (Ahmad Dahlan dan Ahmad Surkati) bersepakat merehabilitasi kaum muslimin Indonesia dengan memperbaiki kondisi sosio-religius dan ekonomi mereka. Sementara Persis berorientasi pada bidang sosial yang menitikberatkan pada penyebaran pemurnian ajaran Islam dengan jargon “kembali kepada al-Qur’an dan Sunnah”.

¹⁰⁴Diantaranya Syafiq A. Mughni, tercermin dalam karyanya mengenai pemimpin PERSIS yang diberinya judul “Hasan Bandung Pemikir Islam Radikal”. Achmad Jaenuri dalam studinya tentang Muhammadiyah yang diterbitkan dengan judul: “Ideologi Kaum Reformis: Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal” lebih cenderung menyebut PERSIS sebagai radikal. Mengutup studi yang dilakukan Howard M. Federspiel, fenomena radikal ini sudah ada sejak masa Haji Zamzam. Baca: Abd. Salam, “Sejarah dan Dinamika sosial Fiqih Reformis dan Fiqih Tradisionalis di Indonesia”, *Islamica – Jurnal Studi Keislaman*, Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, Volume 4, No. 1, September 2009, hlm. 53

¹⁰⁵Mustafā Zayd, *Al-maṣlaḥah fī Al-Tashrī’ Al-Islamī*, (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, Cet. Ke-2, 1964), hlm. 117-118

3. Akar pemikiran Islam kaum liberalis di Indonesia.

Liberalisme merupakan aliran untuk sekelompok orang yang mempertahankan kebebasan perseorangan, paham kebebasan ini belakangan masuk pada wilayah beragama, terutama tatanan sosial, ekonomi dan politik.¹⁰⁶ Meminjam pola pemikiran dialektika, dapat dianalogikan bahwa tumbuh dan berkembangnya pemikiran liberalis dalam keagamaan merupakan respon terhadap pertumbuhan dan perkembangan pemikiran tradisional dan rasionalis yang terikat oleh pola pemikiran para tokohnya.¹⁰⁷

Akar pemikiran liberalis telah lama berkembang di Indonesia dengan basis diskusi-diskusi di berbagai kampus yang konsern terhadap pemikiran Islam. Belakangan Ulil Abshar Abdalla tampil sebagai tokoh yang mengemuka dan pemikirannya merambah pada persoalan kebaragamaan. Ia menyatakan bahwa usahanya untuk menyegarkan kembali pemikiran Islam yang dipandang cenderung membeku, menjadi paket Tuhan yang sulit didebat dan dipersoalkan yang disuguhkan

¹⁰⁶Ali Mudhofir, *Kamus Teori dan Aliran Dalam Filsafat dan Teologi*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1996) hlm. 125

¹⁰⁷Gerakan liberalisasi pemikiran Islam di Indonesia dirintis oleh Harun Nasution melalui “Islam Rasional” dan Nurcholis Madjid melalui “Sekularisasi”. Pemikiran kedua tokoh tersebut ditambah gerakan arus pemikiran kontemporer yang berkembang di dunia Islam dan perkembangan paradigma filsafat post-sturkturalis dan post-modernis (Barat), dalam waktu kurang dari satu dasawarsa mendekonstruksi pola pemikiran umat Islam Indonesia – terutama kalangan muda. Indikasinya, semakin mencairnya idiologi aliran, menipisnya konflik faham keagamaan dan polarisasi pilihan politik baik dari kalangan tradisional (NU) maupun dari kalangan modernis (Muhammadiyah). Lihat: Khoirul Huda, “Fenomena Pergeseran Konflik Pemikiran Islam dari Tradisionalisme vs Modernisme ke Fundamentalisme vs Liberalisme”, *ISLAMICA – Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 3 No. 2, Maret 2009, hlm. 34

kepada kita semua dengan pesan sederhana, laksanakan atau tinggalkan pesan itu (*take it or leave it*).¹⁰⁸

Menurut pandangan Islam liberal, tidak ada yang disebut hukum Tuhan, seperti yang dipahami kebanyakan orang Islam. Tidak ada hukum Tuhan tentang pencurian, jual beli, pernikahan, pemerintahan dan sebagainya, yang ada prinsip umum yang terbingkai dalam perlindungan kebebasan beragama, akal, kepemilikan, keluarga atau keturunan, dan kehormatan.¹⁰⁹ Bagaimana nilai-nilai itu diterjemahkan dalam konteks sejarah dan sosial tertentu, adalah merupakan urusan umat Islam sendiri.¹¹⁰

Kaum liberalis, menterjemahkan Islam berdasarkan sumber-sumber otoritatif sesuai dengan pandangan mereka sebagai kebutuhan kontemporer yang mereka anggap mendesak. Kaum liberalis memandang teks al-Qur'ān dan al-Hadith sebagai simbol-simbol yang memiliki 'ruh teks' bersifat universal (*kullī*) dan implementasi praktisnya harus disesuaikan dinamika sosio-religius suatu masyarakat. Mereka memposisikan ijtihad sebagai pemikiran rasional menjadi sumber potensial yang harus maksimal dimanfaatkan secara independen (liberal).¹¹¹

¹⁰⁸Ulil Abshar Abdalla, dkk, *Islam Liberal dan Fundamental – Sebuah Pertarungan Wacana* (Yogyakarta: eLSAQ Press, Cet. Ke-2, 2003), hlm. 1.

¹⁰⁹Jargon tersebut diangkat antara lain dari bunyi ayat 57 Surah al-An'ām (6), Yusūf (12): 40 dan 67.

¹¹⁰Ulil Abshar Abdalla, et.al, *Islam Liberal dan Fundamental – Sebuah Pertarungan Wacana*, 2003, hlm. 3

¹¹¹Harun Nasution, *Islam Rasional – Gagasan dan Pemikiran*, 1996, hlm. 54-56

Untuk mencapai tujuan mewujudkan prinsip-prinsip universal Islam, mereka membuat persyaratan cara menafsirkan agama:

- a. Penafsiran dan pemahaman substansial Islam harus kontekstual sesuai denyut peradaban manusia yang sedang berubah, yang tidak cukup dihadapi dengan pemahaman literal.
- b. Penafsiran Islam harus dapat memisahkan antara unsur yang merupakan kreasi budaya setempat, dengan unsur-unsur yang merupakan nilai fundamental, memisahkan antara ajaran Islam dan yang terpengaruh kultur Arab dan tradisi lainnya.
- c. Islam itu kontekstual, harus diterjemahkan dalam konteks tertentu, misalnya konteks Arab, Melayu, Asia Tengah dan seterusnya dari nilai universalitas Islam. Bentuk Islam kontekstual itu merupakan ekspresi budaya, dan tidak wajib diikuti. Aspek Islam yang merupakan cerminan kebudayaan Arab, misalnya berjilbab, potong tangan, *qisas*, *rajam*, jenggot, jubah, tidak wajib diikuti, karena hanya merupakan ekspresi lokal-partikular Islam di Arab. Yang harus diikuti adalah nilai universal yang melandasi praktek-praktek itu. Jilbab intinya adalah mengenakan pakaian yang memenuhi standar kepantasan umum yang sifatnya fleksibel dan berkembang sesuai perkembangan kebudayaan manusia.
- d. Umat Islam hendaknya tidak memandang dirinya sebagai ‘masyarakat’ atau ‘umat’ yang terpisah dari golongan yang lain. Umat manusia adalah keluarga universal yang dipersatukan oleh kemanusiaan itu sendiri, yang sejalan dengan Islam. Larangan kawin beda agama sudah tidak relevan lagi dipersoalkan, karena al-Qur’ān sendiri tidak pernah secara tegas melarangnya, karena al-Qur’ān menganut pandangan universal tentang martabat manusia yang sederajat, tanpa melihat perbedaan agama. Segala produk hukum Islam klasik yang membedakan antara kedudukan orang Islam dan non-Islam harus diamandemen berdasarkan prinsip kesederajatan universal dalam tataran kemanusiaan itu.
- e. Umat Islam membutuhkan struktur sosial yang dengan jelas memisahkan mana kekuasaan politik dan mana kekuasaan agama. Agama merupakan urusan pribadi, sementara pengaturan kehidupan publik sepenuhnya hasil kesepakatan masyarakat melalui prosedur demokrasi. Nilai-nilai universal agama tentu diharapkan ikut membentuk norma publik, tetapi doktrin dan praktik peribadatan agama yang sifatnya partikular merupakan urusan masing-masing agama.¹¹²

¹¹²Ulil Abshar Abdalla, et.al, *Islam Liberal dan Fundamental – Sebuah Pertarungan Wacana*, 2003, hlm. 2-3.

Kelompok Islam liberal memandang tidak ada otoritas teks, yang ada adalah otoritas akal. Karakteristik kelompok ini adalah kebebasan berkreasi tanpa batas perbedaan dan tidak terpaku pada teks dan rumusan agama normatif. Tradisi masa lalu tidak cukup memadai untuk menghadapi perubahan, karenanya perlu dialog dengan tradisi Barat.

4. Akar pemikiran Islam kaum fundamentalis di Indonesia.

Banyak istilah yang dialamatkan kelompok fundamentalis, seperti kaum militan, ekstrimis, radikal, fanatis, jahidis, salafi dan atau sekedar islamis, dengan argumentasi masing-masing.¹¹³ Dalam laporan penelitian ini digunakan istilah fundamentalis, karena kelompok Islam ini mengklaim sebagai kelompok yang berpendirian pada ajaran-ajaran yang paling mendasar dan menuduh kelompok lain telah menyimpang dari ajaran Islam yang paling mendasar tersebut.¹¹⁴ Bermula dari

¹¹³Gerakan ini mengklaim sebagai gerakan pemurnian keagamaan, yang bergerak pada wilayah internal Islam untuk membersihkan paham tarikat yang telah menyimpang dari konsep awalnya, dan membersihkan berbagai tradisi keagamaan lainnya yang dianggap telah menyimpang dari syari'at Islam. Gerakan ini sangat radikal dan tidak kenal kompromi terhadap ajaran-ajaran yang tidak Islami. Baca: M. Ali Haidar, *NU dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fiqih dalam Politik* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1994) hlm. 118; Ahmad Jaenuri, *Ideologi Kaum Reformis: Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal* (Surabaya: LPAM, 2002), hlm. 15

¹¹⁴Sebagaimana dikupas Abd. Salam, "Sejarah dan Dinamika sosial Fiqih Reformis dan Fiqih Tradisionalis di Indonesia", *Islamica – Jurnal Studi Keislaman*, Volume 4, No. 1, September 2009. Gagasan teologinya yang utama dari Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab, bahwa umat Islam telah melakukan kesalahan dan menyimpang dari jalan Islam yang lurus, hanya dengan kembali kepada satu-satunya agama yang benar, mereka akan diterima dan mendapat ridla Allah. Baca: Khaled Abou El-Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006), hlm. 61

pemikiran dan gerakan fundamentalis di Timur Tengah tentang pemurnian (*purification*) dan pembaharuan (*reformation*) Islam,¹¹⁵ seperti gerakan Wahabi¹¹⁶ di semenanjung Arabia pada abad ke-18 dimotori oleh Muhammad bin ‘Abd al-Wahāb (1703-1792 M), dan ide Pan-Islamisme¹¹⁷ yang dicetuskan oleh Jamāl al-Dīn al-Afghānī (1838-1897 M) pada abad ke-19 M, kemudian dilanjutkan oleh Muhammad ‘Abduh (1849-1905 M) di Mesir.

Paham fundamentalis dalam sejarah Islam, mirip dengan kelompok Khawārij atau orang yang keluar (disersi) dari barisan Khalīfah ‘Alī ibn Abī Thālib (w. 50 H) terkait dengan *tahkim* dalam perang *Siffin* dengan Mua’wiyah ibn Abī Sufyan (w. 61 H) yang gemar menuduh kafir terhadap orang atau kelompok yang tidak sepaham. Bahkan mereka membunuh siapapun yang telah dianggap kafir, baik dari pihak ‘Alī maupun Mu’awiyah karena dianggap melanggar jargon mereka ‘hukum hanya milik Allāh’, mengesampingkan peran akal dalam memahami pesan wahyu.¹¹⁸

Sebenarnya sulit menghubungkan paham Wahabi berakar dari kaum Khawarij, ia merupakan fenomena baru yang tidak mempunyai pendahulu dalam sejarah Islam.

¹¹⁵Dilip Hiro, *Islamic Fundamentalism*, ((London: Paladin Grafton Books, 1989), hlm. 1

¹¹⁶KH. Abdurrahman Wahid (ed), *Ilusi Negara Islam – Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*, (Jakarta: The Wahid Institut, Cet. Ke-2009), hlm. 43

¹¹⁷Pan Islamisme adalah paham yang bertujuan menyatukan Islam sedunia. Munculnya ide Pan Islamisme erat kaitannya dengan kondisi abad ke-19 yang merupakan abad kemunduran dunia Islam, sementara dunia Barat mengalami kemajuan dan menguasai negara-negara Islam. Baca: Ensiklopedi Islam, “Pan Islamisme”, Vol. 3 (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993), hlm. 79-80. Bandingkan dengan Dilip Hiro, *Islamic Fundamentalism*, hlm. 3

¹¹⁸KH. Abdurrahman Wahid (ed), *Ilusi Negara Islam*, 2009, hlm. 61

Gerakan Wahabi memiliki peran penting bukan karena pemikirannya, tetapi karena kekuasaan politik Ibn Sa'ud dan penerusnya yang menjadi aliansi Kerajaan Saudi-Wahabi modern. Para tokoh Sunni awal tidak mengakui golongan Wahabi sebagai kelompok *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*.¹¹⁹

Gerakan fundamentalis di Indonesia bisa dilacak pada awal abad ke-19 ketika di Minangkabau terdapat sekelompok pemuda Islam pulang dari Makkah.¹²⁰ Mereka membentuk Dewan Harimau nan Salapan atau Dewan Tuanku nan Salapan yang menjelma menjadi gerakan Padri dan berusaha melakukan pemurnian Islam menurut ide dan cara kaum Wahabiyah di Saudi Arabia.¹²¹ Ide tersebut berlanjut pada upaya mendirikan Negara Islam Indonesia oleh Soekamadji Marijan dan Kartosuwirjo

¹¹⁹Hamid Algar, *Wahhabism: A Critical Essay* (New York: Islamic Publication International, 2002), hlm. 23

¹²⁰Sejak akhir abad ke sembilan belas, di daerah Agam terdapat sekelompok orang yang berusaha memurnikan syari'at, dipelopori oleh Tuanku Nan Tuo dan menjadi tempat yang cocok bagi Haji Miskin bersama Tuanku Nan Renceh dalam menyalurkan ide-ide pembaharuannya. Kedua tokoh Padri ini adalah murid Tuanku Nan Tuo dan keduanya juga ikut terlibat dalam gerakan pembaharuan awal yang dipelopori oleh gurunya pada akhir abad ke delapan belas. Bagi Tuanku Nan Renceh pertemuan dengan Haji Miskin menjadi pemicu keinginannya untuk kembali melakukan gerakan ke syari'at setelah vakum cukup lama. Kekecewaan Tuanku Nan Renceh atas sikap lunak gurunya dalam melancarkan gerakan kembali kepada syari'at menjadi faktor utama mudahnya Haji Miskin mendapat dukungan dan simpati dari tokoh yang dikenal sangat garang ini. Sebelum bertemu dengan Haji Miskin, gerakan pembaharuan Tuanku Nan Renceh masih belum mempunyai tujuan dan wujud yang jelas. Maka ketika Haji Miskin menyampaikan ide-ide pembaharuannya, Tuanku Nan Renceh segera menyatakan dukungannya. Tujuan perjuangannya tampak lebih radikal. Setelah mendapat petunjuk dan nasehat dari Haji Miskin, Tuanku Nan Renceh semakin yakin bahwa usaha pembaharuannya akan mendapat dukungan dari elit-elit agama lainnya di Agam. Bahkan, Tuanku Nan Renceh juga berambisi untuk meluaskan gerakannya hingga ke seluruh wilayah di Pulau Sumatera. <http://1.bp.blogspot.com>, dikutip tg 22 Juni 2010

¹²¹Burhanuddin Daya, *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam: Kasus Sumatera Thawalib*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1995), hlm. 50.

diproklamkan pada 7 Agustus 1949, diteruskan Darul Islam tahun 1950 di Jawa Barat. Gerakan ini meluas ke Sulawesi Selatan dengan tokoh Kahar Muzakar, dan Daud Beureuh di Aceh.

Pada era Orde Baru, meskipun mendapatkan tekanan kuat, tahun 1976 lahir Komando Jihad yang dikomandoi oleh Ismail Pranoto dan Warman. Berlanjut tahun 1977 berdiri Front Pembela Muslim Indonesia (FPMI) dipimpin Hasan Tiro di Aceh membentuk Negara Aceh Merdeka. Pada tahun 1978 Negara Islam Indonesia diperjuangkan oleh Abdul Qadir Jaelani melalui organisasi Perjuangan Revolusioner Islam Indonesia, kemudian tahun 1980 oleh Dewan Revolusi Islam Indonesia pimpinan Imron.¹²²

Kelompok Islam Radikal di Indonesia, kemudian dikenal dengan Gerakan Salafi Militan (GSM)¹²³ tumbuh subur ketika kekuasaan Orde Baru tumbang. Pada masa pemerintahan Habibi, GSM mengalami eforia yang ditandai berdirinya Front Pembela Islam (FPI) yang dideklarasikan di Ponpes Al-Umm Cempaka Putih Ciputat,

¹²² M. Zaki Mubarak, *Genealogi Islam Radikal di Indonesia: Gerakan Pemikiran dan Prospek Demokrasi*, (Jakarta: LP3ES, 2007), hlm. 72-73.

¹²³Ibid., hlm. xii. Ciri khas penampilan kaum *salafi* secara fisik terlihat memakai *jalabiyah* (jubah panjang), *'imamah* (surban), *isbal* (celana yang panjangnya hanya sampai mata kaki) dan *liyah* (jenggot) kalangan perempuannya memakai *niqab* (bentuk pakaian warna hitam yang menutupi seluruh tubuh). Mereka membedakan diri dari masyarakat pada umumnya dengan mengorganisir komunitas kecil untuk menerapkan “Islam murni” dengan mencontoh tradisi Nabi dan *al-salaf al-salih* yang berbeda dengan model kehidupan masyarakat Barat. Lihat: Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca Oede Baru*, (Jakarta: Pustaka LP3ES dan KITLV, 2008), hlm. 31 sebagaimana dikutip Khoirul Huda, *ISLAMICA – Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 3 No. 2, Maret 2009, hlm. 35.

pada 17 Agustus 1998 dipimpin Habib Muhammad Rizieq Shihab.¹²⁴ Lasykar Jihad Ahlus Sunnah diresmikan pada tanggal 14 Pebruari 1998 dengan panglima Dja'far Umar Thalib, untuk merespon konflik Ambon, dengan dasar dan prinsip serta misi paham Wahabi. Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) dideklarasikan pada 7 Agustus 2008 sebagai kesimpulan Konggres di Yogyakarta menetapkan Abu Bakar Ba'asir sebagai Amir Mujahidin.¹²⁵

Organisasi sayap kelompok fundamentalis yang berkonsentrasi mengorganisir generasi muda, antara lain Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Organisasi yang mengusung *khilafah Islamiyah* ini masuk ke Indonesia sekitar tahun 1980-an oleh Abdurrahman al-Baghdady seorang muballigh dari Yordania berkebangsaan Australia. Fokus perjuangan HTI di kampus-kampus Indonesia, melalui organisasi kemahasiswaan KAMMI (Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia), dan HAMMAS (Himpunan Aksi Mahasiswa Muslim Antar Kampus).¹²⁶

Abd. A'la menyatakan, bahwa pengaruh ajaran Wahabi terhadap kaum Padri nyaris tidak bisa diragukan lagi,¹²⁷ misalnya keduanya menganggap tarekat dan

¹²⁴Andri Rosadi, *Hitam Putih FPI*, (Jakarta: Nur Publisier, 2008) sebagaimana dikutip Khairul Huda, "Fenomena Pergeseran Konflik Pemikiran Islam dari Tradisionalisme vs Modernisme ke Fundamentalisme vs Liberalisme", *ISLAMICA – Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 3 No. 2, Maret 2009, hlm. 35.

¹²⁵Ibid, hlm. 36

¹²⁶M. Zaki Mubarak, *Genealogi Islam*, hlm. 116-132. Sebagaimana dikutip Khoirul Huda, Ibid., hlm. 36

¹²⁷Sebagaimana dikutip Abd. Salam, "Sejarah dan Dinamika sosial Fiqih Reformis dan Fiqih Tradisionalis di Indonesia", *ISLAMICA – Jurnal Studi Keislaman*, Volume 4, No. 1, September 2009, hlm. 135. Lihat pula: Wahid institute.org., Pidato Pengukuhan Guru Besar Abd. A'la, *Genealogi*

ajarannya sebagai kesesatan. Kaum Padri menilai Tarekat Shattariyyah di Minangkabau telah mengajarkan praktik-praktik keagamaan bid'ah, khurafat yang bertentangan dengan Islam. Karena itu harus diluruskan, bahkan jika perlu diperangi dengan cara kekerasan. A'la menilai kaum Padri berusaha melakukan purifikasi keagamaan sesuai prinsip yang mereka anut, dan juga menghapuskannya melalui cara mereka sendiri.¹²⁸

Menurut penelitian A'la, pemahaman keagamaan kaum Padri yang literal-skripturalis menjadikan ajarannya bersifat rigid, seperti Tuanku Imam Bonjol - pemuka kaum Padri - menghalalkan perbudakan, karena teks tentang perbudakan memang ditemukan dalam al-Qur'an. Kaum Padri tidak berhenti pada tataran diskursus melainkan juga mengiringi aksi di lapangan dengan melakukan tindakan atas nama agama. Mereka terperangkap pada tindakan fundamentalisme radikal yang berujung pada kekerasan terhadap kelompok lain yang berbeda, pada tiga arasy, yaitu kultural, struktural dan kekerasan langsung.¹²⁹

Radikalisme Muslim Nusantara: Akar dan Karakteristik Pemikiran dan Gerakan Kaum Padri dalam Perspektif Hubungan Agama dan Politik Kekuasaan, The Wahid Institute Networks, Senin, 19 Mei 2008 05:26. Gerakan Padri yang digagas oleh H. Miskin, H. Abdurrahman dan H. Muhammad Arif yang menunaikan ibadah haji pada saat Wahhabi menguasai kedua kota suci pada awal abad ke-19 mempengaruhi ketiga haji tersebut dan dibawa ke Sumatera Barat kemudian memicu perang saudara dengan sesama muslim yang sangat tragis dalam sejarah Islam nusantara. Lihat: KH. Abdurrahman Wahid (ed), *Ilusi Negara Islam*, 2009, hlm. 76.

¹²⁸Lihat: "Pidato Pengukuhan Guru Besar Abd. A'la", *Genealogi Radikalisme Muslim Nusantara: Akar dan Karakteristik Pemikiran dan Gerakan Kaum Padri dalam Perspektif Hubungan Agama dan Politik Kekuasaan*, The Wahid Institute Networks, Senin, 19 Mei 2008.

¹²⁹Ibid.

Kekerasan kultural misalnya ditunjukkan melalui konsepsi mereka tentang kafir, penyesatan dan sebagainya. Melalui konsep ini, mereka mengembangkan kekerasan struktural dengan memarginalisasi kelompok masyarakat yang tidak sesuai dan tidak mengikuti ajaran mereka. Kekerasan ini kemudian diikuti dengan kekerasan langsung berupa pengepungan dan pembunuhan, yang didasarkan - eksplisit atau implisit - pada ajaran agama.¹³⁰

Diantara gerakan transnasional yang beroperasi di Indonesia adalah: 1) Ikhwanul Muslimin yang didirikan Hasan al-Banna di Mesir, hadir di Indonesia pada awalnya melalui lembaga dakwah kampus yang kemudian menjadi Gerakan Tarbiyah, dan melahirkan Partai Keadilan Sejahtera (PKS); 2) Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dengan gagasan Pan-Islamisme yang bertujuan menegakkan *Khalifah Islamiyah* di seluruh dunia; 3) Usaha Wahabi global.¹³¹ Ketiga gerakan ini saling bahu-membahu, tetapi globalisasi Wahabiah adalah yang paling kuat dengan tujuan mendirikan Khilafah Islamiyah (Negara Islam) dengan syari'ah Islam sebagai hukum positifnya.¹³²

Kehadiran Wahabi di Indonesia tidak bisa dilepaskan dari peran Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) yang mendapatkan dukungan dari Jama'ah Salafi

¹³⁰Ibid.

¹³¹KH. Abdurrahman Wahid (ed), *Ilusi Negara Islam*, 2009, hlm. 22-23.

¹³² Ibid., hlm. 76-77.

(Wahabi).¹³³ DDII mengirimkan dan membiayai mahasiswa studi di Timur Tengah dan sebagian dari mereka menjadi penyebar ajaran Ikhwanul Muslimin di Indonesia. Belakangan DDII mendirikan LIPIA yang alumninya kebanyakan menjadi agen penyebaran paham Wahabi yang memiliki kedekatan dengan Ikhwanul Muslimin. Pembubaran dan pelarangan Ikhwanul Muslimin di Mesir oleh Gamal Abdel Nasser pada dekade 1950-1960 menjadikan para tokoh Ikhwanul Muslimin menyebar ke seluruh penjuru dunia termasuk Indonesia.¹³⁴

Mencermati akar pemikiran hukum Islam kelompok tradisional, rasionalis, liberalis dan fundamentalis di Indonesia, terdapat perbedaan mendasar terutama antara kaum tradisional dan kaum modernis di satu pihak, dengan kaum liberalis dan fundamentalis pada pihak lainnya. Dua yang pertama secara normatif mengklaim sebagai pengikut empat imam madzhab (golongan Sunni). Perbedaan terjadi pada mulanya berkisar pada persoalan *ijtihād* dan *taqlīd* (bermadzhab), tetapi kemudian

¹³³Di Indonesia, gerakan Pan Islamis dimulai dengan membentuk tata nilai yang termanifestasi dalam tata politik yang dibentuk *a-la* Paderi, maka kaum Paderi akan memiliki fleksibilitas dan keleluasaan dalam menjalankan misi dan motivasi dari gerakan mereka sendiri. Dalam arti kata, tata nilai yang dibentuk atau dicita-citakan hanya akan berjalan secara efektif bila tata politik dibentuk atau direbut. Tata politik berkorelasi dengan pengaruh (minimal pengaruh legal-formal). Jadi, merubah masyarakat akan efektif dan memiliki daya pressure and endorse apabila kekuasaan (bahkan lebih efektif bila kekuasaan yang hegemonik) dipegang. Selanjutnya nilai-nilai akan dibentuk sesuai dengan nilai-nilai yang menjadi anutan si pemegang kekuasaan. Dalam konteks inilah, diasumsikan gerakan Paderi menyusun atau membuat pola kepemimpinan sendiri yang berbasiskan agama (Islam). Tata nilai yang terbentuk tersebut, secara teoritis, akan didukung secara maksimal oleh pembuat dan individu yang simpati serta memiliki kepentingan dengan tata nilai tersebut. Namun, akan diterima secara minimal bahkan ditentang secara maksimal oleh kelompok yang merasa dirugikan akan kehadiran tata nilai baru tersebut. Lihat: abahiffa@yahoo.com

¹³⁴KH. Abdurrahman Wahid (ed), *Ilusi Negara Islam*, 2009, hlm. 78.

melebar pada masalah-masalah cabang (*furū'iyah*) dan persoalan tradisi lokal yang diperselisihkan (*khilāfiyah*). Contohnya seperti *tahlīl* untuk mendoakan orang mati, *talqīn* mayit, *do'ā qunūt*, bacaan *uṣallī* sebelum *takbirāt al-iḥrām*, jumlah rakaat dalam *ṣalāt tarāwīh* dan lain-lain.¹³⁵ Sedangkan kaum liberalis dan fundamentalis memiliki karakteristik masing-masing dan berbeda dengan golongan salaf dan kaum modernis.

