BAB II

KAJIAN PUSTAKA

A. Hubungan Islam dan Budaya dalam Paradigma Intersubjektif

Dalam mengkaji hakikat *slametan,* para tokoh lebih sering mengandaikan Islam sebagai produk jadi daripada sebagai proses menjadi. Sebut saja dua tokoh yang berseberang pendapat, Clifford Geertz dan Mark Woodward, keduanya mendasarkan pandangan pada definisi Islam tertentu. Salah satu faktor mendasar dari adanya perselisihan klaim di antara mereka adalah dari perbedaan definisi tersebut. Geertz mengambil konsep Islam sebagaimana yang dipahami dan dipraktikkan oleh kelompok Islam yang lebih puritan (teologi - fikih), sedangkan woodward mengambil konsep dari kelompok Islam yang sufistik (tasawuf - fikih). Maka dari itu, Geertz memahami bahwa *slametan* pada hakikatnya bersifat animistik bukan Islam, sedangkan Woodward menjelaskan bahwa *slametan* secara esoteris sudah mendapat pengaruh kuat dari ajaran sufistik Islam.

Selain itu, Koentjaraningrat, Andrew Beatty, dan Masdar Hilmy, juga tidak berbeda dengan dua tokoh yang disebut sebelumnya. Koentjaraningrat mengungkapkan *slametan* sebagai praktik dari *Agami Jawi,* meskipun ia sendiri mengetahui bahwa dalam praktiknya *slametan* juga terdapat unsur Islamnya.[1] Masdar Hilmy dan Andrew Beatty mengatakan *slametan* sebagai

[1]Koenjaraningrat, *Kebudayaan Jawa,* (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), 366

tradisi sinkretik, karena baginya ritual itu mengandung perpaduan dari berbagai ritus keagamaan yakni Islam, Hindu, dan Jawa.

Terlepas dari faktor perbedaan medan penelitian dan waktu yang tidak sama, *slametan* selama ini hadir di kalangan peneliti sebagai budaya yang selalu didefinisikan. Bisa jadi, konsep-konsep itu hanya ada pada pikiran para peneliti saja, sedangkan dalam praktik lapangan hanya sebagai realitas kosong. Meskipun penelitian kualitatif mereka banyak yang melalui observasi langsung dan pendekatan partisipan, namun sangat terlihat bahwa mereka masih terpengaruh dengan pra-pemahaman tentang konsep Islam tertentu dan konsep agama-agama lain.[2] Maka dari itu, klaim yang muncul bukan dari proses intersubjektif. Ada semacam pemaksaan konsep tertentu terhadap realitas *slametan* di lapangan. Dengan pola ini, seolah para peneliti lebih menguasai dan menghayati *slametan* daripada mereka yang sudah lama melaksanakannya.

Untuk membawa paradigma penelitian kepada intersubjektif, penting dipertegas terhadap pemahaman konsep Islam dari sudut pandang *live religion* (agama yang hidup di masyarakat). Sebagaimana diungkapkan oleh Elizabeth Shakman Hurd, *live religion,* berusaha membawa keluar agama dari belenggu sudut pandang ideologi politik dan pemahaman umum sebagai ritual agama besar. *Live religion* memandang agama lebih kepada perilaku-

[2] Sebenarnya Geertz adalah tokoh yang memelopori penelitian antropologi dengan menggunakan perspektif dari dalam objek penelitian (indigenius/ intersubjektif). Namun kenyataannya hal ini tetap saja tidak bisa terlepas dari bias-bias konseptual yang menjadi pra-pemahaman Geertz. Hal ini karena , bagaimanapun Geertz adalah seorang *outsider* yang memaksakan diri sebagai *insider*. Lihat: David N. Gellner, "Pendekatan Antropologis", dalam Buku, Peter Conn oly *ed*., *Aneka Pendekatan Studi Agama*, (Yogyakarta: LKiS, 2012), 31

perilaku kultural sehari-hari yang bersifat kompleks.[3] Model ini seperti yang dilakukan Samsul Maarif saat meneliti praktik keagamaan masyarakat Amatoa. Ia tidak menggunakan konsep-konsep Islam umumnya sebagai agama besar dunia. Ia berusaha memunculkan model Islam khas yang dipraktikkan oleh suku Amatoa sebagai keunikan bukan dipersepsikan secara bias Islam yang dipahami kelompok lain.[4]

Penegasan ini menjadi penting, sebab konsepsi Islam sebagai seperangkat dogma yang sudah jadi selama ini mengandung *stereotype* pemaksaan terhadap konsep yang sebenarnya tidak dipahami oleh pelakunya. Padahal, konsep Islam itu sendiri beraneka ragam, tergantung pada aliran dan faham yang diyakini. Untuk itu, penting dijelaskan tentang proses awal Islamisasi dari sudut pandang antropologi. Melalui proses ini, Islam dipandang sebagai *model of reallity*, (adaptasi terhadap realitas) bukan terburu-buru memandangnya sebagai *model for reallity* (menjadi model untuk realitas).[5] Dengan cara seperti ini, Islam dapat dipahami secara intersubjektif, bukan terkotak dalam konsep tertentu.

1. Bentuk Islamisasi pada zaman Nabi Muhammad

   Dari rangkaian sejarah yang tersebar dalam berbagai bentuk narasi, dapat dipahami bahwa ajaran Islam turun tidak sekonyong-konyong sebagai cetakan yang sudah jadi. Ilustrasi kedatangan Islam

[3]Elizabeth Shakman Hurd, *Beyound Religious Freedom: The New Global Politic of Religion*, (Peincenton: Princenton University Press, 2015), 14

[4]Samsul Maarif, "Being Muslim in Animistic Ways", *al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 52, no. 1 (2014), pp. 149-174, doi: 10.14421/ajis.2014.521.149-174

[5]Tentang teori *model of reallity* dan *model for reallity* dapat dilihat pada buku: Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture, Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973), 3

lebih seperti benda cair yang bisa memasuki berbagai bentuk ruangan sekaligus bisa menghanyutkan hal-hal yang *madharat* (keburukan). Sudah semenjak awal terlihat bagaimana Islam bersifat lentur tetapi tetap pada pendirian yang kuat. Tauhid menjadi prinsip pokok yang menjadi pandangan hidup hingga mati dan tidak bisa diajak kompromi. Tauhid adalah benda cair itu. Budaya yang bisa dimasuki tauhid dapat diakomodasi, sedangkan yang tidak bisa dimodifikasi kalau tidak bisa begitu dieliminasi.

Saat proses pendakwahan di Makkah[6], terlihat bagaimana Islam dengan prinsip tauhid mendapat tantangan besar dari pemuka suku penyembah Berhala. Meskipun ajaran yang dibawa oleh Muhammad Saw. ini juga mendapatkan tempat di hati para kaum tertindas dan juga kaum yang dulunya sudah konsisten dengan konsep monoteisme, namun mereka hanya sebagai minoritas. Maka dari itu, pada periode awal ini dakwah Islam masih disibukkan dengan permasalahan-permasalahan sosial tentang tekanan dari kelompok dominan,[7] sehingga infiltrasi Islam pada ruang-ruang budaya Arab belum begitu kentara.

Jika ditelusuri lebih teliti, awal mula Islam menyatu dengan budaya sebenarnya sudah terjadi semenjak wahyu itu sendiri turun. Wahyu yang saat ini terkodifikasi menjadi mushaf Alquran pada

[6]Dalam pembagian jenis wahyu dalam ulumul Quran, secara historis dan geografis dibagi menjadi dua yakni *Makkiyah* dan *Madaniyah*, pembagian ini berdasarkan dua tempat di mana Muhamad Saw. tinggal. Pada tahap awal di Makkah sebelum kemudian ia bersama umatnya hijrah ke Madinah. Dalam hal ini peneliti juga mengikuti pembagian tersebut. Lihat: Usman, *Ulumul Quran* (Yogyakarta: Teras, 2009), 195

[7]Marshal G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia,* trj. Mulyadi Kartanegara, (Jakarta: Paramadina, 2002), 244-245

kenyataannya telah mewujud dengan bahasa Arab. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Nasr Hamid Abu Zaid, bahasa itu sendiri adalah produk budaya, sehingga agama apa pun termasuk Islam tidak mungkin akan bisa menembus realitas kehidupan apabila tidak berkompromi dengan budaya.[8] Dengan media bahasa inilah wahyu menyampaikan nilai sehingga bisa memasuki ruang-ruang kognisi setiap individu dari masyarakat. Kemudian, dari bahasa juga, wahyu beroperasi hingga masuk kepada budaya-budaya lainnya.

Sebagaimana penelitian yang dilakukan oleh Ali Sodiqin, Islam tahap Makkah (tahap awal), masih terkonsentrasikan untuk mengenalkan beberapa konsep penting Islam, yakni: ketauhidan, ketakwaan, masalah eskatologis, ibadah ritual dan etika sosial.[9] Ketauhidan sebagai poros utama Islam digunakan untuk mendekonstruksi para penyembah berhala yang politeis dan sarat penindasan.[10] Ketakwaan dan masalah eskatologis didakwahkan untuk menata masyarakat Makkah pada waktu itu yang congkak dan tamak agar menjadi pribadi yang lebih halus dan mawas diri bahwa kematian pasti terjadi dan hari kiamat serta pengadilan Tuhan

[8] Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Alquran: Kritik terhadap Ulumul Quran*, trj. Khoiron Nahdliyin, (Yogyakarta: LKiS, 2001), 96

[9] Ali Sodiqin, *Antropologi Alquran: Model Dialektika Wahyu dan Budaya*, (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), 85

[10] Sebagaimana dijelaskan oleh Karen Armstrong bahwa berhala yang dipasang di Kakbah sebenarnya adalah milik suku-suku besar dan kaya di Arab. Pemasangan Berhala di area kakbah tersebut memang sengaja dimanfaatkan oleh para pemuka Quraish untuk menarik para hartawan berkunjung ke Makkah sehingga pasar yang ada di Makkah menjadi ramai. Ketika pasar sudah ramai, maka ini mendatangkan keuntungan bagi mereka para elit. Maka dari itu, peneliti berkesimpulan bahwa dibalik patung-patung besar berhala di Makkah ada penindasan dan diskriminasi ekonomi yang besar pula kepada suku-suku yang lemah. Lihat: Karen Armstrong, *Muhammad Prophet for Our Time*, trj. Yuliani Liputo, (Bandung: Mizan, 2013), 52, bandingkan juga dengan: Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Alquran, Realitas Sosial, dan Limbo Sejarah: Sebuah Refleksi*, (Bandung: Pustaka, 1985), 34

(eskatologi) juga pasti datang. Kemudian, seruan tentang ibadah ritual terjadi setelah peristiwa *isra'* dan *mi'raj.* Dari pengalaman itu, Muhammad Saw. mendapatkan perintah untuk melaksanakan ibadah salat lima waktu. Fungsi dari salat ini menurut Ali Sodiqin adalah untuk menguatkan prinsip tauhid dan membiasakan manusia selalu ingat kepada kematian dan kehidupan setelahnya. Semua ajaran itu, masuk dalam budaya Makkah untuk membentuk etika sosial yang mapan di masyarakat.[11]