Dalam perkembangannya, setelah para generasi penerus banyak menempuh studi lanjut di berbagai belahan dunia (Eropa, Amerika, dan negara-negara maju lainnya) mengalirkan arus informasi dari Barat baik melalui media maupun buku-buku akademik. Informasi dari Barat itu mulai menggeser paradigma dan metodologi studi Islam klasik menjadi lebih terbuka. Kenyataannya pada dasawarsa terakhir ini, sikap fanatisme kelompok masyarakat mulai mencair terutama di kalangan kaum terpelajar, baik dari golongan kaum tradisionalis (*salaf al-ṣālih*) maupun modernis di Indonesia.

¹³⁵Abd. Salam, "Sejarah dan Dinamika sosial Fiqih Reformis dan Fiqih Tradisionalis di Indonesia", *Islamica – Jurnal Studi Keislaman*, Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, Volume 4, No. 1, September 2009, hlm. 56. Mengutip H. Agus Salim, "Persatuan Pemimpin Islam", dalam *Hindia Baroe*, 19 Pebruari 1926, beliau menggambarkan perdebatan yang terjadi dalam kongres al-Islam I di Cirebon, tanggal 31 Oktober – 2 Nopember 1922 sebagai "suasana perbantahan dan pertentangan yang tajam antara guru-guru dan ulama Islam, mereka saling mengkafirkan dan memusyrikkan hanya karena pertikaian paham tentang perkara yang kecil-kecil". Menurut Steenbrink, perkara kecil-kecil yang dipertikaikan berkaitan dengan akidah, ibadah, dan praktik hidup sehari-hari, seperti tentang gelar kehormatan dan hak-hak utama yang diberikan kepada keturunan Nabi Muhammad saw dengan title *sayid*, boleh tidaknya seseorang menjadi anggota tarekat dan khususnya memberikan posisi sosial istimewa terhadap pemimpin tarekat, berpahala tidaknya membacakan al-Qur'an dan wirid untuk orang yang meninggal dunia, keharusan duduk atau berdiri pada peringatan maulid, dan apakah Nabi Muhammad hadir pada salah satu pembacaan wirid atau tidak. Lihat: Steenbrink, *Pesantren*, 1986, hlm. 31.

Organisasi dan gerakan pemikiran Islam di Indonesia tersebut, menjadi fenomena keberagamaan masyarakat ikut mengalami dinamika. Pada satu sisi telah membuka cakrawala pemikiran umat Islam semakin luas, tetapi pada sisi lainnya telah menjadikan ajaran Islam terkotak-kotak yang tidak saling terkait. Tidak terelakkan pula munculnya kecenderungan paradigma positivisme, rasionalisme dan empirisme dalam memahami ajaran Islam yang berdampak pada tereleminasinya dimensi transendentalisme ajaran Islam. Faktor-faktor tersebut pada satu sisi juga menggerus (reduksi) wujud keberagamaan Islam dan menjadi fenomena massif dalam jumlah pemeluk tetapi ajaran islam bagai tidak berfungsi, namun pada sisi yang lain – untuk tujuan tertentu – masyarakat justru menutupi gerakannya dengan mengatas-namakan agama di tengah kehidupan bermasyarakat dan berbangsa.

BAB III
DIALEKTIKA BUDAYA
MASYARAKAT PESISIR UTARA PULAU JAWA

A. Akulturasi Budaya Nusantara

Deskripsi tentang kondisi sosial keberagamaan masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa berikut menggunakan pendekatan lebih spesifik,¹ dan sekedar membuat sketsa.² Deskripsi singkat ini dimaksudkan untuk mengetahui latar belakang lahirnya tatanan sosial dan karakteristik keberagamaan masyarakat (sosio-religius masyarakat). Karakteristik keberagamaan masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa memiliki ketahanan

¹Dalam mendeskripsikan keberagamaan masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa, peneliti menggunakan pendekatan sosiologis, terutama sosiologi pengetahuan yang dikembangkan oleh Peter L. Berger dan Thomas Luckmann dengan tujuan mendeskripsikan kenyataan sosial religius yang sangat kompleks. Kompleksitas dari kenyataan sosial itu ditandai dengan muatan pengetahuan sosial yang sangat beragam, selektif dan aspektual (indrawi, intelektual, perspektif, diskursif, intuitif, induktif, deduktif, kontemplatif, spekulatif, praktis dan sinergis). Baca: Frans M. Parera “Meningkap Misteri Manusia Sebagai Homo Faber”, Pengantar *Tafsir Sosial atas Kenyataan Sosial – Sejarah tentang Sosiologi Pengetahuan*, (Jakarta: LP3ES, 1990), hlm. xvii

²Kompleksnya masalah keberagamaan di Indonesia, terutama di Jawa yang melibatkan berbagai norma dan tradisi yang sangat unik, menjadi tidak mudah mendeskripsikan keberagamaan secara komprehensif dan utuh, hal demikian diakui pula oleh peneliti seperti Clifford Geertz dan B.J Boland. Lihat: B.J. Boland, *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970*, (Jakarta: Grafiti Pers, 1985), hlm. 2. Oleh karena itu dalam sosiologi pengetahuan, salah satu cara mengetahui atau membaca karakteristik institusi keberagamaan dalam masyarakat dengan membuat tipifikasi (“sketsa” dalam terminologi yang lebih umum). Baca: Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan Sosial – Sejarah tentang Sosiologi Pengetahuan*, 1990, hlm. 44-48.

dari terpaan arus modernisasi dan globalisasi, karena akar budayanya telah mengalami idiologisasi dan menjadi fundamen kebudayaan yang demikian mengakar kuat.

Untuk memahami karakteristik sosio-religius masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa tidak cukup komprehensif jika tidak mempelajari sejarah masuknya ajaran Islam dan pengetahuan yang terbentuk di tengah masyarakat di nusantara ini terutama di wilayah Pesisir Pulau Jawa.³ Terlebih materi keberagaman masyarakat tersebut telah berjaln berkelindan norma dengan pengetahuan sosio-budaya masyarakat itu.

Di Pulau Jawa, daerah-daerah dimana wilayah itu merupakan domisili para wali adalah menjadi episentrum berkembangnya budaya Islam Jawa, sebagaimana wilayah Yogyakarta dan Surakarta sebagai sentral budaya Jawa bagian Selatan dan masing-masing memiliki karakteristik dan tipologi yang berbeda.⁴ Ketika Islam masuk

³Dapat dikatakan bahwa tatanan sosial merupakan produk aktivitas manusia untuk menjaga stabilitas dalam membangun suatu dunia manusia yang disebut kebudayaan nonmaterial. Dunia manusia yang disebut masyarakat, memerlukan stabilitas agar kebudayaan ber sifat stabil, maka manusia bersama-sama menyepakati norma, membentuk lembaga-lembaga sosial dalam wujud tatanan sosial yang dapat menjaga stabilitas yang dibutuhkan oleh manusia sebagai makhluk sosial dalam membangun dunianya. Lihat: Peter L. Berger, *Langit Suci- Agama Sebagai Realitas Sosial*, (Jakarta: LP3ES, Cet. Ke-2, 1994), hlm. 7-10.

⁴Setidaknya dalam pandangan Mulder bahwa peradaban kejawaen hanya berpusar pada budaya mistik Surakarta dan Yogyakarta. Baca: Niels Mulder, *Mistisisme Jawa – Idiologi Indonesia*, (Yogyakarta: LkiS, 2001), hlm. 2. Pandangan Mulder ini disanggah oleh peneliti kejawaen Indonesia, Suwardi Endraswara, karena di luar wilayah Surakarta dan Yogyakarta masih layak dinamakan wilayah kejawaen. Baca: Suwardi Endraswara, *Mistik Kejawaen – Sinkritisme, Simbolisme dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa*, (Yogyakarta: Narasi, 2004), hlm. 6. Kejawaen adalah kepercayaan unik dalam tradisi masyarakat Jawa, disebut unik karena kejawaen (*javanism*) memiliki tradisi mistik yang berbeda dengan wilayah lain.

ke wilayah nusantara pada abad ke-7 atau 13,⁵ bertemu dan berinteraksi dengan berbagai penganut paham dan kepercayaan yang ada,⁶ terdapat dimensi yang bisa bersenyawa (sinkritis), ada yang mengalami penyesuaian (akulturasi) dengan keberagaman dan tradisi yang dianut masyarakat Jawa serta ada dimensi baru dari ajaran Islam yang menggantikan pandangan, ritual dan perilaku masyarakat.⁷

Karakteristik dan tipologi keberagaman masyarakat Islam Jawa terbentuk melalui dasar pengetahuan Islam yang dibawa oleh para penyebar Islam di wilayah nusantara melalui jalur perdagangan,⁸ yang lebih bercorak legal formal (syari'ah Islam). Tetapi tidak sedikit yang berpendapat bahwa penyebaran Islam di wilayah nusantara

⁵Terdapat tiga teori tentang masuknya Islam ke Indonesia. Pertama, melalui pedagang muslim dengan jalur perdagangan damai, kedua, melalui para da'i dan para wali yang datang dari India atau Arab yang sengaja mengislamkan orang-orang non muslim, dan ketiga, dengan kekuasaan atau memaklumkan perang terhadap negara-negara penyembah berhala. Lihat: Nur Syam, *Islam Pesisir*, (Yogyakarta, LKiS, Cet. Ke-1, 2005), hlm. 63-67. Dari tiga teori tersebut, yang paling kuat adalah teori yang menyatakan bahwa Islam disebarkan ke wilayah nusantara melalui jalur perdagangan dan melalui para da'i (para sufi). Teori yang kedua ini didukung adanya temuan berupa naskah-naskah sufistik. Lihat: *Ibid.*

⁶Dalam banyak hal, ajaran Islam dan ritual Jawa adalah dua entitas yang dipersepsikan terpisah, berbeda, berlawanan dan tidak mungkin bersenyawa, terutama ajaran teologisnya. Hal ini berbeda dengan pandangan Woodward bahwa kedua entitas tersebut *compatibel*. Lihat: Mark R. Woodward, *Islam Jawa – Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, (Yogyakarta: LKiS, Cet. Ke-1, 1999), hlm.vi

⁷Islam bukannya agama pertama masuk di wilayah nusantara ini, agama Hindu dan Budha telah dipeluk masyarakat, terutama di Jawa. Ketika penyebaran agama Islam lewat jalur perdagangan sampai di wilayah nusantara, maka proses perubahan (*conversi*) agama berlangsung secara bertahap. Kenyataan demikian, tidak menepikan tumbuhnya budaya animisme dan dinamisme yang telah dianut masyarakat Jawa berabad-abad lamanya. Lihat: M. Amin Abdullah, *Studi Agama – Normativitas atau Historisitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 5

⁸Antara lain didukung oleh sarjana Belanda Wertheim, Pijnapel. Lihat: Nur Syam, *Ibid.*, hlm. 63-64. Karakteristik Islam yang dibawa oleh para pedagang lebih bercorak syari'ah, artinya keabsahan perilaku beragama diukur melalui perspektif syari'ah Islam.

dilakukan oleh para da'i sufi,⁹ yang berimplikasi pada wujud keberagaman masyarakat yang bernuansa sufistik.

Di antara ahli sejarah yang mendukung pola pertama, mereka mengangkat bukti-bukti hasil perdagangan seperti rempah-rempah di wilayah India Selatan, khususnya Kerala dan Asia Selatan (Malabar) dan Asia Timur (Koromandel) yang masyarakatnya lebih dahulu memeluk Islam. Sementara yang mendukung pola kedua, mengangkat bukti-bukti tersebarnya ajaran Islam demikian cepat dan mendapatkan respon demikian luas.¹⁰ Analisis terjadinya respon demikian cepat itu antara lain karena adanya dimensi ajaran Islam yang bisa bersenyawa dengan kebudayaan Jawa yang didukung oleh kemampuan para da'i sufi mengadopsi tradisi lokal menjadi bagian keberagaman Islam.¹¹

⁹Para penyokong teori penyebaran Islam di wilayah nusantara terutama di Jawa melalui jalur para sufi, menemukan signifikasinya, dengan menganalisis mudahnya terjadi persenyawaan unsur mistik Islam dengan unsur mistik kejawaan. Para sarjana yang berpendapat demikian antara lain S.Q. Fatimi, John dan Tjandrasmita. Lihat: Nur Syam, *Islam Pesisir*, hlm. 64.

¹⁰Deliar Noer mencatat, awal abad ke-19 telah berdiri organisasi-organisasi Islam, seperti Jami'at Khair tahun 1905, Sarekat Dagang Islam tahun 1911, Muhammadiyah 1912, berdirinya sekolah Adabiyah di Padang, adalah sebagai bukti-bukti formal meluas dan mendalamnya masyarakat dalam memeluk dan mendalami Islam. Indikator ini memberikan arti bahwa Islam dipeluk oleh masyarakat nusantara jauh sebelum abad ke-19. Baca: Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta, LP3ES, Cet. Ke-8, 1996), hlm. xi

¹¹Lihat Nur Syam, *Islam Pesisir*, hlm. 64. Banyak simbol tradisi lokal yang kemudian diakulturasi dengan ajaran Islam, atau sebaliknya. Seperti wayang yang diusung dari tradisi mistik India dan digemari orang Jawa Kuno, penuh dengan simbol-simbol yang melambangkan kehidupan di dunia ini. Dalam mistik kejawaan tradisional, *dhalang* sebagai simbol Tuhan dan wayang sebagai simbol manusia, sedangkan *kelir* melambangkan dunia kenyataan. Lihat: Suwardi Endraswara, *Mistik Kejawaan – Sinkritisme, Symbolisme dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa*, (Jogjakarta: Narasi, Cet. Ke-3, 2004), hlm. 71-73.

Ketika para penyebar Islam berinteraksi dengan orang-orang Jawa yang telah memeluk sejumlah kepercayaan, maka dimulai islamisasi tradisi dan budaya Jawa dan terbentuk keberagaman khas. Masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa telah memiliki karakteristik tradisi dan budaya yang berpusat di Cirebon berakar dari Kerajaan Pajajaran di Pakuan (Bogor). Tradisi yang berkembang di wilayah Demak dan Kudus berakar dari Kerajaan Mataram Kuno dan Kerajaan Majapahit, di wilayah Solo dan Jogjakarta kebudayaannya berasal dari Kerajaan Mataram. Di wilayah Tuban dan Surabaya berakar dari Kerajaan Majapahit, Singosari dan lain-lain. Di wilayah-wilayah tersebut bermunculan para da'i yang belakangan dikenal dengan walisongo,¹² mereka

¹²Nama-nama Wali Songo yang berjasa mengislamkan simbol-simbol tradisi dan budaya Jawa adalah: 1) Maulana Malik Ibrahim, dikenal dengan Syeikh Maghribi (w. 882 H/1419 M) di makamkan di Gresik. Beliau tidak menentang secara terang-terangan kepercayaan penduduk asli serta adat-istiadat yang berlaku di masyarakat. 2) Sunan Ampel atau Raden Rahmat, beliau ikut mendirikan Masjid Agung Demak yang dibangun kira-kira tahun 1479 M, juga berperan berdirinya Kerajaan Demak, Sunan Ampel dimakamkan di Ampel Surabaya. 3) Sunan Drajat adalah Syarifuddin, merupakan putra Sunan Ampel. Sebagian ahli sejarah berpendapat bahwa Sunan Drajat adalah pencipta *gendhing pangkur* sebagai media da'wah. 4) Sunan Bonang atau Raden Maulana Makhdum Ibrahim juga merupakan putra Sunan Ampel, beliau menyebarkan Islam di wilayah Tuban dengan sasaran Jawa Tengah. Sunan Bonang menciptakan *gendhing dharma* dan mengganti nama-nama hari menurut kepercayaan Hindu dengan nama-nama malaikat dan nabi-nabi. 5) Sunan Giri atau Raden Paku atau Sultan Fakih adalah sunan yang diakui Raja Majapahit sebagai pemimpin masyarakat Ampel dan Gresik. Sunan Giri banyak menciptakan nyanyian anak-anak yang bernafaskan Islam, seperti *ilir-ilir*, *jamuran* dan *cublak-cublak suweng*. 6) Sunan Kalijaga atau Raden Mas Syahid adalah putra Tumenggung Sahur Wilantikta, Bupati Tuban. Sunan Kalijaga dimakamkan di Demak, menggunakan wayang yang dimasuki unsur-unsur Islam dalam ceritanya. Hal demikian dilakukan, karena masyarakat Jawa pada masa itu masih tebal kepercayaannya terhadap Hinduisme dan Budhaisme. 7) Sunan Kudus atau Ja'far Shodiq adalah putra Raden Mas Usman Haji atau Sunan Ngudung, dimakamkan di Kudus. Menurut riwayat, Sunan Kudus adalah seorang pujangga yang pandai mengarang cerita-cerita pendek berisi ajaran Islam, di antaranya adalah *gendhing maskumambang* dan *gendhing mijil*. 8) Sunan Muria atau Raden Prawoto adalah putra Sunan Kalijaga, dimakamkan di Gunung Muria, Kudus. Dan 9) Sunan Gunung Jati atau Fatahillah, berasal dari Pasai dan mengembangkan ajaran Islam di Jawa Barat, dimakamkan di Gunung Jati

menyambut kedatangan Islam yang tradisi dan budayanya dalam beberapa dimensi memiliki harmoni entitas ajaran.¹³ Masyarakat Pesisir Pantai Utara Pulau Jawa menyambut kedatangan para pedagang, baik para pedagang yang murni beretujuan dagang maupun para pedagang yang membawa misi penyebaran Islam.¹⁴

Agama Islam mulai berkembang di wilayah Pesisir Utara Pulau Jawa ketika Kerajaan Pajajaran di Jawa Barat, Kerajaan Mataram Hindu dan Kerajaan Majapahit runtuh dan berdiri Kerajaan Islam Demak. Pusat kekuasaan beralih dari pedalaman ke pesisir utara, dari kebudayaan Jawa beralih ke kebudayaan Islam dan berlanjut hingga berdirinya Kerajaan (Kasultanan) Cirebon dan Banten. Meskipun sempat beralih ke pedalaman kembali - Kerajaan Mataram Islam di Yogyakarta, wilayah pesisir telah menjadi ramai karena arus perdagangan hingga kedatangan bangsa-bangsa Eropa. Pusat-pusat kekuasaan dan ekonomi mulai bermunculan di Pesisir Utara. Kota-kota Banten, Jakarta, Cirebon, Semarang dan Surabaya yang sebelumnya hanya berupa

Cirebon. Lihat: Suparman, et.al., *Pengetahuan Sosial – Sejarah*, (Solo: Tiga Serangkai, Cet. Ke-1, 2004), hlm. 86-89

¹³Contohnya adalah harmoni atau senyawa antara dua unsur entitas ajaran Islam dengan budaya Jawa adalah dalam bidang spiritual khususnya tasawuf dan mistik Kejawaen. Lihat: Nur Syam, *Islam Pesisir*, 2005, hlm. 2-4.

¹⁴Terbukti Syarikat Dagang Islam didirikan oleh Haji Samanhudi (saudagar batik di Solo, Jawa Tengah). Deskripsi lebih lengkap lihat *foot note* no. 119 Bab III disertasi ini.

pelabuhan kecil telah berubah menjadi kota besar, menyaingi kota-kota pedalaman, seperti Yogyakarta dan Surakarta.¹⁵

Keberhasilan para penyebar Islam di nusantara khususnya di wilayah Pesisir Utara Pulau Jawa, terlihat pada prosentase pemeluk agama Islam cukup besar, yaitu 72%.¹⁶ Dengan menganalisis interaksi muatan ajaran Islam yang disebar-luaskan di wilayah Jawa khususnya di wilayah masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa terdapat ragam tipologi pemeluk keberagamaan. Masing-masing tipologi memiliki karakteristik tersendiri dan dapat diidentifikasi menjadi pemeluk Islam modernis, pemeluk Islam tradisional, dan pemeluk Islam kejawan.¹⁷

Tipologi keberagamaan masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa ini,¹⁸ didasarkan pada karakteristik pengetahuan keberagamaan Islam yang tereksternalisasi menjadi kehidupan bermasyarakat di tengah kehidupan tradisi kejawan, khususnya dimensi

¹⁵Artikel ini telah tayang di Kompas.com dengan judul ""Bandul" Bergerak ke Pesisir Utara Jawa", <https://nasional.kompas.com/read/2008/08/22/02280822/bandul.bergerak.ke.pesisir.utara.jawa>.

¹⁶Sumber data: Bagian Administrasi Kesra Setda Propinsi Jawa Tengah dikutip 23 September 2018.

¹⁷Masih terdapat tipologi lain yang faktanya ada di tengah masyarakat, yaitu tipologi agama Jawa (spiritualis Jawa) yang anggotanya terdiri dari berbagai penganut kepercayaan dan kelompok agama non-muslim (Kristen Katholik, Kristen Protestan, Hindu, Budha dan Konghucu). Tetapi karena tipologi kelompok ini tidak terkait dengan unit analisis judul disertasi, maka tidak dibahas dan dideskripsikan dalam disertasi ini.

¹⁸Skema tipifikasi digunakan oleh Berger dan Luckmann untuk memahami tipe pengetahuan yang tereksternalisasi dari orang atau kelompok, di mana kenyataan kehidupannya telah dipolakan oleh subyektivitas pengetahuan sehari-hari yang tersedia (pengetahuan umum) untuk itu. Lihat: Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan Sosial – Sejarah tentang Sosiologi Pengetahuan*, 1990, hlm. 44

mistik Jawa.¹⁹ Deskripsi tentang karakterisasi keberagamaan masyarakat menjadi tiga tipologi pemeluk ajaran Islam tersebut tidak terlalu tepat,²⁰ tetapi diperlukan untuk:

Pertama, mengetahui tingkat refleksi pengetahuan subyektif keberagamaan masing-masing kelompok atau golongan yang ada di tengah masyarakat yang oleh teori konstruksi sosial dikaitkan dengan dimensi pengetahuan mistik, religi dan dimensi sosial lainnya. Disadari bahwa terwujudnya tatanan sosial masyarakat merupakan proses eksternalisasi dari dunia intersubyektif pada individu dan masyarakat memiliki variasi.

Kedua, untuk mengetahui bentuk obyektivasi masing-masing kelompok dalam proses institusionalisasi atau bentuk tatanan sosial obyektif sebagai institusi yang dianggap bisa menyelesaikan persoalan masyarakat pada masing-masing golongan. Bentuk institusi yang dianggap nyaman dalam menjalani kehidupan bermasyarakat yang tidak selalu sama pada masing-masing tipe keberagamaan. Oleh karena itu

¹⁹Bentuk pergumulan antara ajaran Islam dengan tradisi dan budaya masyarakat lokal, terdapat dimensi yang mengalami pergumulan penuh yang disebut sinkritis, ada pula dimensi yang menyesuaikan dengan tradisi lokal yang disebut akulturasi. Lihat: Nur Syam, *Islam Pesisir*, (Yogyakarta: LKiS, Cet. Ke-1, 2005), hlm. 4-5.

²⁰Kesulitan membuat sketsa kelompok keberagamaan masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa sangat terasa, karena: Pertama, tidak ada sekat yang bisa memisahkan secara pasti bertemunya entitas ajaran Islam dengan ajaran atau tradisi Jawa. Kedua, Tolok ukur atau perspektif yang digunakan untuk membuat kelompok pemeluk ajaran sangat beragam yang berakibat pada nomenklatur yang digunakan oleh masing-masing ahli bisa sama, tetapi memiliki konotasi yang berbeda. Lihat: Nur Syam dalam *Islam Pesisir*; Mahsun Fuad dalam *Hukum Islam Indonesia*; Karl A. Steenbrink dalam *Pesantren Madrasah Sekolah*, Deliar Noer dalam *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*; Mark R Woodward dalam *Islam Jawa*; Clifford Geertz dalam *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa* dan masih banyak lagi.

diperlukan menarik benang merah (universalitas) norma yang bisa diterima oleh masing-masing institusi sosial itu.

1. Pengikut Islam modernis.

Yang dimaksud pemeluk Islam modernis dalam konteks penelitian ini adalah mereka yang teguh mempertahankan akidah Islam, tidak terpengaruh ritual mistik kejawan. Mereka penulis sebut pemeluk ‘Islam lahir batin’,²¹ karena mereka berusaha keras mengekspresikan akidah, akhlak dan ibadah sesuai dengan sumber ajaran Islam. Jumlah pemeluk Islam modernis hanya kira-kira 15% dari keseluruhan (72%) jumlah umat Islam masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa.²² Istilah pemeluk Islam modernis, merujuk kepada konsep religiusitas Fazlur Rahman, yaitu sikap orang yang beriman dan mengacu ajaran al-Qur’ān yang sedari awalnya meluruskan kepercayaan kaum pagan di Makkah, dan berupaya membersihkan unsur-unsur yang bertentangan dengan ajaran agama (*al-dīn*), iman dan Islam serta syari’ah Islam.²³ Selama dorongan al-Qur’ān

²¹Penulis sebut sebagai pemeluk Islam lahir batin, sejauh pemahaman mereka terhadap sumber ajaran (al-Qur’ān dan al-Ḥadīth) akan dipertahankan, mereka berusaha mengadakan gerakan islamisasi melalui pola evolutif dan/atau revolutif budaya dan tradisi di mana mereka berinteraksi dengan masyarakat.

²²Hasil wawancara dengan Alqaf Hudaya (tokoh agama Islam sekaligus menjadi Wakil Ketua DPRD Kota Surakarta periode 2005-2009), tgl. 18 Oktober 2018.

²³Fazlur Rahman, *Islam*, (Bandung: Pustaka, Cet. Ke-3, 1997), hlm. 143

masih dapat dipahami, seorang muslim akan lebih menekankan usahanya untuk patuh dan mengikuti bimbingan Allāh yang terangkum dalam al-Qur’ān.

Sikap tersebut membawa pada upaya memahami ajaran agama sebagai bagian mewujudkan perintah agama. Prinsip ini sebagaimana dipegangi para pemikir di Irak yang berijtihad berdasarkan konteks realitas sosiologis keberagamaan masyarakat.²⁴ Karenanya, pengikut kelompok ini berusaha memahami setiap diktum keberagamaan dalam konteks sosio-religius masyarakat dan kurang respek terhadap cara tradisonal yang lebih mengandalkan kesadaran beragama individu.

Kesadaran individu yang dibangun para *fuqahā’* abad ke-2 dan ke-3 hijriyah, telah berkembang menjadi ajaran yang lebih menekankan kesalehan-asketis dengan etos keberagamaan spesifik dan pribadi.²⁵ Pola penerapan ajaran Islam seperti ini dianggap kurang responsip terhadap permasalahan yang menyangkut kehidupan publik, karena watak intelektualis-filosofis redup oleh kehidupan asketis dan menegasikan masalah-masalah keduniaan.²⁶

²⁴Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, alih bahasa oleh Agah Garnadi dengan judul “Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup”, (Bandung: Pustaka, Cet. Ke-2, 1994), hlm. 24.