Dari proses internalisasi nilai tersebut di atas, Islam bukannya tidak mengadopsi budaya lama sama sekali. Memang benar Islam menolak budaya penyembahan terhadap berhala, karena memang berhala pada waktu itu merupakan simbol oligarki Qurays yang monopolis dan menindas. [12] Akan tetapi, selain itu Islam bersifat luwes dalam melestarikan budaya lama yang dinilai tidak bertentangan dengan tauhid. Misalnya berkaitan dengan salat, meskipun sejarah sering mengungkap bahwa perintah itu langsung dari Tuhan, tetapi praktik gerakan ritualnya seperti rukuk dan sujud masih melanjutkan dari ritual terdahulu (Nasrani dan Yahudi).[13] Lebih dari itu, kata "salat" itu sendiri juga menggunakan bahasa sebelumnya bukan bahasa yang baru sama sekali untuk menyebut ritual khas Islam. Kata *shalat* atau *shalawât* sering diartikan sebagai ritual doa secara umum tidak khusus untuk agama tertentu.[14] Hal ini

[11]Ali Sodiqin, *Antropologi Alquran*, 89
[12]Ma'arif, *Alquran, Realitas Sosial,* 34
[13]Jawwad Ali, *Sejarah Shalat,* trj. Irwan Masduqi, (Tangerang: Jausan, 2010), 16
[14]*Ibid*, 24

mirip dengan orang-orang Jawa muslim menyebut salat dengan kata "sembahyang".

Selanjutnya, pada periode Madinah akan terlihat bagaimana Islam memasuki ruang-ruang budaya yang lebih kompleks lagi. Tahap ini tidak lain dari kelanjutan tahap Makkah. Prinsipnya sama, tauhid menjadi pusat nilai untuk mereformasi masyarakat. Di Madinah Islam tidak mendapatkan tekanan sekuat periode Makkah. Pada kesempatan ini Islam bisa leluasa berdialektika dengan budaya-budaya sambil merekonstruksi bentuk masyarakat yang ideal.

Kompleksitas dialektika Islam dengan budaya Arab dalam lingkup konsep-konsep sosial pada periode ini oleh Toshihiko Izutsu diklasifikasikan dalam tujuh sub bidang. Ketujuh sub bidang tersebut adalah: a. Berkaitan dengan perkawinan, b. Berkaitan dengan hubungan orang tua dengan anak, c. Berkaitan dengan hukum waris, d. Hukum kriminal (pencurian, pembunuhan, balas dendam), e. Berkaitan dengan bisnis (hutang, riba, perjanjian, bagi hasil), f. Hukum tentang sedekah, infak, dan zakat, g. Hukum tentang perbudakan.[15]

Klasifikasi Toshihiko Izutsu mengenai berbagai macam konsep yang masuk dalam proyek Islamisasi di Madinah tersebut oleh Ali Sodiqin dikelompokkan lagi menjadi tiga jenis model Islamisasi, yaitu: *Tahmil* (menerima), *Tahrim* (melarang), dan *Taghyir* (menerima dan merekonstruksi).

[15] Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Alquran*, trj. Agus Fahri Husein *at.all*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), 84-85

a. *Tahmil* (menerima): yang masuk kelompok ini adalah sistem perdagangan atau jual beli dan penghormatan terhadap bulan-bulan haram. Jual beli yang diapresiasi Islam adalah sistemnya secara umum. Adapun terhadap model partikular jual beli yang curang, tidak berdasarkan sukarela, dan sebagainya Islam tetap tidak membolehkan. Sedangkan terkait bulan-bulan haram (Rajab, Dzulqa'dah, Dzulhijjah, dan Muharram), merupakan bulan gencatan senjata yang penghormatannya sudah dilakukan semenjak dulu dan Islam melanjutkan tradisi itu.[16]

b. *Tahrim* (melarang)*:* di antara tradisi yang masuk dalam yang ditolak dan tidak dilanjutkan oleh Islam adalah tradisi yang memang memiliki karakter buruk dan menodai prinsip-prinsip kemanusiaan. Tiga yang termasuk kriteria itu adalah, berjudi dan minum arak, praktik riba, dan perbudakan.[17]

c. *Taghyir* (menerima dan merekonstruksi), tradisi yang masuk pada kelompok ini adalah, pakaian dan aurat perempuan, lembaga perkawinan, hukum waris, pengangkatan anak (adopsi), hukum *qishâs-diyat*.[18] Untuk lebih jelasnya tentang proses *taghyir* yang dilakukan Islam dapat dilihat pada kolom berikut.

No	Tradisi	Sebelum Islam	Setelah Islam
1.	Pakaian dan aurat perempuan	Pakaian dan aurat perempuan tidak memiliki batas atau aturan tertentu	Pakaian dan aurat ditetapkan. Kemudian bagi

[16]Sodiqin, *Antropologi Alquran*, 121-122
[17]*Ibid*, 124-127
[18]*Ibid*, 127-135

			perempuan yang merdeka aurat seluruh tubuh kecuali muka dan telapak tangan.
2.	Lembaga perkawinan	Ada banyak model perkawinan di masyarakat Arab. Di antaranya adalah poligami, poliandri, pinang, dan sebagainya.	Di antara model yang ada, yang diteruskan oleh Islam adalah perkawinan Pinang dengan menetapkan aturan dalam hal mahar dan talak. Selain itu poligami juga masih dilakukan, tetapi dengan membatasinya maksimal empat istri.
3.	Hukum waris	Pembagian waris tidak tentu, dan wanita tidak berhak sama sekali terhadap harta warisan.	Waris dilanjutkan, dengan memerincikan bagian secara adil, dan wanita turut mendapatkan hak atas harta warisan
4.	Adopsi anak	Anak angkat menjadi anak kandung	Anak angkat selamanya tetap menjadi anak angkat tidak bisa menjadi anak kandung
5.	Hukum *qishâs-diyat*	*qishâs-diyat* menjadi ajang balas dendam yang tidak berprinsip pada keadilan.	*qishâs-diyat* berpegang teguh pada prinsip keadilan semata.

Tabel 2

Selain yang masuk dalam kriteria pengelompokan Ali Sodiqin di atas, ada lagi tiga bentuk ritual pokok Islam yang sebenarnya juga

mengadopsi dari budaya sebelumnya. Ketiga itu adalah zakat, puasa dan haji. Zakat merupakan bentuk ibadah yang memberikan sesuatu secara suka rela kepada fakir, miskin, dan pihak-pihak tertentu lainnya. Konsep seperti ini sebenarnya bukan konsep yang sama sekali baru dari Islam. Jawwad Ali menegaskan bahwa orang-orang Yahudi dan Nasrani juga sudah melakukannya semenjak dulu.[19] Puasa juga demikian, bahkan di dalam Qs. al-Baqarah ayat 183, dijelaskan bahwa puasa diwajibkan sebagaimana diwajibkan kepada umat-umat sebelumnya.[20] Kemudian haji dan umrah pun juga sama, praktik ritual yang dilakukan tetap mengambil dari tradisi lama (terutama yang dipraktikkan Nabi Ibrahim). Seperti halnya ritual tawaf, para penyembah berhala Arab pun sebenarnya sudah melakukan itu, hanya saja mereka melakukannya dengan cara telanjang, untuk itu semenjak Islam datang ritual tawaf tetap dilaksanakan, tetapi dengan modifikasi memakai pakaian yang menutup aurat serta melantunkan kalimat-kalimat yang Islami.

Ada satu hal yang peneliti kurang sepakat dengan pengelompokan yang dilakukan Ali Sodiqin. Dengan memasukkan perbudakan pada kelompok tradisi yang dilarang (*tahrim*) seolah ia mengingkari realitas masih diberlakukannya perbudakan bahkan hingga beberapa abad setelah Rasulullah wafat. Meskipun Ali Sodiqin berargumen dengan dalil kesetaraan dari Alquran, tetap saja, pada praktiknya tradisi itu masih dilakukan. Agaknya, hal ini akan lebih tepat apabila dimasukkan

[19]Ali, *Sejarah Shalat,* 187

[20] Salim Bahreisy trj., *Tarjamah al-Quran al-Hakim,* trj. Salim Bahreisy, at all, (Surabaya: Sahabat Ilmu, 2001), 29

kelompok *taghyir* (menerima dan merekonstruksi). Perbudakan memang masih diterima di masa awal Islam, tetapi Islam menganjurkan untuk memerdekakannya.

Hal yang penting disoroti dalam pembahasan ini adalah berkaitan dengan apa sebenarnya yang benar-benar orisinal dari Islam. Sesuatu hal yang dapat disebut baru dan sama sekali tidak berkaitan dengan budaya dan sejarah sebelumnya. Bahkan spirit dasar tauhid pun juga melanjutkan ajaran lama sebagaimana yang menjadi spirit para nabi dan Rasul terdahulu. Dengan demikian, Islam itu sendiri merupakan bentuk kontekstualisasi ajaran lama dalam realitas yang baru. Islam masih sangat mempertimbangkan struktur-struktur sosial budaya tertentu untuk tetap diadopsi. Seperti halnya perbudakan, meskipun dalil Islam secara ideal tidak merestui itu, tetapi secara praktiknya Islam tidak langsung menghapuskannya, karena perbudakan bagian dari struktur sosial yang penting pada masa itu. Akan terjadi ketimpangan (*sock culture*) bila perbudakan langsung dihapuskan.

Maka dari itu, sebagaimana yang menjadi kesimpulan Ali Sodiqin, peneliti sepakat bahwa Islam itu sendiri bersifat enkulturatif. Enkulturatif atau enkulturasi adalah usaha masuk dalam suatu budaya, meresapi suatu kebudayaan, menjadi senyawa, dan menjelma dalam suatu kebudayaan.[21] Islam datang dengan membawa perdamaian kepada budaya-budaya selama itu tidak bertentangan dengan prinsip tauhid.

[21]Sodiqin, *Antropologi Alquran*, 182

Apabila ada budaya secara hakikatnya bertentangan dengan tauhid, maka tauhid berusaha dimasukkan sebagai spirit dari budaya tersebut.

2. Dalil kesempurnaan Islam dalam konteks antropologi

Ada fase di mana Islam dianggap menjadi agama yang resmi. Islam menjadi agama yang secara sosial terinstitusikan dan memiliki sifat yang lebih ekslusif daripada sebelumnya. Fase legitimatif ini setidaknya ditandai dengan wahyu terakhir Alquran yakni Qs. Al-Maidah ayat 3, "*.....pada hari ini Kami telah menyempurnakan agamamu dan Aku cukupkan nikmat-Ku padamu dan aku ridha Islam agama bagimu*...".[22] Dalam salah satu kitab tafsir populer yang sering dijadikan rujukan oleh umat Islam yakni *Tafsîr Ibn Katsîr,* memaknai ayat itu lebih sebagai "stempel Tuhan". Islam agama paripurna, sempurna dan satu-satunya yang diridai oleh Allah Swt.[23] Kesempurnaan Islam sering kali dimaknai bahwa Islam sudah mencakup segala sesuatu dan merupakan suatu kesalahan apabila Islam ditambah dengan hal-hal baru.

Pandangan di atas adalah argumentasi yang sering dimunculkan oleh kelompok Islam tertentu (puritan) untuk menolak berbagai bentuk enkulturasi maupun akulturasi Islam dengan budaya di luarnya. Enkulturasi Islam dianggap sudah berhenti semenjak ayat itu turun, menambah hal baru dalam Islam sama halnya mengingkari ayat tentang kesempurnaan Islam tersebut.