²⁵Fazlur Rahman, *Islam*, 1997, hlm. 186

²⁶Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia – Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, (Yogyakarta: LKiS, Cet . ke-1, 2005), hlm. 31-32

2. Pengikut Islam tradisional.

Pemeluk Islam tradisional,²⁷ adalah mereka yang memeluk ajaran Islam tetapi tidak melepaskan ritual budaya lokal, yang penulis sebut pemeluk ‘Islam *rekuh-pekwuh*’.²⁸ Akidah, ibadah dan akhlak mereka sudah memenuhi kualifikasi seorang muslim, namun demikian masih terjadi penyesuaian (akulturasi) dan bahkan persenyawaan (sinkritis) terhadap satuan perilaku beragama tertentu yang memungkinkan untuk itu. Dalam hal ini penyesuaian dan persenyawaan keberagamaan mereka dimnaksudkan sebagai upaya islamisasi dan pemaknaan terhadap simbol-simbol dan ritual Jawa yang telah menjadi tradisi masyarakat. Pemeluk Islam tradisional ini terbentuk oleh para penyebar Islam yang mengakulturasikan dengan tradisi dan budaya Jawa seperti upacara pernikahan, adat berpakaian. Dalam beberapa dimensi lainnya mengalami sinkritis, seperti ritual kematian *nelung dino*, *mitung dino*, *matang-puluh*, *nyatus*, *mendhak* dan *nyewu*, yang tadinya berupa acara *melèkan* dengan

²⁷Konstruksi ‘Islam Jawa’ mengindikasikan adanya paradogsal dua entitas yang berbeda dan bahkan berlawanan dengan pandangan mapan masyarakat Islam, yaitu Islam dengan Jawa yang tidak mungkin bersenyawa, yang pada gilirannya ‘Islam Jawa’ dianggap sebagai agama rakyat yang menyimpang dari doktrin Islam. Terminologi ‘Islam Jawa’ dalam penelitian ini mengikuti pandangan Woodward yang berpendapat bahwa Islam dan Jawa sebagai dua entitas yang *compatible*. Jikapun ada pertentangan-pertentangan yang terjadi pada kedua entitas tersebut, adalah sesuatu yang sifatnya di permukaan dan wajar dalam bentangan sejarah keberagamaan Islam. Lihat: Mark R. Woodward, *Islam Jawa – Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, (Yogyakarta: LKiS, Cet. Ke-1, 1999), hlm. vi

²⁸Penulis sebut sebagai pemeluk Islam *rekuh-pekwuh*, karena sifatnya yang longgar dan toleran terhadap budaya lokal, menghormati sesama pemeluk ajaran (pen.)

ubo-rampe berupa ‘minuman’, ‘*totohan*’ diganti dan diisi dengan acara *tahlilan*, *muludan* (Grebeg Mulud), *tedhak bumi* dan bentuk-bentuk *slametan* lainnya.²⁹

Crawford sebagaimana dikutip Woodward menyebut pengikut Islam tradisional sebagai kaum ortodoks yang bersifat longgar dan toleran,³⁰ mereka berusaha menyesuaikan ajaran dan teologi serta hukum agar mampu beradaptasi dengan adat-istiadat setempat. Paham ini kemudian mengkristal menjadi aliran teologi spekulatif sufisme, seringkali hadir sebagai sarana advokasi masyarakat yang memungkinkan ajaran Islam menjangkau kepentingan umum. Dalam dataran tertentu akan membatasi formalisasi dan kuasa negara atas rakyat.³¹

Aliran teologi tersebut kemudian berkembang di bawah naungan dualisme (pembelahan) antara syari’ah dan tasawuf. Perkembangan corak Islam semacam ini, setelah tersebar di berbagai wilayah dunia, seperti di Indonesia dan khususnya di wilayah Pesisir Utara Pulau Jawa, dikenal dengan Islam tariqat untuk mengimbangi Islam yang mengutamakan syariat. Penganut Islam pola syari’at ini mempertahankan syari’ah sebagai acuan keberagamaan, sedangkan para penganut pola Islam tasawuf meramu dengan ajaran sufi dan berkembang menjadi ajaran yang lebih menekankan

²⁹Sebagaimana dituturkan S’id Ramadhan, tgl. 19 Oktober 2017

³⁰Mark R. Woodward, *Islam Jawa – Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, 1999, hlm. 2

³¹Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia*, 2005, hlm. 6

kesalehan-asketis yang dikenal sebagai pengikut ajaran *tarīqah* dengan etos keberagamaan spesifik dan esoteris.³²

Ketika menghadapi berbagai persoalan keagamaan, mereka menyatakan bahwa perbuatan semacam itu telah membuat *maḍarrah*, untuk menanggulangnya cukup dengan penguatan keberagamaan individu.³³ Kekuatan pemeluk Islam tradisional terletak pada pemahaman dan kedalaman individu (esoteris) dalam beragama yang dilakukan melalui proses internalisasi ajaran (pola madrasah dan pesantren) yang menjadikan ajaran Islam sebagai kultur masyarakat.³⁴ Karenanya Abdurrahman Wahid menyebutnya sebagai Islam kultural yang mengarah pada peran dan fungsi ajaran Islam dalam bermasyarakat.³⁵

3. Pengikut Islam kejawen

Islam kejawen, adalah mereka yang secara legal formal yang ditandai dalam Kartu Tanda Penduduk beragama Islam, tetapi hampir tidak pernah menjalankan syari'ah Islam, bahkan pada hampir seluruh aktivitasnya menggunakan tradisi dan perhitungan yang bersifat mistik Jawa. Di wilayah Pesisir Utara Pulau Jawa kelompok

³²Sudirman Tebba, *Orientasi Sufistik Cak Nur*, (Jakarta: Paramadina, 2004), hlm. 164

³³Wawancara dengan Sa'id Ramadhan (tokoh masyarakat dan pejabat pada BAPPEDA irebon), tanggal 19 September 2018

³⁴Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren – Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, (Jakarta: LP3ES, Cet. Ke-4, 1985), hlm. 4

³⁵Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia*, 2005, hlm. 2

Islam kejawaen jumlahnya cukup banyak dibanding dengan Islam tradisional dan modernis.³⁶ Mereka selalu memakai *pétung* untuk memilih hari baik, ketika akan menyelenggarakan *slametan* seperti pernikahan, khitan, membangun dan menempati rumah, akan memulai kerja dan lain-lain.³⁷

Pengikut Islam kejawaen ini penulis sebut ‘Islam lahir’, karena secara etis mereka berperilaku layaknya seorang muslim tetapi akidah dan ibadahnya belum dilaksanakan secara sempurna.³⁸ Mereka lahir, kawin dan mati menggunakan ritual Islam, mereka tidak nyaman bila disebut sebagai kelompok abangan, sebagaimana dialamatkan oleh Geertz.³⁹ Hal ini terungkap di kalangan Islam kejawaen: nenek moyang

³⁶Terdapat kendala yang cukup serius untuk mengidentifikasi varian keberagaman masyarakat. Satu hal yang hampir mustahil ditanyakan kepada setiap responden, mengenai identitas dan karakteristik varian keberagaman mereka. Hal demikian dialami peneliti selama mempersiapkan proposal penelitian (Juni 2018) sampai dengan fase analisis data penelitian, karena simpulan demikian didasarkan atas fenomena yang diamati selama penelitian bukan didasarkan atas realitas kuantitatif dengan menampilkan indikator hasil sensus (pen.).

³⁷Wawancara dengan H.Nor Badi – Ka Kemenag Kabupaten Kudus, pada tanggal 20 Agustus 2018.

³⁸Deskripsi tentang Islam kejawaen khususnya Islam yang dipeluk masyarakat Kota Surakarta, semula tidak menjadi fokus dalam disertasi ini, karena kurang signifikan terhadap persoalan pokoknya. Setelah di lapangan dan mendapatkan fenomena menarik terkait dengan varian mayoritas keberagaman masyarakat Kota Surakarta yang tidak mengalami gejolak ketika terjadi legislasi Perda No. 3 tahun 2006 tentang Penanggulangan Eksploitasi Seksual Komersial, dalam pengamatan peneliti, terdapat kaitan erat antara upaya pemerintah dalam memberantas penyakit masyarakat, perlindungan terhadap perempuan dan anak-anak yang menjadi korban industri seksual komersial dan mendapat dukungan dari semua elemen masyarakat.

³⁹Karakteristik Islam abangan bagi Clifford Geertz, terutama terdiri dari pesta upacara yang disebut *slametan*, adalah merupakan kepercayaan yang kompleks dan rumit hubungannya dengan makhluk halus, rangkaian teori dan praktek pengobatan (perdukunan), sihir dan magi. Unsur utama dari karakteristik Islam abangan ini merupakan subvarian pertama dalam sistem keberagaman orang Jawa. Baca: Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi – Dalam Masyarakat Jawa*, (Jakarta: Pustaka Jaya, Cet. Ke-2, 1983), hlm. 5-6

saya muslim, saya dilahirkan dengan tatacara Islam, saya telah dikhitan sebagai seorang muslim, dan ketika meninggal saya ingin keluarga saya melakukan *slametan* untuk saya sebagai seorang muslim. Meskipun banyak orang di sini tidak menjalankan sholat lima waktu sehari semalam (*dèrèng nglampahi*) hati saya akan terluka jika dianggap sebagai non-muslim, semua orang di sini sangat percaya *lā ilāhailallāh muḥammadur rasūlullāh*.⁴⁰

Bisa dikatakan juga bahwa pengikut Islam kejawen atau ‘kejawen’ dalam terminologi Woodward,⁴¹ adalah orang yang mengaku beragama Islam, tetapi akidahnya belum Islam. Mereka belum bisa dikatakan sebagai orang Islam, karena ritual ibadah yang seharusnya hanya merujuk kepada apa yang diperintahkan oleh Allah dan Rasul-Nya, mereka masih percaya dan menjalankan mistik kejawen yang diajarkan oleh nenek moyang mereka.⁴²

Ketika dihadapkan suatu problem kemasyarakatan seperti maraknya minum-minuman keras, perjudian, prostitusi mereka menganggap perbuatan itu sebagai suatu yang melanggar kepantasan hidup (*ora pantes dilakoni*). Tentang bagaimana cara

⁴⁰M. Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa*, (Jakarta: PT. Gramedia, 2008), hlm. 17

⁴¹Mark R Woodward, *Islam Jawa – Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, 1999, hlm. 3

⁴²Mistik kejawen masyarakat Jawa berkiblat pada aliran Ronggowarsito, pujangga resmi keraton terakhir (1802-1873) adalah pengarang *Serat Wirid*, suatu risalah yang sangat kompleks mengenai mistisisme dan kosmologi, suatu contoh usaha orang Jawa untuk menciptakan kesatuan arus mistisisme Jawa yang sangat beragam. Baca: Mark R Woodward, *Islam Jawa – Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, 1999, hlm. 57-58

mengatasinya, mereka lebih cenderung menyerahkan kepada yang berwenang (*dhèrèk dhateng ingkang kawogan ngatur*), maksudnya mengikuti keputusan pemerintah.⁴³

Interaksi ketiga tipologi keberagaman masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa tersebut tampak cair, saling menghargai antar entitas budaya, kecuali pengikut paham Islam fundamentalis yang eksklusif. Hal demikian sebagaimana analisis Berger, bahwa interaksi antar institusi (Islam modernis, tradisional dan Islam kejawaen) akan melahirkan totalitas produk manusia (khas Jawa Pesisiran),⁴⁴ baik sosio-kultural maupun psikologis masyarakat. Totalitas produk tersebut juga tidak hanya mencakup produk material (*material artefacts*) dan produk non-material (*non material artefacts*) sosio-kultural, akan tetapi juga produk refleksi (*reflection*) di dalam isi pengetahuan dan kesadaran manusia.⁴⁵

Cakupan determinasi pengetahuan manusia, dalam telaah Berger mencakup baik yang masih bersifat subyektif maupun yang telah dieksternalisasikan sebagai totalitas yang tak terpisahkan dengan kebudayaan.⁴⁶ Kebudayaan masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa, pada wilayah yang tidak termasuk doktrin agama telah terjadi

⁴³Sebagaimana dituturkan Bapak Harjito – tokoh masyarakat Demak, pada tanggal, 27 September 2018.

⁴⁴Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan – Sejarah tentang Sosiologi Pengetahuan*, 1990, hlm. 73.

⁴⁵Nur Syam, *Islam Pesisir*, 2005, hlm. 15.

⁴⁶Clifford Geertz, *Tafsir Kebudayaan*, (Yogyakarta: Kanisius, Cet. Ke-7, 2004), hlm. 12.

penyesuaian (*acculturation*) dan persenyawaan (sinkritisme) dengan ajaran Islam,⁴⁷ yang sangat beragam. Mulai dari seni budaya, seni tari, seni lukis, seni batik dan semacamnya serta yang berkaitan dengan kepercayaan dan ritual masyarakat dan menjadikan masjid dan makam para sunan sebagai pusat ritual dan pengembangan paham atau budaya masyarakat.

Pemahaman orang Jawa mengenai Islam berkelindan dengan berbagai unsur, dan telah berlangsung setidaknya sejak abad ke-16, sebagian melalui daerah pesisir dan sebagian yang lain melalui pusat kekuasaan di kerajaan-kerajaan Islam sebagai pusat budaya Jawa.⁴⁸ Oleh karena itu, menjadi wajar jika Islam yang berkembang di wilayah Jawa berorientasi pada teologi, mistik, ritual dan hubungan politik dalam bentuk yang bercampur dengan ajaran kejawen. Proses pemahaman ini berlangsung berabad-abad berjaln berkelindan antara sumber ajaran Islam, pemahaman para tokoh penyebar Islam dan budaya masyarakat setempat yang menjadi sasaran da'wah. Berjaln kelindannya

⁴⁷Terdapat kerancuan istilah, dalam berbagai tulisan seperti Nur Syam dalam *Islam Pesisir*, 2005. Dan beberapa disertasi seperti Robiin dalam 'Mitos Pesugihan dalam Tradisi Keberagamaan Masyarakat Muslim Kejawen, 2008. Keduanya memakai istilah akulturasi dalam konteks keberagamaan Islam masyarakat telah menyesuaikan dengan kebudayaan lokal. Dalam sejarah Islam Indonesia, jika dicermati apa yang dilakukan oleh para penyebar Islam, terutama oleh para wali (Wali Songo) adalah mengislamkan kebudayaan Jawa. Artinya bukan ajaran Islam yang menyesuaikan budaya Jawa, tetapi kebudayaan Jawa yang diislamkan.

⁴⁸Menurut M.M. Djodjodigono sebagaimana dikutip Hilman Hadikusuma, yang dimaksud dengan Budaya Jawa adalah mereka yang berpikiran dan berperasaan seperti moyang mereka di Jawa Tengah dengan kota-kota Yogya dan Solo sebagai pusat kebudayaan. Jadi di mana saja mereka tinggal dan hidup, mereka tetap berkiblat pada Yogya dan Solo dalam menghayati hidup budaya mereka. Lihat: Hilman Hadikusuma, *Antropologi Hukum Indonesia*, (Bandung: Alumni, Cet. Ke-1, 1986), hlm 153-154.

ketiga unsur tersebut memunculkan ragam tipologi keberagamaan Islam lokal Jawa (modernis, tradisional dan Islam kejawaen).

Disamping ketiga varian pengikut keberagamaan tersebut, di wilayah Pesisir Utara Pulau Jawa mulai berkembang paham puritanis atau fundamentalis, khususnya di wilayah Jawa Barat bagian Barat dan Jawa Timur bagian Tengah, dengan ciri dalam memahami ajaran agama secara tekstual dan eksklusif.⁴⁹ Di wilayah Pesisir Utara Pulau Jawa juga terdapat pengikut Jam'iyah Majlis Tafsir al-Qur'an (MTA) yang bernuansa keras dan melawan kemapanan.⁵⁰ Mereka akan melakukan pembersihan terhadap paham yang tidak sesuai dengan pahamnya. Sedangkan pemeluk agama Kristen dan Katolik memiliki proporsi populasi yang seimbang yaitu 13,32% dan 13,35%.

Keragaman (*heterogeneous*) keberagamaan masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa menjadi bertambah rumit ketika bertemu stratifikasi sosial yang masih dipegangi oleh sebagian masyarakat. Stratifikasi masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa dapat

⁴⁹Pusat da'wah pimpinan Abu Bakar Ba'asir sendiri ada di luar Kota Surakarta, tepatnya di Pondok Ngruki yang berada di Kabupaten Sukoharjo, tetapi para pengikut dan kegiatan keberagamaan mereka menyebar di Kota Surakarta, bahkan sampai penjuru nusantara.

⁵⁰Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) ini sesungguhnya bukan merupakan organisasi yang sengaja didirikan sebagaimana NU dan Muhammadiyah. Awalnya merupakan kelompok pengajian yang didirikan oleh Ustaz Abdullah Tufail di Kota Solo, sekarang dipimpin oleh Ustaz Ahmad Sukino, yang mengkhususkan mengkaji al-Qur'an dengan metode yang mereka bangun sendiri secara eksklusif (tidak mengikuti pola tafsir dan ajaran Islam yang telah ada). Kelompok ini kemudian tumbuh subur dengan jumlah pengikut sampai ribuan yang datang dari daerah sekitar Surakarta dan mulai mengembangkan pengajian di daerah-daerah lain. Ajaran MTA yang dianggap keras ini, nampaknya 'diarahkan untuk menyerang' tradisi Jawa yang tumbuh subur bersenyawa dengan ajaran Islam di Kota Surakarta. Wawancara dengan Alqaf Hudaya, pada tanggal 18 Januari 2012.

dibedakan menjadi golongan *ningrat* (keturunan dari kasunanan), pegawai atau pejabat pemerintahan (aristokrat) dan mereka yang meniru cara hidup pegawai, golongan pengusaha industri, golongan pedagang menengah, golongan pedagang kecil dan kaki lima, nelayan serta golongan buruh atau tenaga kasar. Dari strata tersebut, jumlah terbanyak dihuni oleh golongan pedagang kecil atau pedagang kaki lima dan nelayan, dengan ciri keberagaman yang khas.⁵¹

Masing-masing strata memiliki tipologi keberagaman spesifik yang terbentuk melalui proses sejarah yang amat panjang. Upaya islamisasi oleh para elit agama (wali dan sunan) secara evolutif,⁵² di Pulau Jawa menghasilkan kenyataan sosio-religius-kultural masyarakat Pesisir Pantai Utara Pulau Jawa sekarang ini. Wilayah ini memiliki genealogi sejarah yang sama, yaitu dari Kerajaan Mataram Islam.⁵³

Peralihan Kerajaan Mataram Kuno yang beragama Hindu menjadi Kerajaan Mataram Islam sekitar tahun 1586 M oleh Sutawijaya yang kemudian bergelar

⁵¹Keberagaman mereka sering disebut dengan keberagaman “*wong cilik*” menunjukkan sikap paternalis masyarakat Jawa di sekitar Kasunanan (*dhèrèk dhawuhé Kanjeng Sunan*). Wawancara dengan KH. Imron, sesepuh punggowo makam Sunan Gunung Jati Cirebon, pada tanggal 20 September 2018.

⁵²Nama-nama Wali Songo yang berjasa mengislamkan simbol-simbol tradisi dan budaya Jawa, lihat Foot note no. 12 pada Bab ini.

⁵³Daerah inti Kerajaan Mataram Kuno disebut Bumi Mataram, terletak di Jawa Tengah bagian selatan, yaitu di lembah Sungai Progo yang meliputi Dataran Tinggi Magelang, Muntilan, Sleman dan Yogyakarta sekitar tahun 732 M. Kemudian tahun 929 ibu kota Mataram Kuno dipindahkan ke Jawa Timur oleh Empu Sendhok, dengan pusat pemerintahan di Watugaluh (antara Gunung Semeru dan Gunung Wilis). Lihat: Suparman, et.al., *Pengetahuan Sosial – Sejarah*, 2004, hlm. 37-42

Panembahan Senopati Ing Ngaloga Sayidin Panatagama,⁵⁴ sudah mengindikasikan kerumitan dan keunikan keberagamaan orang Jawa. Kerumitan dan keunikan keberagamaan orang Jawa dapat diperoleh melalui analisis tentang perpindahan agama (*conversion*) seiring berpindahnya pusat Kerajaan Hindu dari Bumi Mataram ke Watugaluh dan kemudian ke pusat wilayah Kerajaan Islam di Surakarta dan Yogyakarta.

Sutawijaya yang beragama Islam bercita-cita mempersatukan daerah-daerah di Pulau Jawa, yang diteruskan oleh cucunya bernama Mas Rangsang. Setelah naik tahta bergelar *Sultan Agung Senapati ing Ngalaga Ngabdurrahman Kalifatullah* atau lebih dikenal sebagai Sultan Agung Hanyakrakusuma (1613-1645). Gelar penguasa Kerajaan Mataram Islam tersebut bukan sekedar sebagai predikat kekuasaan, namun sekaligus memiliki misi (islamisasi budaya Jawa) dan bermakna masuknya budaya Islam ke dalam budaya Jawa dan bersenyawa menjadi entitas budaya Islam Jawa.⁵⁵

⁵⁴Mark R Woodward, *Islam Jawa – Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, 1999, hlm. 14.

⁵⁵Gelar sultan disamping sebagai predikat raja, sekaligus merupakan jalan pendakian, *murokobah*, mengatasi *siti hinggil*. Dunia ini belum ada *khalifatullah*-nya, yang ada baru manusia perusak lingkungan, penganiaya diri, penumpah darah. Gelar sultan itu merupakan laku agung, yakni *ngarso dalem* (yang di hadapan anda) *sampean dalem* (kaki anda). Jadi orang hidup itu harus maju melangkah ke depan, *njangkah-njangkah*, memohon suatu permohonan *ing kang sinuhun* (yang diharapkan) yakni *kanjeng sultan* (tekad menegakkan kebenaran, keindahan dan kebaikan). Setinggi-tinggi tekad ialah *hamengkubuwono*, yakni syahadat/tauhid. Siapapun yang telah bersyahadat akan memenangkan diri sendiri, yang kemenangannya tidak disertai kekalahan yang merugikan pihak lain. Setelah sampai pada tahapan tersebut, kemudian tercapai '*kawulo gusti*' yakni Ngabdurrahman, sekaligus *sayyidin=panatagama=khalifatullah*. Lihat: Damardjati Supadjar dalam Pengantar Mark R. Woodward, *Islam Jawa – Kesalehan Normatif versus Kabatinan*, 1999, hlm. xxix.

Cita-cita Panembahan Senopati tersebut terhalang oleh kedatangan VOC (*Vereenigde Oostindische Compagnie*) dan Sultan Agung sebagai pengganti kerajaan Mataram berusaha melawan VOC (semacam perusahaan dagang Hindia Belanda). Perjuangan Sultan Agung belum memperoleh keberhasilan sampai meninggalnya pada tahun 1645. Kedudukannya digantikan Amangkurat I sampai dengan tahun 1677 dan Amangkurat II atau Adipati Anom sampai tahun 1703.

Kedua Amangkurat ini dalam mempertahankan tahtanya justru bekerjasama dengan VOC, demikian pula para penggantinya, yaitu Pangeran Puger yang bergelar Pakubuwono I, kemudian digantikan Pakubuwono II yang mendapatkan perlawanan sengit dari kemenakan dan adik Pakubuwono II bernama Mas Said dan Pangeran Mangkubumi. Ketika penguasa keraton bekerja sama dengan VOC, keberagaman masyarakat wilayah Keraton Surakarta dipengaruhi oleh ajaran sekuler dari Eropa yang sering dianggap berlawanan dengan ajaran Islam.

Nuansa sekuler tersebut dapat dirasakan di Keraton Surakarta setelah pemberontakan Mangkubumi dan mengakibatkan pembagian Mataram menjadi dua, Keraton Yogyakarta dan Surakarta.⁵⁶ Tahun 1749 Pakubuwono II meninggal dan digantikan Pakubuwono III sampai dengan tahun 1755. Pada tahun 1755 ini VOC

⁵⁶Gelar yang digunakan untuk Keraton Yogyakarta adalah 'sultan' yang menjadi simbol kekuasaan Islam, sementara gelar untuk Keraton Surakarta 'sunan' atau susuhunan yang tetap mempertahankan budaya Jawa.

berhasil membujuk Pangeran Mangkubumi untuk berdamai melalui Perjanjian Gianti, yang berisi:

- a. Mataram Timur diberikan kepada Pakubuwono III dengan ibukotanya Surakarta.
- b. Mataram Barat diberikan kepada Pangeran Mangkubumi yang kemudian bergelar Hamengkubuwono I dengan ibukota Yogyakarta.⁵⁷

Pada tahun 1757, Mas Said juga berdamai dengan VOC dengan menyepakati Perjanjian Salatiga, yang isinya Mataram Timur (sebagian kecil) diserahkan kepada Mas Said yang diangkat sebagai adipati dengan gelar Pengeran Mangkunegaran I dengan kekuasaan Mangkunegaran.⁵⁸

Berdirinya Kerajaan Mataram Islam pada abad ke-16 M di Jawa Tengah bersamaan dengan berkuasanya Kerajaan Ho-Ling (Kalingga) dengan rajanya bernama Putri Sima (Si-Mo) seorang penganut agama Budha yang memerintah sekitar tahun 674 M.⁵⁹ Namun demikian, kehadiran Islam ketika itu tidak mendapatkan respon positif dari masyarakat Jawa, lebih-lebih dari kalangan Keraton Kalingga. Beberapa argumen, mengapa Islam ketika itu tidak mendapatkan respon positif dari masyarakat, adalah karena sistem da'wah Islam diwujudkan dalam bentuk kekerasan fisik oleh penyebar Islam berbangsa Arab, bernama Tazhi.⁶⁰

⁵⁷Mark R. Woodward, *Islam Jawa – Kesalehan Normatif versus Kabatinan*, 1999, hlm. 18

⁵⁸Anwar Kurnia dan H. Moh. Suryana, *Kronik Sejarah*, (Jakarta: Yudistira, Cet. Ke-1, 2003), hlm. 212-215

⁵⁹Suparman, et.al., *Pengetahuan Sosial – Sejarah*, 2004, hlm. 30-31

⁶⁰Agus Sunyoto, *Sunan Ampel Raja Surabaya – Membaca Kembali Dinamika Perjuangan Da 'wah Islam di Jawa Abad XIV-XV*, (Surabaya: Diantama, 2004), hlm. 96

Dua abad selanjutnya, suku dari Bangsa Persia berdatangan di Pulau Jawa, yaitu Suku Lor, Yawani dan Sabangkara. Da'wah yang dilakukan Suku Lor juga menempuh pendekatan kekerasan, dengan menyerang Maharaja Dharmawangsa di Wutan Mas.⁶¹ Hal ini ditandai dengan adanya prasasti Klagen dan terdapatnya batuan bertuliskan bahasa dan berhuruf Arab bernama Fatimah binti Maimun bin Hibatallah di Leran dekat Gresik. Dengan prasasti tersebut, bisa diartikan bahwa Islam datang ke Jawa pada abad tersebut dilakukan dengan jalan kekerasan pula, karenanya mendapatkan tantangan dari para raja setempat.⁶²

Sementara itu, islamisasi budaya dan kepercayaan juga dilakukan oleh tokoh-tokoh masyarakat muslim Jawa, menggunakan pendekatan jalan damai, yaitu dengan memasukkan substansi ajaran Islam ke dalam berbagai bentuk kebudayaan lokal (Jawa). Sebagaimana diutarakan oleh Wiji Saksono,⁶³ bahwa para penyebar agama Islam yang dipelopori oleh para tokoh Islam Jawa menunjukkan keberhasilan yang signifikan,

⁶¹Nama lengkapnya adalah Sri Dharmawangsa Teguh Anantawikramatunggadewa, adalah salah seorang raja dari Mataram Kuno setelah pindah ke Jawa Timur. Pusat pemerintahannya terletak di Watugaluh (antara Gunung Semeru dengan Gunung Wilis). Dia naik tahta dan berkuasa pada tahun 990 M, menggantikan Mengkutawangsawardhana. Dalam peristiwa Pralaya (gugurnya Dharmawangsa ketika mengadakan pesta perkawinan putrinya dengan Airlangga) yang kemudian menggantikannya, pusat pemerintahannya di Wutan Mas kemudian dipindahkan ke Kahuripan. Oleh karena itu Kerajaan Airlangga sering disebut Kerajaan Kahuripan. Baca: Suparman, et.al., *Pengetahuan Sosial – Sejarah*, (Solo: Tiga Serangkai, Cet. Ke-1, 2004), hlm. 42-43

⁶²Agus Sunyoto, *Sunan Ampel Raja Surabaya – Membaca Kembali Dinamika Perjuangan Da'wah Islam di Jawa Abad XIV-XV*, 2004, hlm. 97

⁶³Wiji Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa – Telaah atas Metode Da'wah Walisongo*, (Jakarta: Mizan, 1999), hlm. 28

antara lain karena cara berda'wah yang dilaksanakan secara persuasif dan sangat menghargai budaya laokal yang telah ada sebelumnya.