---

[22]Bahreisy trj., *Tarjamah al-Quran al-Hakim,* 108

[23]Abu al-Fida Isma'il Ibnu Katsir al-Dimasyiqi, *Tafsir Ibnu Katsir,* Juz 6, trj. Bahrun Abu Bakar *at all*. (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2003), 209

Meskipun demikian, dalam perjalanan khazanah pemikiran Islam, ada kesadaran yang mengiringi bahwa realitas sosial tidak statis, melainkan dinamis. Perubahan-perubahan terus saja terjadi dan membawa keinsafan bahwa tidak mungkin Islam bisa bertahan tanpa turut serta dalam kontes perubahan. Dari sini, kemudian ada perbedaan pandangan terkait batas Islam mana yang bisa berubah dan yang tidak. Prinsip populer yang muncul berkaitan dengan hal ini adalah, "*Semua ibadah diharamkan kecuali ada perintah dan semua muamalah (masalah dunia) boleh dilakukan kecuali ada larangan*".[24] Seorang mufasir dari Mesir, Sayid Quthb juga berusaha menjelaskan batasan tentang budaya mana yang boleh diadopsi dan budaya yang tidak. Menurutnya, bagi kebudayaan atau adat-istiadat yang berkaitan dengan akidah misalnya tentang: pandangan manusia tentang alam, kehidupan, aktivitas manusia, aturan-aturan, nilai-nilai, akhlak, adat-istiadat, harus bersifat ketat dan menjaga kemurnian Islam jangan sampai tersusupi spirit jahiliah (non Islam). Sedangkan, berkaitan ilmu-ilmu manajemen, teknologi dan sains kealaman, umat Islam diperbolehkan mengambil ilmu dari siapa saja.[25]

Untuk itu, dalam ranah ritual, kelompok Islam tertentu menjadi sangat berhati-hati agar tidak ada unsur baru yang masuk di dalamnya. Akan tetapi, ada juga kelompok lain yang masih longgar terhadap hal baru meskipun berkaitan dengan ritual. Kelompok ini menggunakan

[24] Hery Sucipto, Nadjamuddin Ramli, *Tajdid Muhammadiyah: dari Ahmad Dahlan hingga Syafi'i Maarif,* (Jakarta: Grafindo, 2005), 21

[25] Sayyid Quthb, *Ma'âlim fî al-Thariq: Petunjuk Jalan yang Menggetarkan Iman*, trj. Mahmud Harun Muchtarom, (Yogyakarta: Darul Uswah, 2012), 244

prinsip *al-'adah al-muhakkamah,* bahwa adat itu bisa dijadikan sumber hukum selama adat tersebut mengajarkan kema'rufan (kebaikan), dan tidak bertentangan dengan ajaran Islam.[26] Kelompok yang terakhir ini juga memaknai ayat kesempurnaan Islam tersebut secara berbeda. Menurutnya, kesempurnaan Islam itu lebih terletak pada nilainya atau prinsip-prinsipnya,[27] bukan pada hal-hal praktis (kecuali perkara yang sudah disyariatkan secara *qat'i,* seperti salat, puasa dan lainnya) apalagi yang bersifat hanya cabang-cabang kecil dari hakikat ajaran Islam itu sendiri.

Perkara-perkara normatif tersebutlah yang menjadikan Islam muncul dengan berbagai definisi. Islam tercetak menjadi berbagai bentuk *model for reality.* Sebagaimana ditegaskan di awal, antropologi seharusnya netral terhadap hal ini. Pemahaman normatif terhadap Islam biar lah ditentukan sendiri oleh objek/subjek penelitian bukan peneliti itu sendiri.

B. Sejarah Islamisasi Kebudayaan Jawa

Semenjak Selat Malaka menjadi jalur perdagangan utama di wilayah Asia Tenggara dan banyak pedagang dari Asia selatan berkunjung ke pelabuhan itu, yang terjadi tidaklah hanya kontak jual beli, tetapi juga kontak pendakwahan agama. Fenomena itu semakin lama semakin berkembang

[26] Toha Andiko, *Ilmu Qawa'id Fiqhiyah: Panduan Praktis dalam Merespons Problematika Hukum Islam Kontemporer,* (Yogyakarta: Teras, 2011), 142

[27]Termasuk yang memiliki pemahaman seperti ini adalah Muhammad Quraish shihab, Lihat: M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishah: Pesan, Kesan dan keserasian Alquran*, Vol. 3, (Jakarta: Lentera hati, 2002), 15

hingga sampai ke pulau Jawa. Para ahli sebenarnya berselisih pendapat berkaitan dengan teori masuknya Islam ke pulau Jawa ini. Secara garis besar ada tiga teori utama, *pertama* Islam masuk ke pulau Jawa melalui jalur perdagangan,[28] *kedua* Islam masuk melalui jalur pernikahan (khususnya Raja Majapahit dengan Putri Campa) [29] , dan *ketiga* melalui pendakwahan mubalig.[30] Ketiga teori tersebut sering dikolaborasikan hingga membentuk satu narasi sejarah yang padu. Akan tetapi, ada juga tokoh tertentu yang tidak sepakat dengan hal itu, misalnya, Berg menolak jika interaksi perdagangan menjadi kunci masuknya Islam di Jawa, terlebih asumsi bahwa mereka yang masuk Islam terlebih dulu adalah para elit pedagang. Hal ini karena menurutnya Islam berkembang pesat baru mulai pada awal Abad 19.[31] Meskipun demikian, dari berbagai perbedaan teori yang ada, sebenarnya dapat diambil satu garis persamaan bahwa Islam masuk ke Jawa melalui pelabuhan-pelabuhan besar di pesisir utara. Hal ini terlihat dari sejumlah

[28]Di antara para tokoh yang berpandangan bahwa Islam masuk ke Jawa melalui jalur perdagangan adalah: Robson (perdagangan Malaka-Jawa abad 14 M), Raffles (anak raja Pajajaran (Haji Purwa) masuk Islam di bawah bimbingan pedagang Arab), Koentjaraningrat, juga menjelaskan bahwa di memangi Jawa ada kontak perdagangan antara pribumi dengan pedagang Persia, Arabia, Gujarat, Bengal, Melayu, dll), Lihat: Robson, "Java at The Crossroads: Aspects of Javanese Cultural History in The 14 and 15 Centuries", *Bijdragen tot de Taal, Land- en Volkenkunde* 137 (1981), 266-270, Raffles, *The History of Java,* vol 2. (London: John Murray, 1830), 103-104, Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa,* (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), 48-49

[29]Mengenai jalur pernikahan ini yang sering dikutip adalah pernikahan antara Raja Majapahit dengan Putri Campa. Lihat, Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa,* 49

[30]Ini berdasarkan ditemukannya makam Maulana Malik Ibrahim (di makam tertanda 822 H/1419 M), salah seorang wali pertama dari *wali sanga,* Lihat: M. C. Ricklefs, *a History of Modern Indonesia: C 1300 to The Present,* (London: The Macmillan Press, 1981), 5

[31] Menurut peneliti, pandangan Berg ini dilatarbelakangi oleh pra pemahamannya terhadap Islam yang puritan, sebagaimana Geertz, Ia memandang agama dari pemisahan yang kuat antara praktik ritual Hindu dan Islam. Lihat: Berg, "The Islamization of Java", *Studia Islamica 4,* (1955), 113

bukti sejarah di sana seperti makam-makam, masjid-masjid, dan berbagai catatan terdahulu.[32]

Berkaitan dengan proses Islamisasi, ada dua sudut pandang yang agak berselisih. Pertama-tama pandangan umum mengatakan bahwa Islamisasi terjadi secara gradual (evolutif). Pandangan ini diikuti oleh banyak para sejarawan. Salah satunya adalah sejarawan Indonesia, Azyumardi Azra yang pernah mengkritik kesalahan para sejarawan terdahulu atas penggunaan sudut pandang orientalisme dalam mengkaji sejarah Islam Asia Tenggara.[33] Selanjutnya, ada pihak yang mengkritik tentang sudut pandang evolutif ini. Kate Woodley berpandangan bahwa cara berpikir evolutif dalam merekonstruksi sejarah sebenarnya juga melanjutkan teori evolusi Darwin yang itu menyatu dalam paradigma berpikir para orientalis. Woodley memang tidak menemukan irrasionalitas dari kerangka pikir evolutif dalam memandang sejarah skala regional, tetapi, menurutnya ada permasalahan apabila cara pandang itu digunakan untuk merekonstruksi sejarah dalam skala lokal. Ia mengungkapkan bahwa pra-konsepsi evolutif telah membuat sejarawan mengeliminasi bukti-bukti sejarah yang dianggap tidak sesuai dengan prinsip evolusi tersebut. Padahal, bukti sejarah itu dalam konteks lokal masih bisa dijadikan pertimbangan yang penting. Maka dari itu

[32]Ricklefs, *a History of Modern Indonesia*, 7

[33] Azumardi Azra, *Islam in The Indonesian World: an Account of Institutional Formation*, (Bandung: Mizan, 2006), 6

Woodley menawarkan untuk tidak menggunakan pra-konsepsi evolutif dalam mengkaji sejarah lokal.[34]

Dalam sub bab ini, peneliti tetap akan mengikuti para peneliti umumnya yang masih menggunakan cara berpikir evolutif,. Hal ini karena potret Islamisasi yang diangkat dalam sub bab ini adalah Islamisasi regional dan dalam jangka waktu yang lama. Barangkali di lain bab ketika membahas sejarah lokal, peneliti akan menggunakan pandangan woodley tersebut.

Dalam catatan sejarah, proses Islamisasi Jawa terjadi secara damai sejak zaman kerajaan Majapahit. [35] Proses itu terus berlanjut hingga menemukan momen strategis dari berakhirnya kekuasaan Majapahit di akhir abad 14. Ada perbedaan versi mengenai sejarah keruntuhan Majapahit ini, namun terlepas dari versi-versi yang ada, yang jelas Islam telah mampu mendirikan kerajaan di Demak dengan Raden Fatah (pangeran Majapahit dari selir (putri Campa)) sebagai rajanya.[36] Kemudian, Demak tidak bisa bertahan lama sebab terjadi pergolakan politik yang kuat. Setelah Demak runtuh, kekuasaan pindah ke Pajang, kemudian berpindah lagi ke Mataram dan

[34]Kate Woodley, "Toward re-Interpratation of Early Islamisation Processes in Southeast Asia", *The ANU Undergraduate Research Journal*, Vol. 2. 2010, 124

[35]Bukti ini adalah adanya pembolehan menyebarkan agama Islam di Ampel Denta, Surabaya. Abdurrahman Wahid, *Membaca Sejarah Nusantara: 25 Kolom Sejarah Gus Dur*, (Yogyakarta: LKiS, 2011), 67

[36]Fenomena keruntuhan kerajaan besar Majapahit ini terdapat beberapa versi sejarah, ada yang mengatakan bahwa keruntuhan itu karena serangan langsung yang dilakukan Raden Fatah (seorang Pangeran yang Muslim) kepada ayahnya sendiri yakni Raja Majapahit, Brawijaya V. Versi lain mengatakan bahwa Brawijaya V terlebih dulu diserang oleh anaknya yang bernama Kusuma Wardani yang menjadi adipati Kediri. Penyerangan itu dilakukan karena semakin banyaknya orang-orang kraton dan sekitarnya yang telah masuk Islam. Bukti dari penyerbuan ini adalah makam Trowulan dan Troloyo yang tidak jauh dari kraton Majapahit. Kemudian setelah penyerbuan itu, Kusuma Wardani sempat didaulat menjadi Brawijaya VI, akan tetapi tidak lama dari itu para wali dengan pasukan di bawah pimpinan Ki Ageng Ganjur melakukan serangan balik hingga mampu mengalahkan Brawijaya VI, kemudian mendirikan kerajaan di Demak yang dipimpin oleh Raden Fatah. Lihat: Wahid, *Membaca Sejarah Nusantara*, 65-68

selanjutnya Mataram pecah menjadi Yogyakarta dan Surakarta. Semua kerajaan di Jawa setelah Majapahit runtuh menjadikan Islam sebagai nafas keagamaan, hal ini sedikit banyak tentu berpengaruh pada proses Islamisasi.