Diantara contoh pola da'wah persuasif yang menghargai budaya lokal dilakukan oleh tiga orang bersaudara yang gigih melakukan islamisasi dari pusat kekuasaan Jawa. Deskripsi Wiji Saksono menggambarkan bahwa ketiga kemenakan Raja Brawijaya,⁶⁴ Raden Rahmat, Raden Santri Ali dan Raden Aburerah ketika itu sengaja datang ke Majapahit dalam rangka menemui uwaknya untuk pamit, mereka akan kembali ke Negeri Cempa. Ternyata ketika itu Negeri Cempa telah menjadi daerah kekuasaan Raja Koci. Atas dasar itu, mereka dianjurkan uwaknya agar menetap di tanah Jawa. Setelah mencapai dewasa, ketiganya dikawinkan dengan ketiga putri Bupati Tuban, Aryo Tejo. Raden Rahmat dikawinkan dengan Dyah Siti Retno Manilo,⁶⁵ Raden

⁶⁴Dalam *Babad Tanah Jawi* disebutkan nama asli Brawijaya adalah Raden Alit, Raja Majapahit ke-V (terakhir). Ia naik tahta menggantikan ayahnya bernama Prabu Bratanjung, dan kemudian memerintah dalam waktu yang sangat lama, yaitu sejak putra sulungnya yang bernama Arya Damar belum lahir, sampai akhirnya turun takhta karena dikalahkan oleh putranya yang lain, yaitu Raden Patah yang juga saudara tiri Arya Damar.

Brawijaya memiliki permaisuri bernama Ratu Dwarawati, seorang muslim dari Campa. Jumlah selirnya banyak sekali, dari mereka, antara lain, lahir Arya Damar bupati Palembang, Raden Patah bupati Demak, Batara Katong bupati Ponorogo, serta Bondan Kejawan leluhur raja-raja Kesultanan Mataram. <http://kisahislamiah.blogspot.com/2011/12>

⁶⁵Versi lain menceritakan bahwa di daerah Samarqand ada seorang ulama besar bernama Syeikh Jamaluddin Jumadil Kubra, seorang Ahlussunnah bermazhab Syafi'i. Beliau memiliki seorang putra bernama Ibrahim. Dan karena Ibrahim berasal dari Samarqand maka Ibrahim kemudian mendapat tambahan nama Samarqand. Orang Jawa sangat sulit mengucapkan Samarqand, dari itu mereka hanya menyebutnya sebagai Syeikh Ibrahim Asmarakandi. Syeikh Ibrahim Asmarakandi ini diperintahkan oleh ayahnya yaitu Syeikh Jamaluddin Jumadil Kubra untuk berdakwah ke negara-negara Asia. Perintah ini dilaksanakan dan beliau kemudian diambil menantu oleh Raja Cempa, dijodohkan dengan putri raja Cempa bernama Dewi Candrawulan (terletak di Muangtai). Dari perkawinannya, Ibrahim Asmaraqandi mendapatkan 2 orang putrabername Sayid Ali Rahmatullah

Santri Ali dikawinkan dengan Dyah Retno Maninjung dan Raden Aburerah dengan Dyah Retno Sedasar. Selanjutnya mereka bertiga oleh Prabu Brawijaya diberikan otoritas daerah kekuasaan, masing-masing Raden Rahmat di Ampel, Raden Santri Ali di Gresik dan Raden Aburerah di Maja Agung.

Sementara penyebaran ajaran Islam mulai menguat dan Kerajaan Majapahit menganggap kedatangan Islam itu akan mengancam kerajaan yang mulai terlihat adanya gejala keruntuhan.⁶⁶ Salah satu dimensi Islam yang dianggap paling mengancam kepercayaan kerajaan adalah ajaran tasawuf karena mudah bersenyawa dengan kepercayaan kerajaan. Di samping itu penyebaran Islam di lingkungan istana juga dimotori orang dari dalam kerajaan sendiri.⁶⁷ Untuk masyarakat di luar istana, mereka

dan Sayid Ali Murtadla. Sedangkan adik dari Dewi Candrawulan bernama Dewi Dwarawati diperistri oleh Prabu Brawijaya Majapahit. Dengan demikian, kedua anak Ibrahim Asmaraqandi ini adalah keponakan Ratu Majapahit. Lihat: <http://kisahislamiah.blogspot.com/2011/12>

Salah seorang putra Dewi Candrawulan yang bernama Sayid Rahmatullah inilah yang kemudian dimintai bantuan oleh bibinya untuk mengajar budi pekerti di tanah Jawa. Karena setelah Patih Gajah Mada meninggal, Majapahit menjadi goncang dari segala sendi. Raden Sayid Rahmatullah inilah yang akhirnya dikenal dengan sebutan Sunan Ampel.

⁶⁶Capt. R.P. Suyono, *Dunia Mistik Orang Jawa – Roh, Ritual, Benda Magis*, (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm. 70

⁶⁷Sosok yang giat dan komitmen mengembangkan dan menginternalisasikan ajaran Islam di lingkungan istana adalah R. Rahmat yang masih menjadi kerabat istana. Lihat: M. Murtadha, *Islam Jawa – Keluar dari Kemelut Santri versus Abangan*, (Yogyakarta: Lappera Pustaka Utama, 2002), hlm.12. Salah satu bentuk islamisasi budaya yang berhasil disesuaikan oleh elite muslim di Kerajaan Mataram Islam adalah sistem pemerintahan, yaitu digunakannya ajaran Islam dalam pemerintahan kerajaan Islam di Indonesia. Terbukti dengan adanya Raja Mataram Islam awalnya bergelar Sunan (Susuhunan), artinya dijunjung. Raja akan diberi Gelar Sultan jika telah diangkat atas persetujuan khalifah yang memerintah di Timur Tengah. Terdapat gelar lain yaitu Panembahan, Maulana. Lihat: Damardjati Supadjar dalam Pengantar Mark R. Woodward, *Islam Jawa – Kesalehan Normatif versus Kabatinan*, 1999, hlm. xxix.

lebih tertarik ajaran Islam karena dianggap lebih dinamis dari pada ajaran Syiwa dan Budha yang dipercayai para raja. Masyarakat yang ada di daerah-daerah pedesaan yang jauh dari lingkaran kerajaan dan pengaruh Budhisme dan Hinduisme, mereka dengan mudah menerima Islam.⁶⁸

Sejarah mencatat bahwa da'wah yang dilakukan tiga bersaudara, kemenakan Raja Brawijaya bernama Raden Rahmat, Raden Santri Ali dan Raden Aburerah. Dari ketiga bersaudara tersebut yang berhasil secara gemilang mengembangkan Islam dan mengislamkan masyarakat Jawa adalah Raden Rahmat. Sosok yang memang giat dan komitmen mengembangkan dan menginternalisasikan ajaran Islam di lingkungan istana.

Di kemudian hari oleh penguasa Majapahit, Raden Rahmat ditempatkan di daerah Ngampel Surabaya, yang kemudian dikenal dengan Sunan Ampel. Di tempat ini beliau mengembangkan ajaran Islam bersama istrinya sampai dikaruniai dua orang putra yang kemudian hari dikenal sebagai Sunan Bonang. Sedangkan putra lain dari Sunan Ampel adalah Sunan Drajat yang bertempat tinggal di Sedayu Gresik. Dari garis keturunan Sunan Bonang, antara lain melahirkan salah satu keturunan perempuan, bernama Nyai Gede Maloka ibu mertua Raden Patah, Sultan Demak pertama.⁶⁹

⁶⁸Simuh, *Islam dan Pergumulan Budaya*, (Jakarta: Teraju, 2003), hlm. 66.

⁶⁹Cipt. R.P. Suyono, *Dunia Mistik Orang Jawa – Roh, Ritual, Benda Magis*, (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm. 71.

Sunan Ampel bersama dua orang putranya (Sunan Bonang dan Sunan Drajat) ditambah enam penyebar Islam lainnya (Maulana Malik Ibrahim, Sunan Giri, Sunan Kalijaga, Sunan Kudus, Sunan Muria, dan Sunan Gunung Jati) adalah para wali yang dikenal dengan Wali Songo,⁷⁰ memiliki peran utama dalam penyebaran Islam di Pulau Jawa.

Pendekatan damai dan kultural digunakan sesuai dengan kapasitas keberagaman dan karakter masyarakat, baik penghayatan teologi, ritual maupun norma-norma syari'atnya. Disamping para wali yang sudah dikenal, banyak wali yang

⁷⁰Walisongo memiliki andil besar dalam penyebaran islam di Tanah Jawa. Unsur-unsur dalam islam ditanamkan dalam budaya jawa semacam pertunjukan wayang kulit, dendangan lagu-lagu jawa, *ular-ular* (petuah filosofis), cerita-cerita kuno, hingga upacara dan tradisi yang dikembangkan, khususnya di Kerjaan Mataram (Yogya/Solo).

Dalam pertunjukan wayang kulit yang paling dikenal adalah cerita tentang *Serat Kalimasada* (lembaran yang berisi mantera/sesuatu yang sakral) yang cukup ampuh dalam melawan segala keangkaramurkaan di muka bumi. Dalam cerita itu dikisahkan bahwa si pembawa serat ini akan menjadi *sakti mandraguna*. Tidak ada yang tahu apa isi *serat* ini, namun di akhir cerita, rahasia dari *serat* inipun dibebaskan oleh *dhalang*. Isi *serat Kalimasada* berbunyi "Aku bersaksi tiada Tuhan Selain Allah dan Aku bersaksi Muhammad adalah utusan-Nya" ,isi ini tak lain adalah *kalimah shahadah*.

Dalam pertunjukan wayangpun sang wali selalu mengadakan pertunjukan di halaman masjid, yang di sekelilingnya di beri parit melingkar berair jernih. Guna parit ini untuk melatih para penonton wayang agar *wisuh* atau mencuci kaki mereka sebelum masuk masjid, simbolisasi dari *wudu* yang disampaikan secara baik.

Dalam perkembangan selanjutnya, sang wali juga menyebarkan lagu-lagu yang bernuansa simbolisasi yang kuat. Yang terkenal karangan dari Sunan Drajat adalah pencipta *gendhing pangkur*, Sunan Bonang menciptakan *gendhing dhurma*, Sunan Kalijaga adalah lagu *Ilir-Ilir*, Sunan Kudus adalah seorang pujangga yang pandai mengarang cerita-cerita pendek berisi ajaran Islam, di antaranya adalah *gendhing maskumambang* dan *gendhing mijil*. Memang tidak semua syair menyimbolkan suatu ajaran islam, mengingat diperlukannya suatu keindahan dalam mengarang suatu lagu. Lihat: Wiji Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa – Telaah atas Metode Da'wah Walisongo*, (Jakarta: Mizan, 1999), hlm. 65

tidak tercatat dalam sejarah beserta para Kyai, ustadz dan tokoh masyarakat yang tidak kecil peran dan aktifitasnya dalam islamisasi tradisi dan budaya masyarakat Jawa. Atas dasar ini banyak simbol keagamaan yang diwariskan para penyebar Islam, misalnya *langgar* menggantikan *muşalla*, istilah *sembahyang* menggantikan *şolat*, *poso* menggantikan *şauūm*, *suwargo* menggantikan *jannah* dan lain-lain yang membahasakan dan menyimbolkan agama sesuai dengan bahasa kosmisnya.

Usaha islamisasi tradisi dan budaya lainnya adalah mentradisikan dan membumikan ajaran Islam, seperti upacara *grebeg suro*, *sekaten* (*grebeg* Jogja dan *grebeg* Solo), *grebeg mulud*, *grebeg megengan* dan lain-lain telah dimulai sejak abad ke-14.⁷¹ Adapun yang lebih bersifat revolutif adalah mengganti dan mengubah tradisi Jawa menjadi tradisi Islam, seperti tradisi *semedi* diganti dengan şalat wajib, tradisi *sesaji* diganti dengan sedekah, tradisi *jagong* (*melèkan*) pada upacara kematian diganti dengan *tahlilan*, dan semacamnya. Demikian pula ritual yang menyertai dan mengiringi acara pernikahan yang tidak terlepas dari unsur mistis-magis,⁷² diisi dengan norma-norma Islam.

Totalitas da'wah yang dilakukan para wali dengan kecerdasan yang amat tinggi terhadap pembacaan situasi dan kondisi kultur masyarakat Jawa mampu menyentuh

⁷¹Ibid., hlm. 72

⁷²Ibid., hlm. 98-99

nurani dan emosi masyarakat. Terbukti keberagaman masyarakat larut ke dalam emosi dan nalar keagamaan para penyebarinya. Pola da'wah semacam ini dianggap cocok dibandingkan dengan pola perdagangan, karena secara *esoterik* ajaran tasawuf Islam bisa melebur (senyawa) dengan ajaran dan budaya masyarakat Jawa. Pendekatan tasawuf dinilai mampu membangun cara berpikir dan bersikap lintas dimensi, esoterik dan eksoterik, teologis dan hukum Islam yang dibahasakan melalui bahasa tasawuf.⁷³

Selain pendekatan tersebut, pendekatan seni baik seni wayang dengan ragam jenisnya, seni kentrung, rebana, sintren dan bahkan seni bela diri juga digunakan oleh para wali. Mereka berusaha membahasakan ritme seni sebagai upaya menciptakan pola komunikasi dengan Tuhan. Media seni merupakan media untuk menyadarkan akan ketergantungannya kepada Allāh, selain juga merupakan media komunikasi antar sesama untuk saling tolong-menolong.

Upaya islamisasi tradisi dan budaya Jawa di wilayah Pesisir Utara Pulau Jawa tersebut sampai sekarang masih terus berlangsung. Bagi masyarakat yang masuk dalam kategori Islam modernis, keberagaman mereka bersifat mengubah keberagaman masyarakat,⁷⁴ sedangkan keberagaman Islam tradisional, cenderung menyesuaikan

⁷³Mistik dan praktek magis-mistis merupakan arus bawah yang amat kuat di Jawa. Sebab Islam yang datang di Jawa adalah Islam sufi yang mudah diterima dan diserap ke dalam tradisi dan budaya Jawa. Lihat: Agus Sunyoto, *Sunan Ampel Raja Surabaya – Membaca Kembali Dinamika Perjuangan Da'wah Islam di Jawa Abad XIV-XV*, (Surabaya: Diantama, 2004), hlm. 120-121.

⁷⁴Hasil wawancara dengan Alqaf Hudaya (tokoh masyarakat), 18 Januari 2012

diri dengan keberagaman lingkungan mereka.⁷⁵ Sementara bagi kalangan Islam kejawen, mereka bersikap etis, saling menghargai antar pemeluk agama sebagai karakteristik kelompok ini.⁷⁶

Ketiga golongan (penganut Islam modernis, penganut Islam tradisional dan penganut Islam kejawen), masing-masing memiliki nilai primer (*primary value*) dan tampilan keberagaman yang berbeda. Meskipun demikian di antara ketiga golongan ini memiliki semangat yang sama sebagai warga yang beragama Islam dan membentuk masyarakat yang harmonis di wilayah Pesisir Utara Pulau Jawa. Hal tersebut tercermin ketika mengadakan upacara-upaca keagamaan yang dilaksanakan di sekitar makam para wali dan di sekitar masjid.⁷⁷ Perbedaannya terletak pada aktualisasi keberagaman dan peringkat pranata sosial yang diupayakan dalam menanggulangi maraknya prostitusi dan eksploitasi seks komersial tersebut.

⁷⁵Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren – Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, (Jakarta: LP3ES, Cet. Ke-4, 1985), hlm. 8-9

⁷⁶ Wawancara dengan Quatly Abdulqadir (anggota Pansus Perda No. 3 tahun 2006 DPRD Kota Surakarta), tgl. 18 Januari 2012

⁷⁷Dalam perspektif sosiologi pengetahuan, berarti terdapat kesepakatan masyarakat adanya suatu norma yang dipelihara sebagai suatu aturan untuk diikuti bersama dalam kehidupan bermasyarakat. Lihat: Peter L. Berger, *Langit Suci – Agama Sebagai Realitas Sosial*, 1994, hlm. 10.

B. Konstruksi Keberagaman Masyarakat Jawa

Pokok masalah penelitian ini adalah konstruksi keberagaman masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa dalam perspektif konstruksi sosial Peter L. Berger. Konstruksinya bertolak dari paradigma definisi sosial yang menempatkan manusia sebagai makhluk aktif dan kreatif dalam membangun dunia sosialnya. Salah satu bentuk dunia sosial yang mereka bangun bersama-sama (eksternalisasi) berupa tatanan sosial yang disepakati dan dilembagakan sebagai panduan bersama dalam bermasyarakat (obyektivasi).

Pelembagaan tatanan sosial berarti suatu upaya untuk mendapatkan legitimasi sosiologis melalui pendefinisian dan pembenaran atas dunia sosial yang mereka bangun menjadi kenyataan obyektif yang disepakati. Obyektivasi adalah suatu proses pelembagaan dari kenyataan subyektif - pengetahuan dan bentuk-bentuk interelasi dalam masyarakat yang bersifat subyektif - menjadi kenyataan obyektif. Hal ini berarti bahwa seluruh sumber pengetahuan dan sistem makna yang melekat pada lembaga itu, diterimanya sebagai suatu konsensus. Terwujudnya suatu konsensus mengantar kepada tingkat generalitas yang paling tinggi yaitu terbentuknya dunia arti simbolik universal pada lembaga itu.⁷⁸

⁷⁸Frnas M. Parera, "Menyingkap Misteri Manusia Sebagai Homo Faber" Pengantar Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan – Sejarah tentang Sosiologi Pengetahuan*, (Jakarta: LP3ES, 1990), hlm. xxiii.

Simbol-simbol universal yang telah mendapatkan konsensus bermuatan pengetahuan dan kesadaran masyarakat, memiliki ragam sumber dan jenis norma, dari norma sosial, norma susila dan norma agama. Konsep beragama sebagai suatu universalitas keberagamaan yang mengejawantah dalam sosio-religio-kultural masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa menjadi salah satu aspek norma kehidupan yang terkonstruksi ke dalam tatanan sosial yang dilembagakan.⁷⁹

Teori konstruksi sosial perspektif sosiologi agama (sub-bidang sosiologi pengetahuan) menjadikan agama sebagai salah satu sumber penting yang mendasari pengetahuan dan bentuk-bentuk interaksi antar individu di masyarakat. Ajaran agama Islam yang bersifat ideal transenden menjadi salah satu sumber pengetahuan yang membentuk karakteristik suatu masyarakat. Proses perubahan ajaran ideal-transenden menjadi empiris-sosiologis ini dapat disebut sebagai kosmisasi ajaran agama atau empirisasi pesan-pesan transendental dari sumber agama menjadi produk pikir para *mufassir*, dari konsep beragama normatif menjadi kenyataan empiris yang terintegrasi dalam pengetahuan dan perilaku setiap individu masyarakat beragama.⁸⁰

⁷⁹Sebagaimana dinyatakan sendiri oleh para informan bahwa peraturan daerah ini lahir dari individu dan kelompok sosial religius. Mereka dengan semangat dan terus berusaha agar terwujud peraturan daerah yang mampu mengatasi eksploitasi seksual komersial.

⁸⁰Terdapat perbedaan paradigma *uṣūliyyūn* kalangan *mutakallimūn* dengan *uṣūliyyūn* kalangan fuqaha, kalangan *uṣūliyyūn mutakallimūn* memandang pesan Tuhan terkandung sepenuhnya “dalam teks”, sementara kalangan fuqaha memandang pesan Tuhan berdialog antara “ruh teks” dengan “realitas konteks”. Lihat: Jamali Sahrodi, *Metodologi Studi Islam – Menelusuri Jejak Historisitas Kajian Islam ala Sarjana Orientalis*, (Bandung: Pustaka Setia, Cet. Ke-1, 2008), hlm. 115.

Empirisasi atau kosmisasi merupakan suatu proses mengubah idea ajaran agama menjadi fakta dalam keberagamaan pemeluk, berupa rangkaian kegiatan pemeluk dalam kehidupan kongkrit di tengah masyarakat. Muatan sumber agama sebagai universalitas norma beragama mengisi pada setiap kegiatan perorangan atau kelompok, di bidang sosial, ekonomi, politik, hukum, seni, ilmu, budaya atau bidang kehidupan manusia yang lain. Ketika pesan nilai dalam ajaran Islam telah dipahami dan dilaksanakan oleh masyarakat melalui para pemikirnya, maka produk pemahaman, kesadaran, keyakinan dan sikap pemeluk telah bergeser menjadi norma keberagamaan dan telah menjadi kenyataan sosial (*social fact*). Norma keberagamaan sebagai *social fact* semacam ini yang menjadi sumber dan motifasi perilaku masyarakat, membentuk pola beragama individu dan/atau sosial masyarakat disebut sebagai produk keberagamaan yang bersumber dari pengetahuan ajaran agama atau keberagamaan masyarakat yang bermuara dari pengetahuan para pemikir agama (*social agencies*).⁸¹

Pola dan karakteristik keberagamaan masyarakat Pesisir Pantai Utara Jawa dibentuk dari pengetahuan keberagamaan Islam para wali yang dikenal dengan Wali Songo. Para wali inilah sebagai pemikir agama (*social agencies*), mereka menafsirkan,

⁸¹Secara filosofis, terdapat perbedaan mendasar – mengkategorikan norma agama sebagai norma kesusilaan. Para filosof Jerman abad pencerahan, bercita-cita untuk mengubah norma kesusilaan yang berdasarkan wahyu menjadi norma kesusilaan yang berdasarkan kebaikan dan kebenaran umum. Lihat: Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, (Yogyakarta, Kanisius, 1985), hlm. 63.

memahami, mensikapi dan melaksanakan produk pikirnya dan menjadi norma yang menjadi *basic ideas* tatanan sosial masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa. Wujud empiris keberagamaan yang terbentuk dari proses tersebut bisa sangat beragam berjaln berkelindan antara norma ajaran Islam dengan norma yang hidup di tengah masyarakat mengantar wujud harmoni kehidupan bersama dalam bermasyarakat. Dalam perspektif konstruksi sosial, terdapat proses dialektika dan refleksi dari realitas subyektif yang tidak berdiri sendiri terhadap realitas obyektif yang disebut masyarakat. Realitas subyektif para pemikir tersebut bersumber dari pengetahuan agama Islam dari hasil pemahaman mereka terhadap ajaran Islam yang menempati ruang waktu masyarakat pesisir Utara Pulau Jawa. Maka terbentuklah kehidupan bermasyarakat yang bermuatan ragam norma yang hidup ditengah masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa.

Salah satu teori sosial yang bisa mendeskripsikan secara seimbang, hubungan antara pengetahuan manusia dalam konteks sosial adalah teori sosiologi agama (sub-bidang sosiologi pengetahuan) perspektif Peter L. Berger (1929-2012 M) dan Thomas Luckmann (1927-2008 M). Teori ini berpandangan bahwa manusia tidak bisa dipisahkan dengan dunia yang ditempatinya dan karenanya memiliki hubungan dialektis antara manusia dengan masyarakat sebagai tempat pencurahan diri dan untuk menjadi dirinya, sekaligus menjadi aktor bagi dunianya - dunia manusia atau dunia kebudayaan

- yang disebut dengan masyarakat dan sebaliknya, manusia menjadi dirinya oleh dunia kehidupan di sekitarnya.

Dunia kehidupan atau masyarakat, karenanya menjadi suatu fenomena dialektik dalam pengertian bahwa masyarakat merupakan produk manusia yang akan selalu memberi umpan balik kepada produsernya. Sebagai produk manusia, masyarakat yang dianalogikan sebagai semesta kecil dan lengkap tersebut terbentuk dari aktivitas dan kesadaran manusia,⁸² dan kesadaran yang muatannya bersumber dari agama menjadi pembentuk purna.⁸³ Kemudian dunia kehidupan (*lebenswelt*) tersebut akan memberikan imbal-balik pada tindakan dan kesadaran manusia.

Dapat dikatakan bahwa realitas obyektif yang tampak dari semesta kecil dan lengkap yang disebut masyarakat itu merupakan refleksi dari realitas subyektif yang tidak berdiri sendiri. Menurut Peter L. Berger, refleksi karakteristik realitas masyarakat dari interaksi aktivitas dan pengetahuan individu sebagai anggota masyarakat seperti itu hanya bisa dipahami dengan pendekatan fenomenologi,⁸⁴ khususnya fenomenologi

⁸²Peter L. Berger, *Langit Suci – Agama sebagai Realitas Sosial*, alih bahasa oleh Hartono, (Jakarta: LP3ES, 1994), hlm.3

⁸³Agama dalam konteks di atas tidak lagi dalam wujud teks atau ajaran yang harus didekati dengan teologis-normatif, tetapi dimensi teologis-normatif beragama yang sudah menjejawaantah dalam kehidupan empiris (*religiosity*) yang harus didekati dengan historis-kritis. Lihat: M. Amin Abdullah, *Studi Agama..*, 1996, hlm. 4.

⁸⁴Kata fenomenologi berasal dari kata Yunani “fenomenon”, yaitu sesuatu yang tampak, yang terlihat karena bercahaya – dalam bahasa Indonesia disebut gejala. Fenomenologi adalah suatu aliran yang membicarakan fenomena, atau segala sesuatu yang menampakkan diri. Istilah fenomenologi dalam konteks pembahasan sosiologi pengetahuan ini, digunakan dalam arti khusus, yaitu sebagai metode

gagasan Max Scheler (1874-1928)⁸⁵ dan Alfred Schutz (1899-1959 M).⁸⁶ Dengan fenomenologi, kajian sosiologi dimulai dari kenyataan kehidupan sehari-hari sebagai realitas utama (*par excellence*) gejala bermasyarakat. Prosesnya dengan mendefinisikan kembali pengertian ‘kenyataan’ dan ‘pengetahuan’ dalam konteks sosial atau pengetahuan tentang kenyataan sosial, sehingga memungkinkan memahami bagaimana kehidupan masyarakat (pengalaman bermasyarakat) itu terbentuk, berproses dan dihayati oleh seluruh anggotanya.

berpikir untuk mengetahui hakekat realitas obyektif dalam dunia sosial. Untuk mencapai hakekat sesuatu menggunakan metode penyaringan (*reduction*), yaitu reduksi fenomenologis, reduksi eiditis dan reduksi transendental. Lihat: Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, (Yogyakarta, Kanisius, 1985), hlm. 140-144. Khozin Afandi (Ketua Tim Penyusun), *Hermeneutika dan Fenomenologi – Dari Teori ke Praktik*, (Surabaya, Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 2007), hlm. 6-11.