Sebagaimana dipaparkan oleh Masdar Hilmy, Islamisasi di Jawa terjadi dengan begitu mudah. Semenjak awal masuk, para pendakwah Islam tidak menemukan pertentangan berarti dari berbagai pihak, sehingga dalam proses penyebarannya Islam mudah diterima di masyarakat. Kemudahan ini dijelaskan oleh para sejarawan dilatarbelakangi oleh beberapa sebab: *Pertama,* Karena Raja Majapahit waktu itu memberikan kebebasan dalam beragama dan membolehkan diajarkannya agama Islam di masyarakat. *Kedua,* Ajaran Islam yang bersifat egaliterian menjadikan masyarakat kalangan bawah dari struktur feodal Majapahit tertarik untuk memeluknya. *Ketiga*, adanya para *Wali Sanga* atau para Sufi yang terus giat menyebarkan agama Islam dengan damai hingga ke pelosok pedalaman Jawa dengan pendekatan esoterik. *Keempat,* adanya pergantian raja dari yang dulu beragama Hindu/Budha ke raja Muslim menjadikan rakyat turut serta mengikuti keyakinan raja tersebut.[37]

Dengan demikian, penyebaran Islam terjadi secara efektif melalui dua bentuk, yakni, *bottom up* dan *top down.* Bentuk *bottom up* sebagaimana yang diusahakan oleh para wali dengan menelusuri masyarakat Jawa hingga ke pedalaman. Sedangkan *top down* terjadi melalui kebijakan raja Muslim,

[37]Keberadaan Para Wali ini sebenarnya masih diragukan oleh Drewes, menurutnya, cerita Para Wali ini berdasarkan sumber data yang masih meragukan misal: *Babad Tanah Jawi, Serat Centini, Serat Cebolek,* dan sebagainya. Lihat Hilmy, *Islam and Javanese Acjlturation*, 21

misalnya penetapan Islam sebagai agama kerajaan yang dilakukan oleh Sultan Agung pada tahun 1633,[38] penggabungan hitungan hari dan kalender Jawa dengan kalender Islam, menerbitkan kitab *Usulbiyah* (kitab yang menggambarkan Nabi Muhammad mengenakan mahkota emas dari Majapahit), dan penggabungan ajaran Islam dengan mistik Jawa.[39]

Penggabungan ajaran Islam dengan kebudayaan yang ada sebelumnya tersebut oleh Ricklef disebut dengan sintesis mistik. Ricklef menemukan masa (setidaknya semenjak zaman Sultan Agung hingga abad 18) di mana orang Jawa dalam satu sisi beriman sebagaimana yang diimani umat Islam umumnya, tetapi juga tetap mempercayai ajaran-ajaran Jawa. Fenomena sintesis mistik itu dijelaskan oleh Ricklef bahwa pada saat itu masyarakat Jawa: 1. Memiliki kesadaran Islami yang kuat (menjadi orang Jawa berarti menjadi Islam), 2. Taat melaksanakan lima rukun Islam: mengucap syahadat, salat, puasa, zakat, dan melaksanakan ibadah seperti: salat, zakat, puasa di bulan Ramadhan, dan menunaikan haji bagi yang mampu. 3. Terlepas dari adanya kontradiksi dengan prinsip sebelumnya, masih tetap mempercayai adanya kekuatan mistik khas Jawa seperti, percaya dengan Ratu Kidul, tuah pada keris, jimat dan keberadaan makhluk adikodrati lainnya.[40]

Dapat dipahami, ajaran sintesis mistik tersebut tentu dipengaruhi juga oleh pemaduan ajaran yang dilakukan oleh Sultan Agung. Namun jika

[38]Sultan Agung melakukan sinkretisasi terhadap Islam dan ajaran sebelumnya karena ia terinspirasi oleh Raja Majapahit yang memang terbukti mampu membawa kerajaan kepada kejayaan, Lihat: *Ibid*, 30

[39]M. C. Ricklef, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 Sampai Sekarang*, trj. FX Dono Sunardi at all, (Jakarta: Serambi, 2013), 32

[40]M. C. Ricklefs, "Religious Reform and Polarization in Java", *Isim Review* 21/ Spring 2008, 34

diturut pada zaman sebelum Mataram, pola sintesis juga sudah dilakukan para wali dalam mengislamkan masyarakat Jawa hingga ke pedalaman.[41] Bahkan menurut T. W. Arnold, peran para wali ini lebih kuat dalam menyiarkan agama Islam daripada para raja.[42] Dalam hal ini, misalnya tentang cerita Sunan Kalijaga memasukkan spirit Islam dalam budaya wayang Jawa. Sunan Kalijaga terkenal sebagai penggubah tiga lakon wayang: *Kalimasada, Dewa Ruci, dan Petruk Dadi Ratu.* Dalam lakon *kalimasada* diceritakan bahwa Prabu Yudistira memiliki pusaka *kalimasada* yang kesaktiannya tiada tanding. Yang dimaksud *Kalimasada* itu tidak lain adalah kalimat syahadat. Konon, lakon ini paling diminati oleh masyarakat, sehingga para penonton wayang pun turut menaruh kepercayaan pada *kailimasada* tersebut, hingga akhirnya mereka masuk Islam[43]