⁸⁵Perspektif Scheler tentang nilai adalah sebagai sesuatu yang dituju oleh perasaan, yang mewujudkan *a priori* emosi. Nilai bukan idea atau cita, melainkan sesuatu yang konkrit yang hanya dapat dialami dengan jiwa yang bergetar, dengan emosi. Akal tidak dapat melihat nilai, sebab nilai tampil jikalau ada rasa yang diarahkan kepada sesuatu. Dari sini jelas bahwa pendapat tentang nilai berbeda dengan pendapat Kant. Menurut Kant nilai adalah suatu *a priori* formal, sementara Scheler nilai adalah *a priori* material dan mutlak, tidak dapat berubah, berada demi dirinya sendiri, yang berubah pengenalan dan nisbah kita terhadap nilai. Lihat: Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, 1985, hlm. 145.

⁸⁶Sumbangan fenomenologi kehidupan bermasyarakat Alfred Schutz, bertolak dari pandangan Weber bahwa tindakan manusia saling berhubungan (*social relationship*) bila manusia lain memberikan arti terhadap tindakannya itu, dan memahami pula tindakannya itu sebagai sesuatu yang penuh arti. Secara khusus Schutz memperhatikan bentuk hubungan tindakan individu dengan individu lain yang ia sebut sebagai antar-subyektivitas. Konsep antar subyektivitas ini mengacu kepada suatu kenyataan bahwa kelompok-kelompok sosial saling menginterpretasikan tindakannya masing-masing dan pengalaman mereka juga diperoleh melalui cara yang sama seperti yang dialami dalam interaksi secara individu (dalam kesadaran individu seseorang juga terdapat kesadaran yang sama pada individu orang lain). Faktor saling memahami satu sama lain baik antar individu maupun antar kelompok ini diperlukan untuk terciptanya kerja sama hampir semua organisasi sosial. Lihat: Irving M. Zeitlin, *Memahami Kembali Sosiologi – Kritik terhadap Teori sosiologi Kontemporer*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1998), hlm. 259-266.

Berger memanfaatkan metodologi *interpretive understanding* atau *verstehen* sebagai pisau analisis gejala sosial yang bersifat intersubyektif dan menempatkan unsur subyektif (tradisi Weberian) seimbang dengan unsur obyektif (tradisi Durkheimian). Perhatian selanjutnya dipusatkan pada proses terbentuknya fakta sosial atau gejala sosial yang melibatkan individu-individu di dalamnya sehingga bisa diamati dan ditafsirkan seluk-beluk kenyataan sosial yang paling penting dan norma-norma yang mengontrol tindakan manusia (*to control social action*) untuk menciptakan struktur sosial yang stabil.

Kemampuan mengamati dan menafsirkan (*verstehen*) secara obyektif kejadian yang dialami dalam masyarakat menjadi tujuan utama teori sosiologi pengetahuan itu. Obyektivitas dibangun dari hasil penafsiran yang dikonfrontasikan dengan masyarakat yang diteliti karena masyarakat itu sendiri yang memiliki pengetahuan tentang kehidupannya. Tuntutan obyektivitas teori sosiologi menjadi penting karena interpretasi sosiologis yang memiliki kadar ilmiah, rasional dan sistematis dibangun di atas observasi kritis atas bangunan pengetahuan dan interpretasi masyarakat yang diteliti.

Untuk memahami bangunan pengetahuan sebagai kenyataan sosial masyarakat bersifat kompleks, selektif dan aspektual,⁸⁷ harus mengacu pada struktur dunia akal

⁸⁷Kompleksitas pengetahuan sebagai kenyataan sosial karena berhubungan dengan berbagai unsur pembentuk (produksi) pengetahuan sosial, mulai dari yang indrawi, intelektual, perseptif, refleksif, diskursif, intuitif, induktif, deduktif, kontemplatif, spekulatif sampai pada unsur yang bersifat praktis.

sehat (*common-sense world*). Kenyataan sosial itu didekati dari berbagai pendekatan, seperti pendekatan mitologis dan teologis yang irasional, pendekatan filosofis yang bercorak moralistik, pendekatan praktis yang bersifat fungsional yang kesemuanya itu membangun struktur dunia akal sehat.

Mengingat kompleksitas pengetahuan masyarakat maka sosiologi pengetahuan harus mencermati pengetahuan dalam struktur kesadaran individu dan membedakan antara pengetahuan dengan kesadaran.⁸⁸ Pengetahuan adalah kegiatan yang menjadikan suatu kenyataan menjadi kurang lebih diungkapkan sedangkan kesadaran menjadikan seseorang lebih mengenal diri sendiri yang sedang berhadapan dengan kenyataan tertentu.⁸⁹

Peter L. Berger fokus pada analisis dunia kehidupan dengan teori konstruksi sosial untuk memahami masyarakat, dengan langkah: Pertama, mendefinisikan tentang kenyataan dan pengetahuan. Kenyataan sosial adalah sesuatu yang tersirat di dalam

Lihat: Frnas M. Parera, "Menyingkap Misteri Manusia Sebagai Homo Faber" Pengantar Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan – Sejarah tentang Sosiologi Pengetahuan*, hlm. xviii.

⁸⁸ Hubungan aspek dalam pengetahuan masyarakat tersebut tidak selalu linier dan terdiri dari berbagai faktor yang berjaln-berkelindan bahkan amat sulit memisahkan antara satu aspek dengan aspek lainnya. Lihat: M. Amin Abdullah, *Studi Agama – Normativitas atau Historisitas*, 1996, hlm. 9-11. Lihat pula: M. Amin Abdullah dalam Pengantar Metodologi Studi Agama, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 1-11.

⁸⁹ Karenanya dalam paradigma definisi sosial Weber merumuskan sosiologi sebagai ilmu yang berusaha menafsirkan dan memahami tindakan sosial serta antar hubungan sosial sampai kepada penjelasan hubungan antar aspek tersebut. Dalam definisi ini terdapat dua konsep dasar: Pertama, konsep tindakan sosial, dan kedua, konsep tentang penafsiran dan pemahaman sebagai metode untuk menjelaskan yang pertama (tindakan sosial). Lihat: George Ritzer, *sosiologi Ilmu Pengetahuan*, hlm. 44.

pergaulan sosial yang diungkapkan secara sosial melalui komunikasi bahasa bekerjasama lewat bentuk-bentuk organisasi sosial dan sebagainya. Kenyataan sosial ini ditemukan di dalam pengalaman intersubjektif. Sedangkan pengetahuan mengenai kenyataan sosial berkaitan dengan penghayatan kehidupan bermasyarakat dengan segala aspeknya meliputi kognitif, psikomotoris dan intuitif.

Kedua, untuk meneliti sesuatu yang bersifat intersubjektif tersebut Berger menggunakan panduan cara pikir Durkheim mengenai obyektivitas, dan cara pikir Weber mengenai subyektivitas. Durkheim berpendapat keterpilahan antara entitas subyektivitas dan obyektivitas pengetahuan manusia dengan menempatkan obyektivitas di atas subyektivitas, sedangkan Weber menempatkan subyektivitas di atas obyektivitas. Dengan kata lain masyarakat di atas individu (perspektif paradigma fakta sosial) dan individu di atas masyarakat (perspektif paradigma definisi sosial). Berger melihat keduanya sebagai suatu entitas yang tidak bisa dipisahkan, karena kehidupan manusia dan masyarakatnya terdapat unsur subyektivitas dan obyektivitas.⁹⁰

Berger merumuskan konsep untuk menghubungkan antara yang subyektif dengan yang obyektif melalui konsep dialektika secara simultan yang dikenal dengan eksternalisasi, obyektivisasi dan internalisasi. Eksternalisasi adalah penjelmaan dunia

⁹⁰Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan – Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, (LP3ES), hlm. 28-65. Bandingkan: Roland Robertson (ed), *Agama – Dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*, 1995, hlm. 69-70.

subyektif individu dan kelompok sosial atas dunia sosio-kultural manusia, obyektivasi merupakan institusionalisasi interaksi sosial dalam dunia intersubyektif yang dilembagakan, sementara internalisasi berarti individu mengidentifikasi diri di tengah lembaga-lembaga sosial atau organisasi sosial di mana individu tersebut menjadi anggotanya.⁹¹

Dialektika ketiga momen ini berjalan secara simultan,⁹² artinya ada proses menarik keluar (eksternalisasi) sehingga seakan-akan realitas sosial itu berada di luar (yang obyektif) dan kemudian ada proses penarikan kembali ke dalam (internalisasi) sehingga realitas sosial yang obyektif berada di luar tersebut seakan-akan juga merupakan sesuatu yang berada di dalam diri.

Proses konstruksi sosial dengan tiga momen secara simultan masyarakat Jawa atas dunia sosio-kultural yang sedang dialami merupakan proses eksternalisasi. Bentuk-bentuk komunikasi, sikap dan kegiatan sosial di tengah masyarakat merupakan wujud eksternalisasi menjadi suatu tatanan sosial yang dilembagakan (obyektivasi). Seperti bentuk-bentuk ritual masyarakat di sekitar makam para wali yang membentang di wilayah Pulau Jawa merupakan produk eksternalisasi pengetahuan masyarakat yang kemudian dilembagakan menjadi tatanan sosial yang disepakati yang dimaksudkan

⁹¹Frans M. Parera, Pengantar dalam Peter L. Berger dan Thomas Luckman, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, hlm. ixx-xx.

⁹²Nur Syam, *Islam Pesisir*, (Yogyakarta: LKiS, Cet. Ke-1, 2005), hlm. 37-38.

untuk memenuhi dan mengembangkan unsur pengetahuan spiritual masyarakat dari para pemikir agama Islam (wali sembilan).

Keberadaan ritual di sekitar makam para wali sebagai tatanan sosial obyektif yang diakui bersama berarti telah mendapatkan legitimasi sosiologis dan religius dalam konteks sosio-religio-kultural masyarakat Jawa. Keberadaan ritual di sekitar makam para wali ini berlangsung secara alami, artinya internalisasi terjadi bersamaan sosialisasi melalui simbol-simbol bahasa yang telah akrab dengan budaya lokal, diakui adanya oleh setiap individu dari masyarakat Jawa.

Terbentuk dan berlakunya ritual-ritual disekitar makam para wali di wilayah Pulau Jawa ini telah mendapatkan legitimasi sosiologis dan religius, oleh pengetahuan yang terbentuk secara dialektis antara pengetahuan masyarakat yang telah memiliki pengetahuan tradisional dengan para penyebar agama Islam. Kompleksnya masalah yang telah menjadi budaya masyarakat dengan pengetahuan Islam yang datang kemudian maka terjadilah dialektika dan terbentuklah tatanan sosial baru yang dilembagakan secara obyektif. Tatanan baru tersebut memerlukan legitimasi sekunder (legitimasi tambahan) sebagai upaya mendapatkan legitimasi yuridis sebagai upaya mengisi pengetahuan intersubektivitas masyarakat atas tatanan sosial yang telah dilembagakan secara obyektif itu. Oleh karena itu seringkali persoalan ritual di sekitar

makam para wali ini bergeser menjadi diskursus persoalan agama khususnya persoalan hukum yang menjadi polemik di tengah masyarakat.

BAB IV

LAPORAN PENELITIAN

A. Letak Geografis Masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa

Secara geografis, Nusantara merupakan benua arkipelagis yang diperhitungkan. Laut yang menjadi wilayah Republik Indonesia (RI) terbentang sepanjang 81.00 km dan luasnya 3,9 km². di dalamnya terdapat pulau-pulau yang berjumlah mencapai ±17.508 pulau, sekitar 6.000 di antaranya tidak berpenghuni tetap.¹

Posisi geografis Nusantara terletak di antara Benua Asia dan Australia serta Samudra Pasifik dan Samudra Hindia, pada posisi silang yang sangat strategis dan kaya sumber daya alam, hayati maupun nonhayati, yang merupakan kekayaan yang luar biasa bagi Nusantara.² Dengan letak geografis sedemikian itu menjadikan Nusantara beriklim tropik basah yang dipengaruhi oleh angin muson barat dan muson timur.

Dari bulan November hingga Mei, angin bertiup dari arah Utara Barat Laut membawa banyak uap air dan hujan di kawasan Nusantara. Dari Juni hingga Oktober angin bertiup dari Selatan Tenggara kering, membawa sedikit uap air. Suhu udara di dataran rendah Nusantara berkisar antara 23°C sampai 28°C sepanjang tahun.

Kepulauan Nusantara terdiri dari 5 pulau besar, di antaranya, Jawa, Sumatera, Kalimantan, Sulawesi, dan Irian Jaya. Pulau Jawa memiliki penduduk terpadat, lebih

¹Anshoriy, *Kearifan Lokal di Tengah Kehidupan Modernisasi*, 2008: 1

²Menteri Perhubungan Republik Indonesia, dalam *Harian Kompas*, 27 Mei 2017.

dari setengah (65%) populasi Nusantara. Berdasarkan letak koordinat, Pulau Jawa terletak di 7°30'10" LS, 111°15'47" BT, serta memiliki luas 126.700 km² dan ketinggian tertinggi yaitu 3.676 m. Adapun provinsi yang ada di Pulau Jawa meliputi Banten, DKI Jakarta, Jawa Barat, Jawa Tengah, Jawa Timur, dan DI Yogyakarta.³

Suhu rata-rata Pulau Jawa adalah antara 22°C sampai 29°C, dengan kelembaban rata-rata 75%. Musim hujan berawal pada bulan Oktober dan berakhir pada bulan April. Curah hujan tertinggi umumnya terjadi pada bulan Januari dan Februari. Jawa Barat bercurah hujan lebih tinggi daripada Jawa Timur, dan daerah pegunungannya menerima curah hujan lebih tinggi lagi. Curah hujan di Dataran Tinggi Parahyangan di Jawa Barat mencapai lebih dari 4.000 mm per tahun, sedangkan di pantai utara Jawa Timur hanya 900 mm per tahun.⁴

Salah satu wilayah yang penting dalam sejarah maritim di Nusantara yakni wilayah pesisir. Wilayah pesisir tentunya memiliki ketinggian dari permukaan laut ialah 0,5 m di wilayah utara dan 5 m di wilayah selatan. Pesisir merupakan daerah pertemuan antara darat dan laut, ke arah darat meliputi bagian daratan, baik kering maupun terendam air, yang masih dipengaruhi sifat-sifat laut seperti pasang surut, angin laut, dan perembesan air asin. Sedangkan ke arah laut meliputi bagian laut yang masih dipengaruhi oleh proses-proses alami yang terjadi di darat seperti sedimentasi dan aliran

³Udjipto Abimanyu, *Babad Tanah Jawi: Terlengkap dan Terasli*, 2013: 18.

⁴*Ibid*, hlm. 14-20

air tawar, maupun yang disebabkan oleh kegiatan manusia di darat seperti penggundulan hutan dan pencemaran.⁵

Sumber daya wilayah pesisir merupakan suatu sumber daya alam yang kaya dan beragam, baik sumber daya yang dapat diperbaharui maupun sumber daya yang tidak dapat diperbaharui. Selain itu wilayah ini juga memiliki aksesibilitas yang sangat baik untuk berbagai kegiatan ekonomi seperti transportasi, pelabuhan, industri, pemukiman, dan pariwisata.

Kondisi wilayah mempengaruhi kondisi masyarakat setempat, begitu pula dengan masyarakat pesisir. Masyarakat pesisir merupakan kelompok orang yang tinggal di daerah pesisir dan memanfaatkan sumber daya laut dan pesisir sebagai mata pencaharian perekonomiannya.

Keragaman budaya dicerminkan dari akulturasi dalam segi struktur bangunan, kegiatan masyarakat, serta beberapa kebiasaan atau adat masyarakat. Salah satu yang menjadi bahasan penelitian di Pesisir Utara Jawa mengenai keragaman budaya dilihat dari struktur bangunan. Akulturasi kebudayaan yang paling kental adalah berkembangnya situs kebudayaan Cina. Menurut sejarah, Jawa merupakan jalur strategis perdagangan Internasional maupun lokal. Kota-kota di pesisir Utara Jawa, seperti Tuban, Lasem, Rembang, Jepara, Demak, Semarang, Banten, Jakarta merupakan kota yang menjadi tempat singgah para pedagang Cina. Tidak aneh rasanya apabila

⁵Nur Syam, *Islam Pesisir*, 2005: 85).

banyak situs bangunan yang bercirikan arsitektur Cina. Bangunan bercorak Cina bercirikan pada penekanan pada bentuk atap yang khas, penempatan beberapa ornamen-ornamen bangunan yang khas, serta tampak dari penggunaan warna yang khas. Warna dalam kebudayaan Cina melambangkan beberapa hal dalam kehidupan. Penggunaan warna merah melambangkan kebahagiaan (berunsur *Yang*), biru/hijau melambangkan pertumbuhan dan perkembangan (berunsur *Yang*), putih melambangkan kesucian dan kesempurnaan (berunsur *Yin*), kuning melambangkan keseimbangan (berunsur *Yin-Yang*), dan hitam melambangkan kemunduran/ kehancuran/kematian (berunsur *Yin*) (Suliyati: 2009).

Berbicara mengenai kebudayaan, kondisi sosial masyarakat dapat mempengaruhi terjadinya akulturasi kebudayaan. Masyarakat pesisir cenderung memiliki sifat terbuka, sehingga budaya asing akan lebih mudah diterima dan berbaur dengan budaya masyarakat lokal. Bercampurnya kebudayaan asing dengan pendatang akan dapat memunculkan beragam kebudayaan baru di dalam masyarakat dan ragam pekerjaan.

Selain sisi akulturasi kebudayaan masyarakat pendatang dan penduduk lokal ditemukan adanya adaptasi penduduk pesisir terhadap alamnya. Beberapa bangunan di kawasan pesisir memiliki beberapa ciri khas yang unik diantaranya terdapat bangunan non permanen dengan tembok dari bilik atau papan dengan atap tidak terlalu tinggi. Rumah terkesan menjadi luas, meskipun di dalamnya terdapat sekat-sekat ruangan. Rumah kayu di kawasan pesisir merupakan salah satu bentuk adaptasi penduduk terhadap lingkungannya. Bangunan kayu dinilai lebih tahan terhadap air garam

dibandingkan dengan semen dan batu bata. Semen cenderung mudah mengelupas apabila terkena air garam. Beberapa adaptasi lainnya yang dilakukan penduduk terhadap kondisi alamnya adalah dengan meninggikan bangunan, serta membuat penahan banjir dari pasir yang diletakkan di dalam karung atau batuan sebagai penahan air masuk ke dalam rumah.⁶

Bentuk bangunan rumah di kawasan Lasem yang dikenal sebagai kota santri, disamping menyesuaikan kondisi pantai, juga menyesuaikan ragam penduduk terutama etnis Cina. Hal demikian dapat ditelusuri di wilayah kota tua Lasem, Kabupaten Rembang. Puluhan bangunan kuno berarsitektur China - Hindia Belanda banyak berkebarat di Lasem. Maka tidak heran jika kota Kecamatan ini disebut sebagai Tiongkok kecil. Banyak rumah-rumah China bertuliskan huruf kanji China dan masih utuh meski dimakan zaman.

Tulisan kanji yang sama juga terdapat di pintu Pesantren Kauman di Karangturi, Lasem, yang berisi dua pesan yang dalam bahasa Indonesia artinya adalah semoga panjang umur setinggi Gunung Himalaya dan Semoga luwes rezekinya, sedalam Lautan Hindia. KH Zaim Ahmad Ma'shoem (Gus Zaim) Pembina Pondok Pesantren Kauman mengatakan tulisan kanji tersebut telah ada ketika menempati rumah tersebut dan memilih untuk tidak menghapusnya.⁷ Gus Zaim mengatakan hampir semua rumah milik keturunan Cina di Lasem terdapat tulisan kanji di bagian pintu atau gerbang, tetapi

⁶Pengamatan terlibat di wilayah Kabupaten Kendal, dan wilayah Juwana, Kabupaten Pati, Jawa Tengah, di wilayah Cirebon Jawa Barat selama bulan Oktober 2017.

⁷Berita pagi CNN Indonesia, Jum'at, 7 Desember 2018

sebagian besar telah dihapus atau ditutup dengan papan pada masa Orde Baru lalu. Pasca peristiwa September 1965, Orde Baru melarang semua hal yang berkaitan dengan negeri Cina, karena negara tersebut memiliki hubungan erat dengan Partai Komunis Indonesia PKI dan pemerintahan Sukarno.⁸

Gus Zaim di depan rumah bertuliskan huruf kanji



⁸*Ibid.*

Di depan pondok pesantren yang terletak ditengah permukiman keturunan Cina ini, juga tampak beberapa lampion, menurut pimpinan pondok pesantren Kauman - Karangturi, Lasem KH Zaim Achmad Ma`shoem ini merupakan bentuk penyesuaian pesantren dengan budaya kampung setempat. Bahkan disaat lebaran atau di bulan ramadan seperti sekarang ini banyak warga China yang sangat menghormati arti pentingnya bulan puasa.

Gema Al Quran dari pondok pesantrennya Gus Zaim bukan dianggap sebagai pengganggu warga China di Desa Karangturi yang mayoritas adalah kawasan Pecinan Lasem. Pada saat umat muslim melakukan tadarus di pondok pesantren maupun di masjid tidak jarang warga Tionghoa ini juga mengirim makanan kepada saudaranya umat muslim. Maka tidak berlebihan jika Gus Zaim menggandeng para kiai di Lasem dan sekitarnya termasuk di Kabupaten Rembang untuk menjadikan Lasem sebagai ikon toleransi umat beragama di Indonesia.

Ketika ada masyarakat yang membutuhkan bantuan tenaga para santri akan membantu, begitu sebaliknya, itu namanya persaudaraan, kata Gus Zaim, Bahkan jika ada yang meninggal saya dan para santri ikut takziah (melayat) dan mendoakan jenazah, tidak ada masalah. Gus Zaim mengatakan persaudaraan antar sesama Islam, dengan sesama manusia dan juga satu bangsa, merupakan inti dari ajaran Islam, yang wajib dijalankan secara alami, tanpa rekayasa.

Inilah Islam, inti dari ajaran *lakum dinukum waliyadin* - agamamu agamamu, agamaku agamaku, silakan laksanakan kegiatan agamamu sesuai dengan keyakinanmu

dan kami akan melaksanakan ritual agama kami dengan keyakinan kami, yang penting tidak saling mengganggu.

Menurut Gus Zaim biasanya pemikiran radikal ataupun intoleran justru muncul jika seseorang tidak memperkuat semangat keberagamaannya dengan ilmu. Yang radikal-radikal itu ilmunya dangkal, dia tidak paham artinya bagaimana beragama. Menurut beliau, toleransi antar etnis dan agama di Lasem sudah terjadi sejak dulu, dan generasi sekarang ini hanya meneruskan. Interaksi sosial yang harmonis antar etnis inilah yang menyebabkan Lasem tidak terkena imbas kerusuhan rasial yang terjadi di Solo Jawa Tengah pada 1980 dan 1998 lalu. Pernyataan Gus Zaim, diamini oleh Kristianto atau yang biasa disapa Pak Semar yang juga sebagai ketua RT Di Desa Karangturi, Lasem dan merupakan merupakan WNI keturunan Cina.⁹

Tidak ada perbedaan sama sekali, masyarakat rukun dan saling membantu, yang sedang punya *gawe* dibantu, mereka membantu kami, jelas Pak Kristianto. Menurut berbagai catatan, para pendatang dari negeri Cina tiba ke Lasem sebagai pedagang pada abad ke 15, ketika jaman penjajahan Belanda. Mereka berbaur dengan penduduk setempat yang beretnis Jawa dan bahkan melahirkan satu motif batik yang khas Lasem.

Keunikan lain di Pesisir Utara Jawa adalah mengenai keragaman mata pencaharian penduduk. Beberapa mata pencaharian penduduk yang dimaksud adalah sebagai petani, nelayan, serta pembuat kapal.¹⁰ Lahan pertanian di kawasan Pesisir Utara

⁹*Ibid.*

¹⁰Bisa disaksikan di sepanjang jalan Pantura wilayah Kecamatan Lasem, Kecamatan Sarang, Kabupaten Rembang Jawa Tengah, pembuatan kapal-kapal kecil yang telah berjalan bertahun-tahun (pen).

Jawa sebagian besar menggunakan sistem tadah hujan dan sumur bor sebagai pengairannya. Beberapa lahan pertanian tidak menggunakan sumur bor disebabkan karena adanya intrusi air laut, sehingga sumber utama pengairan menggunakan air hujan. Kawasan Pantai Utara juga dikenal sebagai kawasan penangkapan ikan, beradaptasi dengan kondisi laut yang tenang memudahkan penduduk dalam pengusahaan penangkapan ikan. Pantai Utara memiliki beberapa pelabuhan penangkapan ikan. Industri pembuatan kapal juga didapatkan di Kabupaten Rembang. Menurut salah satu pengrajin, kapal dipesan dari beberapa daerah di luar Pulau Jawa, seperti dari Kalimantan dan Sulawesi. Pengerjaan kapal tersebut diperkirakan memakan waktu selama enam bulan.

Keunikan dan karakteristik masyarakat pesisir utara yang lain adalah, *pertama* sebagian besar penduduknya bermatapencaharian di sektor pemanfaatan sumberdaya kelautan: nelayan, petani garam, petani tambak, pengrajin, pedagang. *Kedua*, Hubungan sosial antar kerabat dalam masyarakat pesisir masih cukup kuat. Perbedaan status sosial ekonomi tidak menjadi penghalang terciptanya hubungan sosial di antara mereka. *Ketiga*, Sumber daya laut adalah potensi utama yang menjadi kegiatan perekonomian desa. *Keempat*, Dilihat dari aspek pengetahuan alam (natural), masyarakat pesisir mendapatkan pengetahuan dari warisan nenek moyangnya misalnya mereka untuk melihat kalender dan penunjuk arah maka mereka menggunakan rasi bintang. Sementara, dilihat dari aspek kepercayaan, masyarakat pesisir masih menganggap bahwa laut memiliki kekuatan *magic* sehingga mereka masih sering melakukan adat pesta laut atau sedekah laut.

Pulau Jawa terdapat dua pesisir laut, yakni pesisir utara dan pesisir selatan. Daerah Pesisir Utara Jawa biasanya lebih panas, dengan rata-rata 34°C pada siang hari di musim kemarau. Sedangkan Daerah Pesisir Selatan Jawa umumnya lebih sejuk daripada Pesisir Utara. Pesisir utara Jawa umumnya dimanfaatkan untuk transportasi laut, pelestarian alam, budidaya laut, pariwisata dan pemukiman nelayan. Pesisir utara Jawa dibagi lagi ke dalam tiga bagian, yakni pesisir utara Jawa Barat, pesisir utara Jawa Tengah, dan pesisir utara Jawa Timur.

Pesisir pantai Utara Jawa Timur pada umumnya berdataran rendah yang ketinggiannya hampir sama dengan permukaan laut. Wilayah yang termasuk zona pesisir utara Jawa Timur adalah Kabupaten–Kabupaten Tuban, Lamongan, Gresik, Surabaya, Sidoarjo, Pasuruan, Probolinggo dan Situbondo. Pesisir pantai utara Jawa dikenal sebagai daerah cekungan yang mengalami penurunan pada zaman Oligo-Miosen. Pada bagian utara Jawa Timur terdapat dua cekungan yang mempunyai tatanan stratigrafi yang berbeda yaitu Cekungan Kendeng dan Cekungan Rembang.

Cekungan Kendeng terletak di sebelah selatan dan digolongkan ke dalam jenis cekungan “*back arc fold thrust belt*”, sedangkan Cekungan Rembang merupakan cekungan paparan. Cekungan Kendeng pada umumnya mengandung kadar batuan vulkanik yang tinggi dengan sedikit sisipansisipan batu karbonat dan bersifat “*flysch*”. Sedimen-sedimen pada Cekungan Rembang memperlihatkan kadar pasirnya yang tinggi disamping adanya peningkatan batuan karbonat serta menghilangnya endapan vulkanik.

Di beberapa daerah di pesisir utara Jawa Timur terutama yang berdekatan dengan muara-muara sungai dan di daerah di sekitar teluk dan tanjung terjadi proses

akresi yang ditandai dengan majunya garis pantai. Daerah-daerah tersebut berkembang menjadi daerah pemukiman, pertanian, pertambakan dan pelabuhan. Daerah pertanian menempati satuan daerah aluvium yang subur.

Pantai-pantai tersebut umumnya berupa tanggul alam dan buatan, hutan, bakau, tanaman keras dan pematang pantai yang dapat melindungi kawasan pantai terhadap proses abrasi. Di wilayah pesisir biasanya memiliki pelabuhan. Fungsi pelabuhan tidak hanya sebagai tempat berlabuh, melainkan tempat berkumpul untuk berdagang.

Pada masa awal kedatangan Islam, terdapat pelabuhan yang cukup berperan dalam perdagangan serta perkembangan agama Islam di Pulau Jawa, salah satunya yaitu Pelabuhan Tuban. Tuban dilihat dari peta Indonesia, letak geografisnya terletak pada $111^{\circ}30'$ - $112^{\circ}35'$ BT $6^{\circ}40'$ - $7^{\circ}18'$ LS. Tuban sebagai kota pelabuhan, memiliki karakteristik yang terbentuk dari kontak dengan dunia luar terkait perannya sebagai jalur lalu lintas perdagangan dunia.

Struktur sosial masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa berbeda dengan struktur masyarakat Jawa pedalaman dan masyarakat Pesisir Selatan Pulau Jawa. Masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa lebih egaliter dan hampir tidak memiliki struktur sosial yang membedakan status antar mereka. Kedudukan individu di tengah masyarakat lebih ditentukan fungsi individu tersebut dalam kehidupan bermasyarakat bukan oleh keturunan darah atau genealogi sosial masyarakat. Tidak demikian dengan struktur masyarakat Jawa pedalaman dan masyarakat Pesisir Selatan Pulau Jawa yang masih menjunjung tinggi status sosial dari garis keturunan darah (keturunan keraton atau sering disebut keturunan darah biru). Sekalipun fenomena ini mulai memudar, tetapi

sebagian masyarakat yang masuk generasi tua, masih cukup mengapresiasi status sosial tersebut.

Sebagai gambaran untuk membedakan antara masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa dengan masyarakat pedalaman dan masyarakat Pesisir Selatan Pulau Jawa tampak jelas pada setiap adanya ritual adat atau ritual ibadah di masjid dan atau di makam para leluhur. Tempat duduk bagi warga berstatus darah biru selalu dibedakan dan berada di bagian depan sebagai bagian dari kehormatan, berbeda dengan masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa yang tidak selalu menempatkan posisi status sosial dalam suatu ritual atau upacara adat.¹¹

Akulturası kebudayaan Jawa dengan ajaran Islam bermuara dari masjid dan makam para leluhur masyarakat, dimana ritual dan acara keagamaan bermuara dan dilaksanakan pada dua episentrum kebudayaan tersebut. Seperti upacara pemakaman jenazah yang dimulai dari masjid dan berakhir di pemakaman, ziarah kubur, tahlil untuk mendoakan leluhur dilaksanakan di masjid dan masih banyak ritual-ritual yang bermuara pada dua episentrum tersebut.

B. Pelabuhan-pelabuhan di Pesisir Utara Pulau Jawa

Fungsi utama pelabuhan yaitu tidak sekedar tempat berlabuh, tetapi juga tempat berkumpul untuk berdagang. Kata bandar dalam bahasa Inggris (*harbor*) mengacu pada fungsinya sebagai tempat berlindung dan berteduh. Selain itu, istilah lain yang

¹¹Pengamatan terlibat selama bertahun-tahun menjadi bagian warga masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa, peneliti sendiri berasal dari warga masyarakat Jawa Pesisir Selatan, tepatnya Kabupaten Purworejo Jawa Tengah.

berdekatan dengan bandar adalah *port* yang melihat pelabuhan sebagai pintu gerbang, tempat kapal dan perahu keluar masuk. Pelabuhan merupakan penghubung antara seberang laut dengan daerah pedalaman dalam suatu interaksi, khususnya perdagangan maritim.

Perkembangan pelabuhan sering diikuti munculnya kota-kota pelabuhan di kawasan pesisir, dan juga menambah interaksi komunikasi para saudagar di pelabuhan. Pelabuhan juga berkaitan dengan hubungan antar kota dengan wilayah pedalaman, dan hubungan antar kota dengan komposisi penduduk, serta pembagian wilayah-wilayah kegiatan dan pola tata kota. Dengan demikian pelabuhan juga berfungsi dalam hal ekonomi dan politik serta kekuatan-kekuatan yang dapat menciptakan jaringan antar kota pelabuhan.

Kedudukan pelabuhan sangat penting dalam perdagangan maritim Asia Tenggara, terutama pada pola pelayaran tradisional yang memanfaatkan angin muson yang bertiup teratur sepanjang tahun. Dari bulan April sampai Agustus, angin bertiup menuju daratan Asia. Sebaliknya dari bulan Desember sampai Maret angin bertiup ke arah selatan yakni dari daratan Asia ke Samudera Hindia dan Laut Cina Selatan. Pergantian Muson ini secara langsung mempengaruhi route pelayaran. Pada kondisi ini, terutama pada saat menunggu pergantian arah angin, pelabuhan sangat penting sebagai tempat untuk berlabuh, memperbaiki, dan memastikan sistem navigasi dapat dijalankan dalam pelayaran.

Pola muson dan route pelayaran juga berpengaruh terhadap perkembangan pelabuhan-pelabuhan di Asia Tenggara, di mana para pedagang menunggu pergantian

muson atau kedatangan rekan dagangnya. Selama menunggu, para awak kapal dan penumpang memenuhi perkampungan kota, meramaikan pasar, dan ikut dalam upacara-upacara ritual. Nusantara sebagian besar wilayahnya terdiri dari air memiliki banyak pelabuhan. Adapun untuk pesisir utara pulau Jawa memiliki tiga pelabuhan penting pada masa awal kedatangan Islam, yaitu Gresik, Tuban, dan Surabaya.

C. Ritual di Sekitar Makam dan Masjid

Pusat kegiatan Islam tradisional (episentrum kebudayaan) berada di lingkungan masjid dan makam, terutama makam orang-orang yang dihormati sebagai tokoh (agama dan adat) masyarakat. Bentuk-bentuk kegiatan tersebut sangat beragam, mulai dari ritual yang dikaitkan dengan dimensi keagamaan maupun kegiatan-kegiatan sosial kemasyarakatan dipusatkan di masjid atau makam.

Di sekitar makam Sunan Gunung Jati Cirebon terdapat upacara *Grebeg Mulud* dengan serangkaian upacara pencucian jimat keris *Sanghyang Naga* milik Sunan Gunung Jati, *Ritual Ancak* untuk penjamasan pusaka keris *Kiyai Carubuk* dan pencucian *Rompi Ontokusumo* Sunan Kalijaga Demak, di wilayah Kudus ritual keagamaan yang cukup besar dan mendapatkan perhatian masyarakat adalah rangkaian upacara *buka luwur* makam Sunan Kudus (Syeh Ja'far Shadiq) dan makam Sunan Muria (Raden 'Umar Sa'id) dan diikuti *buka luwur* makam-makam para tokoh masyarakat lainnya. Upacara dan ritual penjamasan *Bendhe* pusaka peninggalan Sunan Bonang di Tuban,

pencucian *Cincin Mustika* Sunan Ampel, penjamasan pusaka *Keris Kalam Munyeng* Sunan Giri di Gresik dan lain-lain.¹²

Bentuk-bentuk ritual dan upacara tersebut di atas *main idea*-nya bermuara pada penghargaan dan penghormatan terhadap para leluhur dan peninggalannya yang dianggap memiliki petuah (*berkah*) oleh masyarakat sekitarnya. Makam para tokoh (agama dan adat) yang dianggap memiliki jasa terkait sejarah perjuangan dalam membangaun masyarakat diberi penghargaan dengan membangun makam itu sedemikian rupa, layaknya penghargaan terhadap para tokoh itu masih hidup. Sikap dan wujud ritual acara di masjid dan makam ini merupakan suatu perpaduan antara kepercayaan Jawa yang menempatkan makam sebagai tempat keramat,¹³ dengan masjid sebagai pusat ibadah dan ritual umat Islam.¹⁴

¹²Dihimpun dari berbagai sumber pada saat ziarah makam-makam wali Sembilan, bulan Maret 2018 dan diperkaya dengan informasi lainnya.

¹³Dalam pengamatan peneliti, bangunan makam para wali selalu berdekatan dengan bangunan masjid yang arsitekturnya dipengaruhi oleh berbagai unsur budaya local nusantara, Hindu-Budha, Islam dan Jawa. Pada bangunan masjid berupa atap tumpang bersusun merupakan pengaruh Hindu yang dapat dilihat pada atap sebagai bangunan suci agama Hindu. Letak bangunan makam dan masjid yang pada umumnya berada di atas pegunungan, diperkirakan sebagai tempat suci adat pra-Islam.

¹⁴Dapat disaksikan dalam setiap rangkaian acara dan ritual terkait dengan penghormatan terhadap para wali dan perawatan pusaka peninggalan mereka, dilaksanakan di antara dua episentrum (masjid dan makam) sebagai perpaduan budaya masyarakat Jawa dengan ajaran Islam.

Salah satu wujud bangunan akulturasi berbagai kebudayaan



Seperti upacara *buka luwur*, yaitu suatu upacara penggantian kelambu atau kain yang diselubungkan ke atas dan samping (kanan, kiri, muka dan belakang) bangunan makam (*cungkup*) para wali dengan kelambu yang baru. Acara *buka luwur* makam Sunan Kudus ini diikuti serangkaian kegiatan, diawali dengan *menjamas*¹⁵ pusaka Keris *cintoko* dan dua ujung tombak *trisulo* dilanjutkan dengan penglepasan *luwur* (kelambu), pembahasan masalah keagamaan, doa Rasul, terbang papat, pembagian *bubur Asyura*, khataman Al-Qur'an, santunan anak yatim, pengajian umum, dan pembagian *berkat*.¹⁶

Upacara *grebeg maulid* dengan serangkaian upacara *pajang jimat* keris *Sanghyang Naga* milik Sunan Gunung Jati, merupakan rangkaian upacara terbesar

¹⁵*Menjamas* berasal dari *jamas* (Jawa) berarti memandikan, mensucikan, membersihkan, merawat dan memelihara. Dalam tradisi Jawa terminologi tersebut digunakan sebagai upaya menghargai pusaka karya *adiluhung* para tokoh terdahulu. Tiga buah pusaka Sunan Kudus yaitu *Keris kiai Cinthaka* dan dua bilah mata tombak dibersihkan dan dirawat oleh sesepuh desa dengan air *rendeman* merang ketan hitam.

¹⁶Wawancara dengan H. Em. Nadjib Hasaan (Ketua Yayasan Masjid Menara dan Makam Sunan Kudus - YM3SK), pada tanggal 10 Oktober 2016.

diantara rangkaian upacara adat di sekitar masjid dan makam Sunan Gunung Jati. Grebeg ini dilaksanakan di Astana Gunung Sembung – kompleks pemakaman Sunan Gunung Jati dan keluarganya di Kabupaten Cirebon Jawa Barat. *Grebeg maulid* di lingkungan Sunan Kalijaga Demak, Sunan Bonang dan Sunan Ampel Surabaya berpusat di masjid dan dibarengi dengan ritual ziarah makam para wali yang tempatnya berhimpitan dengan masjid¹⁷.

Ritual *menjamas* (mencuci) pusaka berupa keris *Cintaka* dan dua buah tombak *Trisula* yang diyakini milik Sunan Kudus dilaksanakan pada hari Senin atau Kamis pertama setelah hari *tasyrik* (dua hari setelah hari raya kurban) hari raya Besar (Bulan *Dzulhijjah* - nama salah satu bulan Hijriyah).¹⁸ Penentuan hari pelaksanaan itu mengikuti tradisi yang telah berjalan turun-temurun. Penjamasan terhadap *Keris Luk Sembilan* (keris yang memiliki bengkokan sembilan) yang dinamai *Cintoko*, dilakukan terlebih dahulu kemudian menyusul tombak peninggalan Sunan Kudus, bernama *Trisulo*. Menurut keyakinan masyarakat, waktu penjamasan antara tombak dan keris tidak boleh bersamaan. Jika kedua pusaka tersebut bertemu, pamor (kharisma) salah satu dari pusaka tersebut akan tersedot, maka sebelum keris tersebut disarungkan (dimasukkan ke dalam wadah yang dibuat khusus untuk menyimpan atau mengamankan keris) tombaknya tidak boleh masuk pada lokasi penjamasan.

¹⁷Wawancara dengan H.Imron – Sesepuh juru kunci makam Sunan Gunungjati, pada tanggal 12 September 2018.

¹⁸Untuk tahun ini (2016) jatuh pada hari Senin, tanggal 19 September 2016.

Prosesi penjamasan Pusaka Sunan Kudus



Penjamasan atau pencucian pusaka Sunan Kudus, dilakukan dengan menggunakan air jeruk nipis untuk menghilangkan kotoran (*karat*) pada besi pusaka. Dilanjutkan dengan merendam pusaka ke dalam *air merang* (air rendaman arang batang padi yang telah dibakar) ketan hitam.¹⁹ Setelah selesai penjamasan kedua jenis pusaka tersebut dikembalikan ke tempat asal pusaka itu biasa diletakkan, yaitu di *Tajug* – bangunan penjaga makam Sunan Kudus.

¹⁹Air bekas untuk mencuci keris tersebut yang dalam Bahasa Jawa disebut *kolo*, menjadi bagian yang dicari masyarakat untuk mencuci keris yang dipunyai dalam rangka *ngalap berkah* dari Sunan Kudus. Wawancara dengan Deny Nurhakim (warga masyarakat Kudus Wetan), pada tanggal 19 September 2016.

Keluarga besar keturunan Sunan Kalijaga melakukan pencucian pusaka milik kakek moyang mereka pada setiap tanggal 10 *Zulhijjah* atau bertepatan dengan *Idul Adha*. Dua pusaka milik Sunan Kalijaga di Kadilangu Demak, Jawa Tengah, yaitu *Baju Ontokusumo* dan *Keris Kiyai Carubuk* dibersihkan menggunakan minyak jamas. Nuansa sacral begitu terasa setelah juru kunci membuka pintu cungkup yang diikuti anggota keluarga penjamah pusaka untuk melaksanakan tugas penyucian pusaka yang tersimpan di atas makam Sunan Kalijaga. Uniknya, mereka melakukan tugas sacral tersebut dengan mata terpejam. Konon Sunan Kalijaga berpesan “barangsiapa berani melanggar – melihat wujud pusaka – maka matanya akan buta”.²⁰

Pada setiap tanggal 10 *Zulhijjah* selepas salat *Idhul Adha* ratusan penziarah menghadiri penjamahan pusaka Sunan Bonang (Maulana Malik Ibrahim) berupa *Bendhe Becak* di rumah juru kunci makam Sunan Bonang. *Pusaka Mustika* Sunan Ampel (Raden Rahmat) merupakan peninggalan Raden Rahmat yang sangat dikagumi masyarakat. *Keris Pusaka Kala Munyeng* milik Sunan Giri (Raden Paku alias Muhammad Ainul Yakin).

Salah satu ritual upacara yang melibatkan ribuan orang dan menghabiskan sejumlah materi, adalah ritual upacara *buka luwur* makam Sunan Kudus. Upacara ritual ini dilaksanakan setiap tanggal 1 *Muharram* dimulai dengan upacara ritual penglepasan kelambu berupa kain putih yang menutupi makam. Pengelepasan kelambu dilakukan oleh para sesepuh masyarakat dan para kyai, dibantu masyarakat sekitar masjid Menara

²⁰Hasil wawancara keluarga besar keturunan Sunan Kalijaga pada saat upacara penjamahan pusaka pada tanggal 10 *Zulhijjah* 1439 H/22 Agustus 2018.

Kudus yang dilakukan secara hati-hati dan membawanya ke Pendopo *Tajug*.²¹ Kelambu berupa kain putih itulah yang disebut dengan *luwur*, untuk tahun 2017 yang lalu menghabiskan 35,53 meter kain. Hal demikian berbeda dengan upacara ritual penggantian kain kelambu makam Sunan Gunungjati yang dilaksanakan secara sederhana.²² Untuk ritual dan upacara di sekitar masjid dan makam Sunan Gunung Jati yang melibatkan banyak orang dan membutuhkan sejumlah besar materi adalah Grebeg Maulid yang dilanjutkan dengan upacara *pajang jimat* keris *Sanghyang Naga* milik Sunan Gunung Jati.²³

Prosesi pemasangan kelambu (*luwur*) penutup makam Sunan Kudus



²¹Sebuah bangunan kecil berbentuk joglo terletak di depan pintu masuk makam Sunan Kudus.

²²Wawancara dengan H. Imron – tokoh masyarakat dan sesepuh juru kunci makam Sunan Gunung Jati – tanggal 7 September 2018.

²³Wawancara dengan H.Imron – tokoh masyarakat dan sesepuh juru kunci makam Sunan Gunung Jati – tanggal 7 September 2018.

Para pengunjung dan masyarakat berebut kain putih bekas penutup makam para Sunan untuk disimpan agar hidupnya menjadi *berkah* dan terhindar dari berbagai *balak* (kesialan).²⁴ Upacara penggantian kelambu ini dilakukan setahun sekali untuk makam Sunan Kudus, tetapi untuk makam Sunan Gunung Jati kain kelambunya diganti setelah rusak/kotor. Masyarakat Kudus percaya bahwa jika tidak dilakukan penggantian kain kelambu akan terjadi suatu *balak*, sebagaimana diceritakan oleh seorang tokoh masyarakat Kudus Kulon, pada suatu ketika kelambu atau kain putih penutup makam itu terbakar, kejadian ini mereka yakini karena kelambu tidak diganti.²⁵

Persiapan penggantian kelambu dimulai sejak tanggal 6 *Muharram* dengan mengukur, memotong, menjahit dan memasang asesoris berupa bordir yang melingkari kain tersebut. Pada malam tanggal 9 *Muharram* diselenggarakan pembacaan kitab *Maulid al-Barzanji* (kitab yang berisi syair-syair jenaka karya Ja'far bin Hasan bin Abdil Karim bin Muhammad bin Abdur Rasul al-Barzanji al-Madani) sebagai wujud kecintaan kepada Nabi Muhammad saw.²⁶ Pagi hari setelah shalat shubuh dilakukan *takhtim* al-Qur'an, bersamaan dengan *takhtim* al-Qur'an, panitia membuat *bubur suro* (bubur yang dibuat dari beras dan diberi bumbu rempah-rempah). Hal ini dilakukan sebagai *tafa'ul*

²⁴Wawancara dengan Bapak Supardi – pengunjung berasal dari Purwodadi Jawa Tengah, pada tanggal 12 Oktober 2017.

²⁵Wawancara dengan Bapak Abdul Aziz, warga Kelurahan Sunggingan Kudus, tanggal 13 Oktober 2017.

²⁶Dinamakan *Al-Barjanzy* karena dinisbahkan kepada nama desa pengarang yang terletak di Barjanziyah kawasan Kkurdistan. Kitab tersebut nama aslinya *'Iqd al-Jawahir* yang berarti kalung permata.

(mengikuti jejak dan perilaku) Nabi Nuh yang menyelenggarakan selamatan setelah surutnya air dari banjir yang melanda kaumnya.²⁷

Bubur Suro yang dicari para penziarah Sunan Kudus



Bersamaan pembagian *bubur suro* dan *takhtim* al-Qur'an, berlangsung pula penyembelihan hewan kambing dan kerbau. Salah seorang panitia dalam acara *buka luwur* tahun ini menuturkan bahwa jumlah kambing yang disembelih bisa mencapai 80 hingga 100 ekor kambing, untuk tahun 2017 ini terdiri dari 10 ekor kerbau dan 70 ekor kambing. Kemudian pada malam hari tanggal 10 *Muharram* diadakan pengajian umum untuk mengenang perjuangan dan kepribadian Sunan Kudus yang diharapkan menjadi

²⁷Pada hari Jum'at, 7 Oktober 2017 (pada forum pengajian rutin di Masjid Menara Kudus setiap hari Jum'at ba'da shubuh yang diasuh KH. Sya'roni Ahmadi), beliau menjelaskan bahwa tradisi membuat dan membagikan *bubur suro* merupakan tradisi napak tilas peristiwa bersejarah diselamatkannya perahu Nabi Nuh beserta pera pengikutnya dari banjir bandang.

teladan bagi masyarakat dan untuk tahun ini pengajian diisi KH. Habib Umar Muthohar dari Semarang.

Pada pagi hari tanggal 10 *Muharram* memasuki puncak acara *buka luwur*, setelah shalat subuh acara penggantian kelambu dimulai dengan pembacaan ayat suci al-Qur'an dan tahlil yang hanya khusus diikuti oleh para kyai. Secara hati-hati kelambu yang baru dipasang untuk menutup makam Sunan Kudus. Bersamaan dengan upacara penggantian kain kelambu ini, diadakan pembagian nasi dengan lauknya dari daging kambing dan/atau daging kerbau yang sudah dimasak dan dibungkus dengan daun jati. Bungkus nasi tersebut biasa disebut dengan *sego mbah sunan* (nasi Sunan Kudus), *nasi uyah* atau *nasi jangkrik* karena dibungkus kecil-kecil.²⁸ Masyarakat berebut untuk mendapatkan bungkus nasi *nasi jangkrik* ini karena diyakini memiliki *berkah* dan banyak mengandung khasiat, antara lain untuk menyembuhkan penyakit atau disebar di kebun atau sawah agar tanamannya tidak diserang hama.²⁹ Setelah acara penggantian kelambu dan pembagian *nasi jangkrik* selesai maka rangkaian upacara *buka luwur* berakhir.

Ribuan orang yang menghadiri upacara *buka luwur* memiliki beragam maksud, ada yang sekedar rekreasi, ada yang penasaran dan sekedar ingin tahu, ada yang mencari

²⁸*Nasi jangkrik* adalah nasi lengkap dengan lauknya (daging kerbau dan kambing) yang dibungkus daun jati. Karena didominasi rasa asin, sering juga disebut nasi asin atau nasi *uyah*. *Nasi jangkrik* dimasak menggunakan bumbu garam dan asam tanpa kuah tersebut dipercaya sebagai makanan kegemaran Sunan Kudus. Bahan-bahan untuk pembuatan *nasi jangkrik* diperoleh dari sumbangan secara sukarela dari warga Kudus dan sekitarnya, baik dari kalangan masyarakat muslim maupun dari non-muslim seperti masyarakat yang beragama kristen dan tionghoa (rangkuman hasil wawancara selama pelaksanaan *buka luwur*).

²⁹Wawancara dengan Solikhin – pengunjung berasal dari Kabupaten Blora, Sulaiman – pengunjung dari Desa Guntur Demak, pada tanggal 11 Oktober 2017

berkah dan lain-lain. Di antara mereka juga ada orang yang datang hanya ingin mendapatkan *nasi jangkrik* yang dipercayai mampu menjaga kesehatan tubuh serta mengobati berbagai penyakit. Penerima *nasi jangkrik* juga terdiri dari berbagai kalangan baik yang beragama Islam maupun dari non-muslim, bahkan dari etnis tionghoa pun ikut antri untuk mendapatkan *nasi jangkrik*. Sementara untuk bekas kain kelambu tidak diperebutkan kepada pengunjung, kain bekas itu dibagikan kepada ulama, tokoh masyarakat, panitia dan masyarakat sekitar makam Sunan Kudus, dan mereka percaya bahwa bekas kain *luwur* ini akan membawa berkah.

Masyarakat berebut *nasi jangkrik* di sekitar makam Sunan Kudus



Sebagai gambaran besarnya perhatian masyarakat, tahun lalu membagikan *nasi jangkrik* sebanyak 28.576 bungkus yang dibagikan kepada semua jenis pengunjung dan 1.962 *nasi keranjang* untuk tamu khusus (tokoh masyarakat, kyai, pejabat, tamu undangan, panitia dan pekerja). Sedangkan untuk tahun ini puncak acara tradisi *buka luwur* dilaksanakan pada hari Selasa, 11 September 2017 dengan membagikan sebanyak 33.646 bungkus nasi, terdiri dari 2.120 keranjang yang dibedakan menjadi keranjang besar sebanyak 454 untuk ulama dan tokoh masyarakat dan ukuran keranjang sebanyak 1.666 dibagikan kepada panitia. Sementara bungkusan nasi jangkrik sebanyak 31.526 bungkus, terdiri dari ukuran sedang sebanyak 6740 yang diberikan kepada pemberi sedekah dan ukuran kecil sebanyak 24.786 bungkus untuk para pengunjung dan menghabiskan beras yang dimasak sebanyak 14,5 ton.

Sebagian masyarakat menganggap bahwa upacara *buka luwur* merupakan peringatan wafatnya Sunan Kudus atau disebut dengan *haul* (peringatan tahunan atas meninggalnya Sunan Kudus) yang dilaksanakan setiap tanggal 10 *Muḥarrom*. Namun ada juga sebagian masyarakat yang menganggap bahwa upacara tradisional *buka luwur* sebenarnya bukan *haul* wafatnya Sunan Kudus, sebab tanggal wafatnya Sunan Kudus belum diketahui secara pasti dan pilihan tanggal 10 *Muḥarrom* didasarkan pertimbangan historis.³⁰

Masyarakat di sepanjang Pantai Utara Pulau Jawa yang karakteristiknya mirip dengan masyarakat Kudus seperti masyarakat yang hidup di sekitar makam Sunan

³⁰Menurut penjelasan KH. Sya'roni Ahmadi pada saat pengajian hari Jum'at 7 Oktober 2016 menjelaskan bahwa pelaksanaan *buka luwur* pada tanggal 10 *Muḥarrom* itu didasarkan pertimbangan sejarah Islam tentang keagungan bulan *Muḥarrom* bukan didasarkan tanggal wafatnya Sunan Kudus.

Kalijaga, makam Sunan Ampel, makam Sunan Gunung Jati dan lainnya memandangi tradisi *buka luwur* dan rangkaianannya sebagai tradisi yang mesti dilestarikan dan diaktualisasikan dalam kehidupan bermasyarakat.³¹ Aktualisasi keberagaman semacam ini merupakan cerminan sistem nilai budaya dan religiusitas masyarakat tradisional dan menemukan signifikansinya jika dihubungkan dengan julukan masyarakat santri.³² Pemaknaan ini didasarkan kepada fakta bahwa di wilayah Pantai Utara Pulau Jawa merupakan pusat pesantren dengan karakteristik tradisionalnya yaitu mereka yang mengapresiasi tradisi setempat dan menghormati leluhur dengan mengadakan ritual-ritual keagamaan di sekitar makam para wali dan orang-orang yang dianggap *linuwih* (luhur) agar mendapatkan berkah dari Allah swt melalui para leluhur itu.

Pada Selasa 11 Oktober 2016 dua tahun lalu, ribuan masyarakat dari berbagai daerah seperti dari Pati, Rembang, Jepara, Purwodadi, Demak dan Semarang rela mengantri sejak tengah malam hingga waktu shubuh untuk mendapat *nasi jangkrik* atau *nasi uyah*. Seperti yang dilakukan oleh Fathonah salah seorang warga Grobogan Jawa Tengah, sengaja datang sore hari bersama warga lainnya agar mendapatkan *nasi jangkrik* itu. Mereka percaya, bahwa *nasi uyah* dari ritual *buka luwur* yang telah dido'akan para kyai itu akan membawa berkah.³³ Agar keberkahannya bisa dirasakan

³¹Sebagaimana diceritakan oleh M. Ghufron warga Menara Kudus dalam sebuah wawancara khusus pada tanggal 13 Oktober 2017.

³²Secara umum istilah santri merujuk kepada seseorang yang mengikuti pendidikan Islam di pesantren, biasanya menetap di tempat tersebut hingga pendidikannya selesai (pen).

³³Pelaksanaan pembacaan do'a dilakukan di halaman Tajug Masjid Menara Kudus, untuk tahun 2016 ini dihadiri 450 orang, terdiri dari para kyai, ulama dan tokoh masyarakat. Diawali dengan pembacaan *tasbih* kemudian *do'a asyuro* dan diakhiri dengan pembacaan *tahlil*. Wawancara dengan KH. Ihsan – aktivis Menara Kudus, 11 Oktober 2017.

bersama, maka sebagian nasi itu mereka makan bersama keluarga, sebagian yang lain dibagikan kepada para tetangga yang kebetulan tidak mendapatkannya.³⁴

Nasi jangkrik yang diperebutkan masyarakat



Tahun 2017 kemarin, terdapat 6.332 pemberi sedekah dari masyarakat untuk kebutuhan upacara *buka luwur*, seperti kain kelambu, beras, gula pasir, bumbu dapur seperti garam, kelapa dan sebagainya yang tidak bisa dirinci jumlahnya, juga memperoleh sumbangan uang tunai sebanyak Rp. 87.345.000,-³⁵ Belum lagi sumbangan berupa tenaga sukarela dari masyarakat yang tidak bisa dikalkulasi dengan uang.

³⁴Wawancara dengan Fathonah – pengunjung acara buka luwur asal Grobogan Purwodadi, pada tanggal, 12 Oktober 2017.

³⁵Sebagaimana dikutip Radar Kudus – Jawa Pos Group – pada hari Rabu, 12 Oktober 2016, hlm. 11.

Bahan-bahan mentah yang terkumpul tersebut setiap tahunnya selalu melampaui kebutuhan acara, maka sisanya dibagikan kepada masyarakat, terutama para fakir-miskin, kepada lembaga-lembaga sosial, panti-panti asuhan, dan sebagian diberikan kepada panitia *haul* dan tokoh Islam di sekitar Kudus sedangkan sumbangan berupa kerbau dan kambing disembelih dan dimasak habis. Jumlah sumbangan yang demikian banyak tersebut diperoleh secara sukarela dan panitia dilarang mengajukan permohonan sumbangan dalam bentuk apa pun kepada masyarakat. Larangan ini sudah turun temurun diwariskan dari para *sesepuh* yang pesannya selalu dipegangi masyarakat bahwa untuk keperluan acara *buka luwur* jangan sampai mengada-ada dan memintaminta, biarlah berjalan apa adanya.

Pengerjaan dan pengolahan bahan makanan dari bahan mentah menjadi siap saji, melibatkan ratusan orang, mulai dari pekerjaan menyembelih hewan, menanak nasi, memasak daging, membungkus dan membagikan serta pekerjaan-pekerjaan kecil lainnya. Contohnya dalam proses menyiapkan nasi yang akan disajikan pada acara tersebut dilakukan dalam lima tahap, empat tahapan pertama masing-masing sebanyak 1.440 kg dan tahap terakhir 560 kg. Setiap tahapan menggunakan 16 buah *dandhang* yang masing-masing berkapasitas 80-100 kg beras. Pekerjaan lainnya yang membutuhkan tenaga adalah mencuci bahan-bahan yang akan dimasak, mengatur tungku api, mengangkat nasi, mendinginkan nasi yang masih panas, sampai dengan membungkus nasi, membungkus daging dan lain-lain.

Sementara untuk memasak daging terbagi menjadi dua kategori, kategori pertama memasak daging dari hewan sumbangan biasa dan kategori kedua memasak

daging hewan yang dimaksudkan untuk *nadzar* atau *aqiqah*. Daging yang telah dimasak kemudian dibungkus menjadi 3 ukuran, yaitu ukuran kecil (2 ons), ukuran sedang (3 ons), dan ukuran besar (4 ons). Jenis masakan daging ini juga terdiri dari dua macam, yaitu daging yang dimasak dengan bumbu uyah asem dan daging dengan bumbu jangkrik, keduanya adalah jenis masakan khas *buka luwur* Sunan Kudus.

Setelah prosesi *buka luwur* di makam Sunan Kudus selesai, masyarakat Kudus dan sekitarnya menantikan prosesi serupa di makam Sunan Muria yang dilaksanakan setiap tanggal 15 *Muharram*. Untuk tahun 2016 yang lalu dilaksanakan pada hari Sabtu malam Ahad tanggal 15 Oktober 2016 sebagaimana *buka luwur* pada tahun-tahun sebelumnya animo masyarakat yang mengikuti ritual *buka luwur* di Makam Sunan Muria sangat besar, terdiri dari orang yang datang sekedar berziarah maupun mengharap keberkahan Raden Umar Said melalui kain kelambu dan nasi yang dibagikannya.

Buka luwur bagi masyarakat Kudus dapat diibaratkan sebagai pesta rakyat, karena pada acara *buka luwur* tersebut masyarakat terlibat secara aktif dan massif. Dengan senang hati mereka mengumpulkan sendiri bahan-bahan makanan yang akan dibagikan, memasaknya secara bersama-sama, kemudian membagikannya kepada tamu undangan dan para pengunjung sebagai perwujudan rasa syukur kepada Tuhan Yang Maha Kuasa.

Menurut salah seorang tokoh masyarakat dari Kecamatan Gebog, Kiai Aminudin Mawardi, tradisi *buka luwur* merupakan bentuk rasa cinta terhadap para wali dengan mengharapkan keberkahan atas karomahnya. Para wali itu memiliki karomah

luar biasa yang mampu mengayomi masyarakat luas.³⁶ Dengan mencintai para wali, Kiai Aminudin meyakini akan memperoleh kebahagiaan dunia dan akhirat. Jadi sangat wajar, masyarakat selalu memberi perhatian dan menghormati para wali dan ulama besar melalui kegiatan *buka luwur*, tambahannya. Dapat dikatakan bahwa ritual *buka luwur* ternyata bukan sekedar prosesi tahunan yang rutin dilakukan, tetapi mengandung makna yang dalam untuk memperoleh keberkahan dari karomah yang dimiliki para wali Allah ini.

Makna dari rangkaian acara *buka luwur* merupakan perwujudan kepercayaan masyarakat dalam memahami realitas keberadaan mengenai manusia dan kuasanya (mikrokosmos dan makrokosmos). Hubungan antara kedua entitas tersebut menghasilkan rentetan upacara (*ceremony*) yang berlangsung secara kronologis dan berjalan secara turun menurun dari generasi ke generasi. Tradisi *buka luwur* semacam ini dapat juga dimaksudkan untuk mengingatkan nilai-nilai perjuangan para wali khususnya Sunan Kudus dalam hidup bermasyarakat. Sejarah mencatat, dalam ajaran agama Islam yang baru datang ini terdapat dimensi tertentu yang dapat menyatu (sinkritisme) dengan ajaran yang telah lama dianut masyarakat, penyatuan antara kedua ajaran tersebut diekspresikan dalam bentuk budaya baru oleh masyarakat setempat.

Sinkretisasi dimensi tertentu dari ajaran tersebut menjadi jembatan yang memudahkan masyarakat Jawa dalam menerima Islam sebagai agama baru. Para penyebar Islam di Jawa sadar apabila menginginkan Islam diterima oleh suatu

³⁶Wawancara dengan K. Aminuddin – warga masyarakat Kudus - pada tanggal, 30 Oktober 2017.

komunitas tertentu haruslah bersifat toleran terhadap budaya setempat tanpa harus kehilangan esensi Islamannya. Cara inilah yang dilakukan oleh para wali dan dapat menjadi pelajaran dalam bermasyarakat, seperti membangun Masjid Sunan Kudus yang menyerupai *kulkul* di Bali, karena masyarakat telah lebih dahulu memeluk ajaran Hindu dan sekaligus menunjukkan toleransi beragama kepada pemeluk agama Hindu.³⁷

Makna dan nilai yang dapat diambil dari pelaksanaan upacara tradisi *buka luwur* semacam ini antara lain menumbuhkan jiwa solidaritas sosial yang mesti dilestarikan, suatu bentuk kerukunan dan gotong-royong dalam menyelenggarakan suatu upacara. Pelaksanaan upacara tradisi *buka luwur* dengan mengambil tanggal 10 *Muharram* atau yang lebih dikenal dengan *Bulan Suro* juga merupakan wujud sinkritisme paham masyarakat dalam memegang teguh tradisi masa lalu yang diwariskan oleh leluhur. Bentuk sinkritisme ini merupakan perpaduan keyakinan masyarakat Kudus yang memaknai *ritual buka luwur* sebagai peringatan wafatnya Sunan Kudus (*haul*) dengan pandangan ulama Kudus yang menyatakan bahwa

³⁷ Masjid Al-Aqsa yang lebih dikenal dengan Masjid Menara Kudus didirikan pada tahun 956 Hijriah atau 1549 Masehi yang dibangun oleh Ja'far Sadiq atau yang kemudian dikenal sebagai Sunan Kudus. Hal ini dapat diketahui dari enkripsi (sandi) pada batu yang lebarnya 30 cm dan panjang 46 cm yang terletak pada *mihrab* masjid yang ditulis dalam bahasa Arab. Masjid ini tergolong unik karena desain bangunannya, merupakan gabungan antara Budaya Hindu dan Budaya Islam. Sebelum Islam masuk ke daerah Jawa, agama Budha dan Hindu terlebih dahulu berkembang dengan peninggalannya berupa Candi dan Pura. Masjid Menara Kudus menjadi bukti, bagaimana perpaduan antara Kebudayaan Islam dan Kebudayaan Hindu telah menghasilkan suatu bangunan yang tergolong unik dan bergaya arsitektur tinggi. Sebuah bangunan masjid dengan menara dalam bentuk candi dan berbagai ornamen lain yang bergaya Hindu. Usia menara juga merupakan keunikan tersendiri, seperti diungkapkan Pijper bahwa Menara Kudus merupakan menara masjid tertua di Jawa. Pijper, G.F, Beberapa Studi Tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950, (Jakarta, terjemahan Tujimah, t.th), hlm. 5

peringatan *buka luwur* tidak semata sebagai peringatan wafatnya Sunan Kudus, karena tanggal wafatnya belum diketahui secara pasti.³⁸

Sekalipun *buka luwur* makam Sunan Kudus tidak ada kaitan dengan *haul*-nya namun dalam kajian pustaka momen pelaksanaan keduanya selalu dikaitkan. Pengertian *haul* secara spesifik adalah suatu bentuk kegiatan upacara yang diselenggarakan pada setiap tanggal wafatnya seseorang yang dikenal sebagai pemuka agama, wali, ulama dan para pejuang lainnya. Dapat dikatakan bahwa momen *buka luwur* ini sekaligus dimaksudkan untuk memperingati *haul*-nya Sunan Kudus.

Bentuk sinkritisme lainnya adalah penempatan Bulan *Muharram* atau yang lebih dikenal dengan bulan Suro. Bagi masyarakat Kudus, bulan Suro dianggap sebagai bulan istimewa dalam hitungan kalender Islam Jawa. Pada bulan *Muharram* terdapat tanggal yang diagungkan, yakni pada tanggal sepuluh yang dipercayai sebagai tanggal di selamatkan Nabi Nuh oleh Allah SWT saat terjadinya banjir es, maka pada tanggal tersebut diadakan ritual pencucian pusaka keris, dan senjata peninggalan Sunan Kudus yang dikeramatkan. Pada tanggal tersebut Pengurus Makam Sunan Kudus juga mengadakan ritual pemasangan *luwur* kembali pada makam Sunan Kudus.

Masyarakat tradisional Kudus menyebut tanggal sepuluh *Muharram* sebagai *bodho suro* atau Hari Raya *Muharram*, karena kemeriahan dan keramaian rangkaian ritual *buka luwur* makam para wali yang diawali dari makam Sunan Kudus kemudian di teruskan pada makam para wali di sekitar Kudus. Prosesi *buka luwur* yang biasanya

³⁸Sebagaimana dikatakan oleh KH. Arifin dalam wawancara khusus menyambut pelaksanaan acara *buka luwur*, pada tanggal, 25 Oktober 2017.

dimulai pada tanggal satu Bulan Suro dengan pencopotan kelambu atau kain putih penutup makam yang sudah satu tahun digunakan. Kain putih bekas penutup makam tersebut menjadi rebutan masyarakat disamping untuk mendapatkan berkah dari wali, masyarakat meyakini adanya pengaruh (*atsar*) kebaikan atas doa dari para peziarah yang menempel pada kain luwur tersebut.³⁹

Buka luwur di Makam Sunan Kudus sebagai pendahuluan ritual pelaksanaan *buka luwur* untuk makam wali lainnya yang ada di sekitar wilayah Kudus, karena kharisma Sunan Kudus (Syeikh Ja'far Shodiq). Pengurus makam wali yang ada di sekitar wilayah Kudus tidak berani mendahului pemasangan *luwur* dari makam Sunan Kudus, meskipun dalam pencopotan luwur dilaksanakan secara serentak pada malam tanggal satu bulan Suro.

Dalam rangkaian acara *buka luwur* ini juga dilaksanakan pengajian umum untuk memberikan pencerahan kepada masyarakat agar tidak terjebak kepada kepercayaan-kepercayaan Jawa yang dapat merusak akidah. Upaya ini diharapkan mampu membedakan nilai-nilai yang diajarkan oleh para wali yang berasal dari ajaran Islam dengan ajaran para nenek moyang yang ada sebelumnya.

Di samping itu, simbol-simbol yang terkandung dalam keseluruhan upacara dan ritual di sekitar makam dan masjid mengandung pesan agar masyarakat membiasakan diri untuk bersedekah dan tolong-menolong dalam mencapai suatu tujuan. Saling membantu dan tolong-menolong antar sesama dalam kehidupan bermasyarakat

³⁹Sebagaimana dikatakan oleh seorang tokoh masyarakat Kudus, Ahmad Ghufon pada tanggal, 25 Oktober 2017.

mengantar terwujudnya keselarasan dan keharmonisan sebagai inti atau ruh kehidupan bersama.

D. Karakteristik Religiusitas Masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa.

Religiusitas atau keberagamaan merupakan perwujudan atas respon manusia baik individu maupun sosial terhadap ajaran agama,⁴⁰ yang konfigurasinya berjalinkan berkelindan dengan berbagai unsur yang ada di tengah masyarakat. Konsep tersebut memberikan informasi bahwa karakteristik keberagamaan suatu masyarakat dengan masyarakat yang lain bisa memiliki karakteristik yang berbeda karena masing-masing memiliki unsur muatan, latar belakang ragam budaya dan peradaban serta motif yang tidak sama.

Ragam karakteristik keberagamaan Islam masyarakat di Pesisir Utara Pulau Jawa sinergi dengan ragam kebudayaan yang berkembang di tengah masyarakat. Ajaran Islam yang masuk ke wilayah nusantara pada abad ke-7 dan/atau ke-13,⁴¹ telah memiliki karakteristik sendiri, namun ketika bertemu dan berinteraksi dengan berbagai paham penganut kepercayaan yang sudah ada di wilayah di nusantara ini, akan terjadi saling mempengaruhi dan membentuk suatu karakteristik tersendiri yang berbeda dengan

⁴⁰Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions*, alih bahasa oleh Drs. Djamannuri dengan judul "Ilmu Perbandingan Agama" (Jakarta: PT. Rajawali Grafindo Persada, Cet. Ke-4, 1994), hlm. 45.

⁴¹Terdapat tiga teori tentang masuknya Islam ke Indonesia. Pertama, melalui pedagang muslim dengan jalur perdagangan damai, kedua, melalui para da'i dan para wali yang datang dari India atau Arab yang sengaja mengislamkan orang-orang non muslim, dan ketiga, dengan kekuasaan atau memaklumkan perang terhadap negara-negara penyembah berhala. Lihat: Nur Syam, *Islam Pesisir*, (Yogyakarta, LKiS, Cet. Ke-1, 2005), hlm. 63-67. Dari tiga teori tersebut, yang paling kuat adalah teori yang menyatakan bahwa Islam disebarkan ke wilayah nusantara melalui jalur perdagangan dan melalui para da'i (para sufi). Teori yang kedua ini didukung adanya temuan berupa naskah-naskah sufistik. Lihat: *Ibid.*

karakteristik sebelumnya.⁴² Berjalan berkelindannya ajaran Islam dengan tradisi dan budaya Jawa akan membentuk konfigurasi keberagamaan baru dengan karakteristik keberagamaan Islam Jawa.⁴³ Terdapat dimensi Islam yang bisa bersenyawa dengan tradisi dan budaya Jawa, ada pula dimensi Islam yang sekedar mengalami penyesuaian dengan keberagamaan dan tradisi yang dianut masyarakat dan bahkan terdapat dimensi ajaran Islam yang tidak bisa mengalami senyawa dan penyesuaian dengan tradisi yang dianut oleh masyarakat Jawa.⁴⁴

Konfigurasi keberagamaan Islam masyarakat Jawa dapat diklasifikasi menjadi beberapa karakter. Pertama, konfigurasi karakter keberagamaan Islam yang terbentuk melalui pengetahuan syari'ah (bercorak legal formal) yang dibawa oleh para penyebar Islamn.⁴⁵ Kedua, konfigurasi karakter keberagamaan Islam yang terbentuk melalui penyebar Islam yang berpengetahuan Islam sufi.⁴⁶ Kedua karakteristik pengetahuan para

⁴²Dalam banyak hal, ajaran Islam dan ritual Jawa adalah dua entitas yang dipersepsikan terpisah, berbeda, berlawanan dan tidak mungkin bersenyawa, terutama pemahaman teologisnya. Hal ini berbeda dengan pandangan Woodward bahwa kedua entitas tersebut *compatibel*. Lihat: Mark R. Woodward, *Islam Jawa – Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, (Yogyakarta: LKiS, Cet. Ke-1, 1999), hlm.vi

⁴³Proses dan praktek akulturasi pada masyarakat tradisional lebih banyak terjadi di masjid dan makam dengan wujud ritual dan upacara yang saling berkelindan (pen).

⁴⁴Islam bukannya agama pertama masuk di wilayah nusantara ini, agama Hindu dan Budha telah dipeluk masyarakat, terutama di Jawa. Ketika penyebaran agama Islam lewat jalur perdagangan sampai di wilayah nusantara, maka proses perubahan (*conversi*) agama berlangsung secara bertahap. Kenyataan demikian, tidak menepikan tumbuhnya budaya animisme dan dinamisme yang telah dianut masyarakat Jawa berabad-abad lamanya. Lihat: M. Amin Abdullah, *Studi Agama – Normativitas atau Historisitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 5

⁴⁵Antara lain didukung oleh sarjana Belanda Wertheim, Pijnapel. Lihat: Nur Syam, *Ibid.*, hlm. 63-64. Karakteristik Islam yang dibawa oleh para pedagang lebih bercorak syari'ah, artinya keabsahan perilaku beragama diukur melalui perspektif syari'ah Islam.

⁴⁶Para penyokong teori penyebaran Islam di wilayah nusantara terutama di Jawa melalui jalur para sufi, menemukan signifikasinya, dengan menganalisis mudahnya terjadi persenyawaan unsur mistik Islam dengan unsur mistik kejawen. Para sarjana yang berpendapat demikian antara lain S.Q. Fatimi, John dan Tjandrasmita. Lihat: Nur Syam, *Islam Pesisir*, hlm. 64.

penyubar Islam tersebut berimplikasi pada wujud konfigurasi karakter keberagamaan Islam masyarakat yang bernuansa legal formal dan yang bernuansa sufistik.

Karakteristik keberagamaan Islam legal formal tidak cukup akomodatif dengan tradisi dan budaya yang dianut masyarakat tradisional, sedangkan keberagamaan Islam sufistik lebih bisa berinteraksi dan sebagian ajarannya bisa bersenyawa (akulturasi) dengan tradisi dan budaya yang dianut oleh masyarakat tradisional.⁴⁷ Karakteristik keberagamaan Islam sufi ini menemukan signifikansi persenyawaannya dengan spiritual masyarakat Jawa dan berkembanglah karakteristik keberagamaan Islam Jawa atau yang lebih dikenal dengan Islam tradisional di Indonesia.

Karakteristik masyarakat Islam tradisional terbentuk dari persenyawaan antara pengetahuan masyarakat Hindu Jawa dengan pengetahuan Islam para wali di Jawa, maka terbentuklah karakteristik keberagamaan Islam tradisional yang ditandai dengan karakteristik keberagamaan masyarakat bercorak sufistik yang mangakomodasi tradisi dan budaya Jawa.⁴⁸ Karakteristik keberagamaan Islam tradisional semacam ini dapat ditemukan di sepanjang masyarakat Pesisir Pantai Utara Pulau Jawa, seperti masyarakat Cirebon, Demak, Kudus, Tuban sampai dengan Surabaya dan Madura sebagai basis penyebaran Islam para wali yang dikenal dengan Walisongo.⁴⁹ Sebagian

⁴⁷Istilah Islam tradisional biasanya dilawankan dengan Islam revormis yang berbeda paradigma dalam pengembangan keberagamaan (pen).

⁴⁸Sejak masuknya Islam ke wilayah nusantara abad ke 13 sampai berdirinya Kasunanan di wilayah Nusantara awal abad 15 hingga pertengahan abad 16 merupakan masa penyebaran Islam sampai menjadi penguasa di wilayah nusantara ini merupakan masa yang cukup singkat, terlebih jika dihubungkan dengan pendapat yang menyatakan bahwa intensitas keberagamaan masyarakat Jawa khususnya wilayah Pantura pada abad ke XVI.

⁴⁹Ciri-ciri dan karakteristik keberagamaan Islam yang bisa ditemukan seperti ritual ziarah kubur, pembacaan kalimah thayyibah di makam leluhur, peringatan (*slametan*) atas kematian, *slametan* pada hari-hari tertentu pada bulan tertentu seperti slametan 10 'Asyura dan lain-lain (pen).

tradisi Jawa yang tetap dilestarikan oleh masyarakat Islam tradisional ini bisa ditemukan di sepanjang wilayah Pesisir Pantai Utara Pulau Jawa seperti tradisi selamatan *nelung dino*, *mitung dino*, *matang puluh dino*, dan *nyatus dino* hari kematian, *mendhak* dan *nyewu*, *tahlilan*, *buka luwur* dan upacara tradisional lainnya.

Konfigurasi keberagaman masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa merupakan perpaduan unsur teologi, antropologi budaya antara masyarakat Jawa yang dimotori para penguasa kerajaan Islam dengan pengetahuan Islam tradisional. Semenjak abad ke XVI ketika Kerajaan Islam Demak mengalami kejayaan dan menguasai daerah-daerah lain di sekitarnya, maka sebagian besar masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa menjenjadi bagian wilayah Kerajaan Islam Demak. Konfigurasi baru yang terbentuk dari perpaduan tersebut berkembang pesat di daerah sepanjang Pesisir Pantai Utara Pulau Jawa. Konfigurasi seperti ini tampil dominan pada masyarakat Cirebon, Demak, Kudus, Tuban, Surabaya dan Madura sebagai episentrum kegiatan keberagaman Islam tradisional di Indonesia.

Sampai sekarang, praktek beragama tradisional hidup subur khususnya di wilayah tersebut di atas dengan ciri-ciri seperti ziarah makam ketika seseorang akan memiliki hajat, *tawassul* dan memohon kepada Allah swt dengan membaca ayat-ayat al-Qur'an, *tahlil* dan *wirid* di makam para ulama atau wali agar memperoleh berkah.⁵⁰ Bentuk akulturasi yang menarik adalah bentuk tabu menyembelih sapi yang berakar dari sikap toleransi terhadap pemeluk agama Hindu. Tidak jauh dari Menara Kudus terdapat

⁵⁰Wawancara dengan Ahmad Syahidin, Solihin dan Fauzan, penziarah makam Sunan Kudus, pada tanggal 4 Agustus 2017.

bangunan tua – mungkin dari masa Hindu – yang sudah rusak, namanya Masjid Bubar. Pada saat masyarakat sekitar memiliki hajat atau telah terkabul hajatnya, mereka menghidangkan bebek panggang yang ditaruh pada bagian pojok masjid tersebut.⁵¹

Paham Islam tradisional yang sudah menjadi doktrin demikian kuat di masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa menjadikan mereka tidak mudah menerima reformasi beragama, karena sosialisasi beragama yang telah dilakukan oleh tokoh dan Kyai selama bertahun-tahun demikian kuat dan telah menjadi idiologi masyarakat. Dalam beberapa hal ritual dan kegiatan keberagamaan tersebut menjadi sumber ekonomi masyarakat bagi kaum tradisional, seperti penjaga masjid atau makam para wali, menjadi pemandu bacaan *tahlil* membersihkan lingkungan masjid dan makam para wali dan lain sebagainya.⁵²

Pola memahami agama dan praktek keberagamaan yang dilakukan kaum tradisional seperti ziarah kubur dan bentuk-bentuk ritual seperti *buka luwur*, tidak dapat diterima kalangan masyarakat reformis karena dianggap tidak memiliki dasar agama. Gerakan reformasi agama di wilayah Pesisir Utara Pulau Jawa terjadi belakangan dengan datangnya seorang pengungsi Arab dari Makkah pada tahun 1923 bernama Syeh Muhammad Rodhi.⁵³ Pada mulanya paham keberagamaan Syeh

⁵¹Penulis pernah berdomisili selama satu tahun (1987-1988) di dekat Masjid Bubar dan seringkali menyaksikan langsung penyelenggaraan ritual kecil oleh masyarakat sekitar masjid tersebut, terutama para penghuni baru di masyarakat itu.

⁵²Fakta di masyarakat membuktikan banyak di antara mereka menggantungkan diri kehidupannya dari kegiatan upacara dan ritual di sekitar masjid dan makam para wali tersebut (pen).

⁵³Syeh Radhi adalah seorang sarjana agama terpelajar, posisinya berbeda dari kebanyakan imigran Arab yang datang ke Kudus dari Hadramaut. Pada awalnya beliau mendapatkan respon positif sebagaimana para pendatang yang lain, namun karena pandangannya yang lebih modernis, maka kemudian mendapatkan penolakan dari masyarakat.

Muhammad Rodhi diterima dengan baik karena kemampuannya menghafalkan ayat-ayat al-Qur'an, namun segera dimusuhi karena pandangannya terhadap praktik-praktik beragama tradisional yang dia annggap menyimpang dari ajaran agama.

Dinamika dan polemik pembaharuan beragama yang dilakukan kaum reformis di wilayah Pesisir Utara Pulau Jawa dapat dikatakan mengalami kegagalan. Hal ini jauh berbeda dengan pembaharuan Islam di Sumatera Barat sebelum abad ke-XX dan di Yogyakarta oleh organisasi sosial keagamaan Muhammadiyah yang mengklaim sebagai organisasi pembaharu beragama Islam. Setidaknya sampai tahun 1930 di wilayah Pesisir Utara Pulau Jawa belum ditemukan adanya pengaruh pembaharuan tersebut, sekalipun tidak dapat dikatakan bahwa di wilayah ini tidak terjadi gagasan reformasi. Hal ini mengindikasikan bahwa penyebaran reformasi beragama belum mendapatkan tempat di wilayah ini dan sedikit berbeda dengan paham Sarekat Islam yang tampaknya mendapatkan tempat di kalangan tradisional.

Dapat dikatakan bahwa reformasi keberagamaan di wilayah Pesisir Utara Pulau Jawa mengalami hambatan karena adanya unsur idiologisasi ajaran yang dibangun oleh para tokoh masyarakat.⁵⁴ Secara tidak langsung proses idiologisasi ini juga berimplikasi terhadap meluasnya pengaruh paham keberagamaan tradisional terutama di kalangan petani, nelayan dan masyarakat awam yang jumlahnya jauh lebih besar.

Dengan latar belakang sejarah singkat sebagaimana dipaparkan, keberagamaan yang berkembang di wilayah Pesisir Utara Pulau Jawa, didominasi pola keberagamaan

⁵⁴Istilah idiologisasi dipinjam dari khasanah sosiologi agama, baca: Hendropuspito, *Sosiologi Agama*, Jakarta: PT. Kanisius, 1983, hlm. 119

golongan tradisional yang episentrumnya berada di sekitar masjid dan makam dan sedikit dari golongan reformis yang episentrumnya di tengah masyarakat. Dalam perspektif sosiologis, masyarakat dengan paham tradisional lebih tunduk (paternalistik) pada figur kyai. Masyarakat semacam ini juga merasa aman dan tenteram manakala kehidupannya mendapatkan restu dari kyai, jargon yang berkembang di tengah masyarakat dalam menjalani kehidupan adalah *opo jare kyai*.⁵⁵

Formulasi sejarah dan kiprah para kyai tersebut di atas tampak jelas bahwa potret keberagaman masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa mengikuti para kyai yang tidak hanya sebagai penganut imam madzhab, tetapi juga sebagai pembela madzhab yang mereka kembangkan dalam konteks kehidupan sekarang. Itulah sebabnya, maka ketika kelompok modernis yang tidak mau terikat dengan pendapat madzhab dan mengklaim sebagai pembaharu pemikiran dalam beragama mendesak da'wahnya, para kyai menentang gerakan tersebut.

Ideologisasi oleh para tokoh masyarakat (kyai) tersebut demikian kuat dan menyentuh entitas isoterik kemanusiaan dan mengejauantah dalam kehidupan esoterik pada dimensi sosial ekonomi yang berpengaruh kepada para santri yang mereka refleksikan dalam pemikiran dan tindakan. Proses ideologisasi oleh para tokoh masyarakat (kyai) menempati episentrum lokasi di sekitar bangunan masjid dan makam, seperti bangunan Masjid al-Aqsha dan Makam Sunan Kudus, dimana di wilayah ini berdomisili para tokoh agama yang berkiprah pada lembaga-lembaga keagamaan masyarakat Kudus dan sekitarnya. Mulai dari lembaga pendidikan menghafal al-Qur'an

⁵⁵Wawancara dengan Drs. KH. Abdul Hadi, Ketua Pengurus NU Kabupaten Kudus, September 2018.

(pesantren tahfid al-Qur'an), lembaga pendidikan berbasis agama tradisional seperti Madrasah Qudsiyah, TBS, Banat Nahdlatul Ulama sampai dengan Pusat Kajian (*munazarah*) keagamaan.

Episentrum kegiatan santri tradisional wilayah Demak berada di dua tempat, di sekitar masjid Agung Demak dimana Raden Fatah dimakamkan, dan di sekitar makam Sunan Kalijaga Kadilangu Demak. Pada kedua episentrum tersebut hidup subur bentuk-bentuk ritual keberagaman masyarakat. Bentuk-bentuk ritual tersebut merupakan warisan leluhur yang di *uri-uri* (dilanggengkan) dengan bingkai institusi keagamaan, seperti upacara *buka luwur*, rangkaian upacara kelahiran; rangkaian upacara perkawinan; rangkaian upacara kematian yang awal mulanya merupakan tradisi yang tidak terkait dengan ajaran agama kemudian beberapa diganti dan diisi dengan ajaran agama (akulturasi budaya dengan ajaran agama).

Seiring berjalannya waktu, para pengikut paham Islam tradisional yang tidak memiliki pemahaman sejarah perkembangan ajaran Islam yang dipeluknya, mereka menganggap ritual seperti upacara *buka luwur*, ritual yang mengiringi pernikahan dan kematian sebagai ajaran agama yang mesti diamalkan. Hal yang menarik, sebagai pusat berkembangnya budaya tradisional Islam, masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa tetap bergeming dari terpaan arus globalisasi yang rasionalis-empiris. Islam tradisional yang toleran dan akomodatif dengan budaya setempat menjadi berkembang subur di wilayah Pesisir Utara Pulau Jawa dan membentuk pelaksanaan ajaran Islam khas.

Terminologi santri merupakan term atau sebutan khas yang diklaim sebagai produk dari proses pendidikan dari pondok pesantren tradisional dan sering dimaknai

sebagai *self of belonging* orang-orang tradisional sebagaimana mereka bangga disebut wong santri atau *cah* santri. Term santri ini walaupun telah dikenal dan dipahami Masyarakat Jawa pada umumnya, tetapi tidak cukup akrab dipakai sebagai sebutan kebanggaan suatu masyarakat yang cenderung rasionalis.

Struktur masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa dapat dibagi menjadi empat golongan: Pertama, golongan pegawai atau pejabat pemerintahan (aristokrat) dan mereka yang meniru cara hidup pegawai seperti guru, dokter dan sebagainya. Kedua, golongan pedagang (pengusaha) santri. Ketiga, golongan pedagang Cina. Dan keempat, golongan buruh, tenaga kasar dan petani serta nelayan. Dari empat golongan tersebut, golongan kedua yaitu para pedagang atau pengusaha ditempati kaum santri disamping kelompok Cina yang jumlahnya cukup banyak. Keadaan seperti ini sekaligus membedakan struktur masyarakat kota-kota lainnya di Indonesia yang banyak didominasi pedagang Cina. Orang-orang Arab dan India yang biasanya menduduki di wilayah kauman yang kurang mendapat tempat pada struktur masyarakat kota-kota di wilayah Pesisir Utara Pulau Jawa. Memang dalam fungsi ekonomi kaum Cina bersama-sama kaum santri dapat digolongkan pedagang atau pengusaha tetapi secara kultural mereka jauh berbeda.

Keberagamaan masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa mengacu pola-pola atau aktualisasi keberagamaan yang dilakukan oleh masyarakat yang menduduki episentrum pengembangan Islam tradisional.⁵⁶ Hal ini didasarkan pada fakta bahwa masyarakat yang berdomisili di sekitar masjid dan makam menempati posisi sentral dalam

⁵⁶Pengamatan terlibat selama bertahun-tahun menjadi bagian warga masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa.

pengembangan agama Islam tradisional yang berkembang kuat di wilayah Pantai Utara Jawa. Seperti di wilayah Kudus ini terdapat Masjid Menara Kudus (*Masjid al-Aqsha*) yang dikenal luas sebagai pusat kegiatan agama Islam. Di samping Masjid al-Aqsha, terdapat Makam Sunan Kudus yang selalu ramai dikunjungi masyarakat baik dari Kudus sendiri maupun dari luar kota. Kunjungan masyarakat ke Makam Sunan Kudus yang dikenal dengan *ziyarah* merupakan salah satu bentuk aktualisasi keberagaman masyarakat Islam tradisional dengan maksud dan tujuan sangat beragam.

Di sekitar masjid Sunan Ampel di wilayah Kelurahan Ampel, Kecamatan Semampir, Kota Surabaya Jawa Timur yang berdekatan dengan kompleks pemakaman Sunan Amepel (R. Rahmat) berdomisili masyarakat yang memiliki paham Islam tradisional. Masjid yang saat ini menjadi salah satu destinasi wisata religi di kota Surabaya ini dikelilingi bangunan berarsitektur Tiongkok dan Arab, dan terdapat sebuah sumur yang bertuah, biasanya digunakan oleh mereka yang meyakini untuk penguat janji atau sumpah.

Masyarakat yang mendiami wilayah sekitar makam Sunan Gunung Jati, Cirebon Jawa Barat merupakan masyarakat pengikut Islam tradisional dan mayoritas menjadi pengelola makam dan sebagian ditunjuk oleh dari Keraton Cirebon untuk menjadi *guide* para peziarah makam. Di sekitar Makam Sunan Gunung Jati ini berdiri sebuah Masjid Agung Sang Cipta Rasa atau lebih dikenal dengan Masjid Agung Cirebon. Masjid dengan menggunakan nama unik ini dibangun Sunan Gunung Jati dan Sunan Kalijaga pada abad ke-15 (masa penyebaran Islam di Jawa). Kedua tempat

(masjid dan makam) ini menjadi episentrum pengembangan dan pengamalan ajaran Islam tradisional di wilayah Jawa Barat.

Orang-orang yang berdomisili di sekitar pusat episentrum pengembangan ajaran Islam tradisional ini menganggap bahwa mereka sebagai masyarakat religius, dihubungkan dengan para wali yang membuka dan menyebarkan agama di wilayah itu.⁵⁷ lebih tepat dikaitkan dengan penyebaran agama itu yang sejak semula (abad ke XVI) dilakukan oleh para wali di daerah-daerah di wilayah sekitar kerajaan Demak, Kerajaan Cirebon yang menjadi inti kekuasaannya. Sebagai akibat perpaduan (mendamaikan kepentingan teologis dan estetis dalam banyak hal) yang telah ada di Jawa karena orientasi sinkritis golongan atas (kerajaan) dan dikeluarkannya ulama dari kekuasaan, di daerah pesisir ini (seperti di ujung Jawa Timur) terkandung sangat banyak unsur ortodoks dan Timur Tengah. Karena perpaduan itu berkembang menjadi polarisasi selama abad ke-XX ini, mayoritas penduduk di daerah ini memutuskan dirinya sendiri berada di pihak garis santri.

Hanya saja jika wilayah Pesisir Utara Pulau Jawa sebagai tempat ikatan Islam yang cukup kuat, di wilayah-wilayah ini bukanlah tempat dimana reformisme Islam berhasil dengan baik. Sampai sekarang, banyak praktek beragama yang bersifat tradisional hidup subur dan mayoritas terdiri dari kaum santri. Mengikuti dan mematuhi adat-istiadat yang telah ada, seperti siswa-siswa yang akan menempuh ujian, sering mempergunakan satu malam tertentu, dan tempat-tempat tertentu (biasanya di

⁵⁷Daerah kantong penyebaran paham Islam tradisional ini berdiri masjid-masjid tua berarsitektur Jawa dan makam wali dan juga merupakan kampung halaman pahlawan-pahlawan Islam, seperti Ja'far Shadiq (Sunan Kudus), Sunan Muria, Sunan Gunung Jati dan Sunan Ampel.

makam wali) serta dengan bacaan-bacaan tertentu dengan maksud untuk memperoleh berkah.⁵⁸ Di bagian wilayah yang mendaku sebagai masyarakat paling shalih itu pada banyak tempat bisa ditemukan sisa-sisa bangunan tua yang yang pada umumnya sudah dimakan usia dan tidak terawat dengan baik, mungkin sejak dari masa Hindu – kadang masih digunakan oleh penduduk setempat ketika akan menyelenggarakan hajjat tertentu, mereka melakukan acara dan ritual yang dibingkai dengan ajaran agama, meskipun demikian kaum reformis yang lebih berpengalaman tidak ikut melaksanakannya.

Kaum reformis pada umumnya tidak sepekat adanya berbagai upacara-upacara tradisional tersebut dan tidak mau mengambil bagian dalam upacara ini. Di lingkungan masyarakat tradisional, terdapat tokoh masyarakat yang mendapat reputasi sebagai penyembuh, dan hanya sedikit masyarakat yang ragu terhadap kemampuan seperti ini, sebagaimana halnya dengan seorang kyai terkemuka pada masa huru-hara anti Cina pada tahun 1918, mampu mengubah batu yang dilemparkan ke atas menjadi bola api.

Reformasi beragama di wilayah Pesisir Utara Pulau Jawa mulai mendapatkan sambutan dari sebagian pengusaha yang pemikirannya lebih condong pola pikir para pembaharu. Sekalipun demikian para pembaharu ini belum mendapatkan sambutan yang signifikan dari struktur masyarakat menengah ke bawah seperti petani, buruh, nelayan yang lebih condong dengan paham Islam tradisional. Jumlah mereka jauh lebih banyak dibandingkan dengan jumlah kaum yang menduduki strata pengusaha dan pedagang besar. Karakteristik mereka yang lebih patuh kepada para Kyai dan tokoh

⁵⁸Dalam penanggalan Jawa, tradisi mohon berkah itu dilakukan pada malam Jum'ah Pahing, pemohon-pemohon lainnya (selain untuk keperluan menempun ujian) juga dijalankan oleh masyarakat, seperti tirakat di makam Sunan Muria, bahkan banyak juga yang tirakat di makam Batusangkar Madura

masyarakat maka paham tradisional menjadi dominan dalam praktek beragama di wilayah Pesisir Utara Pulau Jawa.

BAB V

P E N U T U P

A. Simpulan

Karakteristik keberagaman masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa merupakan perpaduan unsur teologi, antropologi budaya antara masyarakat Jawa yang dimotori para penguasa kerajaan Islam dengan pengetahuan Islam tradisional. Karakteristik masyarakat Islam tradisional terbentuk dari persenyawaan antara pengetahuan masyarakat Hindu Jawa dengan pengetahuan Islam para wali di Jawa, dan terbentuklah karakteristik keberagaman Islam tradisional yang ditandai dengan karakteristik keberagaman masyarakat bercorak sufistik yang mangakomodasi tradisi dan budaya Jawa. Karakteristik keberagaman Islam tradisional yang disebut juga dengan pengikut *Ahlus Sunnah wal-Jama'ah* semacam ini dapat ditemukan di sepanjang masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa, seperti masyarakat Cirebon, Demak, Kudus, Tuban sampai dengan Surabaya dan Madura sebagai basis penyebaran Islam para wali yang dikenal dengan Walisongo.

Karakteristik keberagaman masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa memiliki ketahanan dari terpaan arus modernisasi dan globalisasi, karena akar budayanya telah mengalami idiologisasi dan menjadi fundamen kebudayaan yang demikian mengakar kuat. Paham Islam tradisional yang sudah menjadi idiologi demikian kuat di masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa tersebut menjadikan mereka tidak mudah menerima reformasi beragama dan bahkan pengaruh paham fundamentalis dan

radikalis yang akhir-akhir ini merebak di wilayah nusantara. Hal ini karena sosialisasi beragama yang telah dilakukan oleh tokoh dan Kyai selama bertahun-tahun demikian kuat dan telah menjadi idiologi masyarakat.

Rangkaian pembelajaran dan ritual keberagamaan berpusat di masjid dan aktualisasi dari pembelaran tersebut mewujud dan berpusat di masjid dan makam sebagai episentrum kebudayaan Islam. Dalam beberapa hal bentuk-bentuk ritual tersebut menjadi sumber ekonomi masyarakat kaum tradisional, seperti penjaga masjid atau makam para wali, menjadi pemandu bacaan *tahlil* para penziarah makam, membersihkan lingkungan masjid dan makam para wali dan lain sebagainya.

B. Rekomendasi

Penelitian ini menggunakan metodologi penelitian kualitatif pendekatan sosio-antropologis. Dengan metodologi penelitian tersebut berhasil menemukan keunikan keberagamaan masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa yang mengejawantah dalam kehidupan sehari-hari, sekaligus menjadi sumber pengetahuan masyarakat. Dengan kehidupan religious sehari-hari sebagai dasar pengetahuan berarti menempatkan agama sebagai sumber pengetahuan yang mampu mengatasi persoalan kehidupan bermasyarakat dari subyektivitas setiap individu anggota masyarakat karena agama memiliki realitas purna.

Karakteristik keberagamaan Islam telah terintegrasi secara dialektis dan simultan melalui tiga momen eksternalisasi, obyektivasi dan internalisasi perpspektif sosiologi pengetahuan. Internalisasi ajaran Islam sebagai bagian dialektika semacam ini

penerapannya dianggap tepat untuk wilayah Pesisir Utara Pulau Jawa dan tidak tertutup kemungkinan menjadi pola internalisasi ajaran Islam untuk wilayah lain dengan tetap mempertimbangkan transferabilitas masing-masing karakteristik.

Konstruksi tatanan sosial tersebut telah mendapatkan legitimasi sosiologis dan religius, secara efektif mampu mengatasi tantangan sosial dan perkembangan dalam memahami ajaran agama. Dengan kata lain penelitian ini mampu menggali esensi (*noumena*) fenomena sosial berupa keunikan beragama masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa sebagai singularitas norma masyarakat yang terkonstruksi dalam tatanan sosial yang diobyektivisi dalam berbagai bentuk ritual dan acara keagamaan yang diajarkan di masjid dan lingkungannya, kemudian diwujudkan dalam kehidupan yang menjadikan masjid dan makam sebagai episentrum.

Sekalipun konstruksi sosial yang diobyektivisi dalam berbagai bentuk ritual dan acara keagamaan tersebut telah berlangsung secara dialektis dan simultan melalui tiga momen, sosialisasi lebih lanjut perlu terus dilakukan. Cakupan sosialisasi tidak sekedar menjadikan setiap individu dan kelompok sosial memandang cukup terhadap makna konstruksi sosial sebagai hal yang berguna (*nomos*), layak dimiliki dan benar adanya. Harapan lebih jauh jika mereka memandang makna konstruksi sosial tersebut sebagai hal yang tidak bisa dielakkan atau sebagai bagian tak terpisahkan dari hakekat kehidupannya.

Kompleksnya masalah kehidupan dan besarnya tantangan dan pembangkangan terhadap konstruksi sosial yang dilembagakan, sosialisasinya dapat mengambil bentuk pemaksaan. Kewenangan ini ada di wilayah penegakan hukum (*law enforcement*) dan

tidak termasuk cakupan kajian disertasi ini. Oleh karena itu untuk mendalami dimensi sosialisasi penegakan hukum (*law enforcement*) meniscayakan penelitian intensif lebih lanjut untuk mengungkap mengapa dan bagaimana konstruksi sosial yang telah mendapatkan legitimasi sosiologis dan religius belum berhasil tersosialisasi sesuai harapan. Penelitian lanjutan tersebut, jauh lebih menarik karena akan memasuki relung-relung kesadaran keberagamaan kolektif dan kesadaran hukum masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa sebagai penyangga kelangsungan suatu tatanan sosial yang dilembagakan.

C. Implikasi Teoretik

Grand design penelitian ini, terkait dengan kosmisasi ajaran Islam sebagai bagian keberagamaan holistik, dengan fokus konstruksi dimensi struktur kesadaran beragama individu menjadi stuktur kesadaran beragama kolektif dalam bentuk ritual keberagamaan masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa untuk menanggulangi kompleks dan ragam kehidupan bermasyarakat.

Dari analisis keseluruhan data yang dikumpulkan berhasil menemukan bahwa konstruksi sosial keberagamaan masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa ini telah mendapatkan status legitimasi sosiologis dan religius. Konstruksinya telah mengintegrasikan ajaran Islam sebagai legitimasi bermasyarakat. Konstruksi ajaran Islam semacam ini bisa menjadi pola pada implementasi ajaran Islam di wilayah lain dengan tetap mempertimbangkan transferabilitas masing-masing karakteristik keberagamaan yang dimiliki.

Dengan konstruksi ajaran Islam ke dalam konstruksi sosial masyarakat Pesisir Utara Pulau Jawa dalam perspektif sosiologi pengetahuan ini, layak mendapatkan apresiasi masyarakat Islam dan tidak perlu berpolemik tentang bentuk-bentuk keberagamaan Islam di tanah air tercinta ini. Akan merugikan umat Islam sendiri, jika terjebak dalam polemik berkepanjangan terhadap salah satu bentuk perwujudan ajaran Islam. Bukankah kajian keberagamaan kontemporer yang mengedepankan kemaslahatan bersama telah merekomendasikan bahwa rumusan penerapan ajaran Islam wilayah empiris-praktis, dapat mengambil ragam bentuk (*form*) dan setiap bentuk tidak mesti sama dalam merespon karakteristik zaman dan tempat suatu masyarakat, selama esensi tujuannya tidak menyimpang dari koridor beragama Islam. Untuk mengantar tujuan beragama tersebut, telah ada epistemologi kontemporer yang memposisikan tujuan beragama sebagai pendekatan dan kerangka filosofis dalam rangka mewujudkan *rahmatan li al-'alamiin*.

D. Keterbatasan Studi.

Kompleksnya masalah keberagamaan, besarnya tantangan masyarakat terhadap konstruksi sosial baru yang dilembagakan, penanggulangannya tidak cukup dengan mengkonstruksi tatanan sosial yang diformalisasikan (pembuatan undang-undang). Sekalipun tatanan sosial formal tersebut bisa mendapatkan legitimasi sosiologis, legitimasi religius dan legitimasi yuridis, namun demikian karena tantangan

beragama semakin kompleks, maka solusinya harus menyertakan seluruh persoalan kehidupan secara kontekstual dan komprehensif.

Penelitian intensif dan komprehensif pada masing-masing bidang persoalan tersebut memerlukan pakar dan kompetensi pada bidangnya. Penelitian tentang konstruksi sosial religius ini hanya merupakan bagian kecil dari upaya mencari solusi atas kompleksnya masalah kehidupan beragama dan besarnya tantangan dan pembangkangan terhadap tatanan sosial yang dilembagakan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin , *Studi Agama – Normativitas atau Historisitas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Auda, Jassir, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law*, London-Washington: The IIT Press, 2008.
- Berger, Peter L. dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, Jakarta: LP3ES, 1990.
- Berger, Peter L., *Langit Suci – Agama Sebagai Realitas Sosial*, Jakarta: LP3ES, Cet. Ke-2, 1994.
- Berger, Peter L. “Problema dan Agenda” dalam *Sisi Lain Tuhan (The Other Side of God) – Polaritas dalam Agama Agama Dunia*, (Yogyakarta: Qirtas, Cet. Ke- 1, 2003.
- Boland, B.J., *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970*, Jakarta: Grafiti Pers, 1985.
- Būṭī (al), Muḥammad Sa'ī Ramaḍān, *Dawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, Bairut: Muasasah al-Risālah, Cet. Ke-4, 1982.
- Dhavamony, Mariasusai, *Phenomenology of Religion*, alih bahasa oleh Kelompok Studi Agama Driyarkara, Yogyakarta: Kanisius, Cet. Ke-6, 2003.
- Djamil, Fathurrahman, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, Cet. Ke-1, 1997.
- Dortier, Jean Francois., tentang “Max Weber Sosiolog Modernitas” dalam Philippe Cabin & Jean Francois Dortier (ed), *Sosiologi - Sejarah dan Berbagai Pemikirannya*, alih bahasa Ninik Rochani Sjams, Yogyakarta, Kreasi Wacana, 2008.
- Ghazali (al), Abu Hamid., *Al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣul*, Vol. 1, Bairut: Dār al-Fikr, 2000.
- Giddiens, Anthony (et.al), “*Sosiologi – Sejarah dan Berbagai Pemikirannya*”, Yogyakarta: Kreasi Wacana, Cet. Ke-3, 2008.
- Hadiwijono, Harun., *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, Cet. Ke-3, 1985.
- Hendropuspito, D., *Sosiologi Agama*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, Cet. Ke-16, 2000.
- Hiadayat, Deddy, *Paradigma dan Perkembangan Penelitian Komunikasi* dalam Jurnal Ikatan Sarjana Komunikasi Indonesia, Vol. III., Jakarta: IKSI dan ROSDA, 1999.

- Kadir, Muslim A., *Dasar-Dasar Praktikum Keberagamaan Dalam Islam*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, Cet. Ke-1, 2011.
- Khalāf, Abdul Wahāb, *‘Ilm Uṣul al-Fiqh*, Jakarta: Al-Majlis al-A’lā al-Indonisī li al-Da’wah al-Islāmiyah, Cet. Ke-9, 1972.
- Nasution, Harun, *Islam Rasional – Gagasan dan Pemikiran*, Bandung: Mizan, Cet. Ke-4, 1996.
- Nur Syam, *Islam Pesisir*, Yogyakarta: LKiS, Cet. Ke-1, 2005.
- Noeng Muhadjir, *Metodologi Keilmuan. – Telaah Sistematis Fungsional Komparatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998.
- Parera, Frnas M., “Menyingkap Misteri Manusia Sebagai Homo Faber” Pengantar Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan – Sejarah tentang Sosiologi Pengetahuan*, Jakarta: LP3ES, 1990.
- Poloma, Margaret (ed), *Sosiologi Kontemporer*, Jakarta: PT.Raja Grafindo Persada, 1994.
- Poespoprodjo, W., *Logika Scientifika – Pengantar Dialektika dan Ilmu*, Bandung: Pustaka Grafika, Cet. Ke-1, 1999.
- Praja, Juhaya S., *Hukum Islam di Indonesia – Perkembangan dan Pembentukan*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991.
- Rahardjo, Satjipto, *Ilmu Hukum*, Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, Cet.ke.4, 1996.
- Ritzer, George, dan Douglas J. Goodman, *Modern sociological Theory, 6th Edition*, alih bahasa oleh Alimandan dengan judul “*Teori Sosiologi Modern*, Edisi ke 6, Jakarta: Prenada Media Group, Cet. Ke. 5, 2008.
- Riyanto, Geger, *Peter L. Berger – Perspektif Metateori Pemikiran*, Jakarta: LP3ES, Cet. Ke-1, 2009.
- Salām (al), ‘Izz al-Dīn ibn ‘Abdu, *Qawā’idu al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Juz I, t.th.
- Tafsir, Ahmad., *Filsafat Umum – Akal dan Hati sejak Thales sampai James*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, Cet. Ke-2, 1992.
- Zeitlin, Irving M., *Memahami Kembali Sosiologi – Kritik terhadap Teori sosiologi Kontemporer*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1998.
- Zuḥaily (al), Wahbah, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmy*, Vol. I, Beirut: Dār al-Fikr, 1988.