Kemudian, tentang Islamisasi di bidang *slametan* tidak bisa lepas juga dari peran kreativitas Sunan Kalijaga. Konon, pada zaman kekuasaan Majapahit ada tradisi ritual memberikan makanan kepada rakyat. Kemudian, pada zaman kerajaan Demak ritual ini tidak dilakukan, akibatnya banyak rakyat miskin yang kelaparan. Melihat kondisi ini, Sultan berkonsultasi dengan Sunan Kalijaga, tentang solusi yang harus dilakukan. Sunan Kalijaga menganjurkan untuk tetap melakukan tradisi Majapahit itu, tetapi dengan

[41]Meskipun adanya peran para wali ini oleh beberapa tokoh diragukan dengan alasan tidak ada bukti sejarah yang meyakinkan, namun peneliti mengikuti pendapat Abdurrahman Wahid yang mengatakan bahwa, masih perlu menggunakan cerita tutur untuk merekonstruksi sejarah. Sedangkan karya-karya orang Barat masih perlu disikapi dengan teliti barangkali karya itu dipengaruhi oleh wacana kolonial. Lihat: Wahid, *Membaca Sejarah Nusantara,* 56

[42]T. W. Arnold, *The Preaching of Islamm: The History of Propagation of The Muslim Faith,* (London: Constable and Company, 1986), 313

[43]Paul Stange, *The Inner Islamization of Java,* Tesis Phd, tidak terbit (West Australia: Murdoch University, 1980), 5

mengubah esensi ritualnya agar tidak bertentangan dengan Islam. Ritual itu kemudian dinamai dengan istilah *slametan.*[44]

Meskipun Islamisasi di tanah Jawa terjadi dengan dua arah, hingga sekarang tetap tampak wajah budaya dan tradisi Jawa sebelumnya tidak hilang. Hal ini dijelaskan oleh Hilmy karena masyarakat Jawa pada dasarnya memiliki jiwa mistik yang kuat. Mereka tidak begitu peduli dengan nilai eksoterik yang berbeda antara agama satu dengan yang lain. Bagi mereka kesempurnaan mistik lebih menarik daripada merespons urusan eksoterik.[45] Maka dari itu, usaha yang dilakukan para wali dalam menyebarkan Islam dimulai dari urusan esoteris daripada eksoterik. Misalnya apa yang telah diusahakan Sunan Kalijaga dalam memasukkan nilai-nilai keislaman dalam budaya wayang tersebut. Cerita-cerita wayang yang dulunya murni Hindu sedemikian rupa diubah spiritnya menjadi Islam dengan menawarkan konsep kesempurnaan mistik Islam. Selain itu, para sufi juga meniupkan ruh keislaman pada budaya-budaya Jawa lainnya, seperti menjadikan beduk serta kentungan sebagai sarana pemanggil jamaah salat, menggubah mantra-mantra (*suwuk*) agar sesuai dengan teologi Islam, menciptakan tembang-tembang Jawa yang penuh nilai Islam, termasuk juga memaknai simbol-simbol sesajen sehingga memiliki makna Islami. Seperti halnya simbol-simbol dalam ritual *slametan* yang dilakukan para muslim Jawa hingga saat ini, juga sarat dengan makna-makna Islam.

[44]Mark Woodward, *java, Indonesia, and Islam,* (New York: Springer, 2011), 180
[45]Hilmy, *Islam and Javanese Acjlturation,* 23

Betapa pun hubungan antara Islam dan tradisi Jawa sudah terjalin erat, selain itu enkulturasi nilai tauhid juga sudah mapan, namun semenjak arus gerakan puritanisasi Islam Timur Tengah masuk ke Jawa, muncul tantangan yang semakin serius terhadap produk enkulturasi (sinkretis mistik) yang ada. Fenomena ini mulai menguat pasca perang Diponegoro, abad 19. Pada masa itu, umat Islam Timur Tengah dan sekitarnya sedang berusaha bangkit dari kungkungan kolonialisme melalui gerakan-gerakan pembaruan Islam. Banyak tokoh yang bermunculan seperti Jamaludin al-Afghani (1838-1897 M), Muhammad Abduh (1849-1905 M), Rasyid Ridha (1865-1935 M), dan tokoh terkenal dan berpengaruh sebelum mereka yakni Muhammad bin Abdul Wahab (1703-1792 M).

Semangat pembaruan itu dicirikan dengan pemikiran tentang penyelarasan Islam terhadap modernitas dan usaha mengembalikan ajaran Islam sebagaimana yang diajarkan di Alquran dan Hadis dan pemahaman *salaf al-shalih*.[46] Pemikiran pembaru seperti Muhammad bin Abdul Wahab mengoreksi secara keras praktik-praktik ritual Islam yang dinilai mengotori kemurnian tauhid. Ia menolak segala bentuk ritual yang mengindikasikan adanya unsur syirik, bidah, khurafat, dan takhayul. Hingga yang paling ekstrem, pengikut Muhammad bin Abdul Wahab memiliki kecenderungan

[46]Herry Mohammadm "Menghimpun Nama Menuai Hikmah", dalam Herry Mohammad *at.all, Tokoh-tokoh Islam yang Berpengaruh Abad 20,* (Jakarta: Gema Insani, 2006), x bandingkan dengan M. Quraish Shiyab, "Kata Pengantar I", dalam Rif'at Syauqi Nawawi, *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh: Kajian Masalah Akidah dan Ibadat,* (Jakarta: Paramadina, 2002), xiv

hanya model Islam yang diyakinilah yang benar yang tidak sesuai dengan doktrinnya berarti sesat atau kafir.[47]

Fenomena wacana kebangkitan Islam di Timur Tengah dengan corak yang demikian itu, bersambut dengan iringan semakin banyaknya umat Muslim Jawa yang menunaikan ibadah haji.[48] Pada saat itu ada tradisi di mana setelah melaksanakan ritual haji sebagian mereka tidak langsung pulang, mereka memilih menetap di sana dalam kurun waktu tertentu untuk belajar agama. Dari pelajaran yang diperoleh di Makkah itulah kemudian mereka (meskipun tidak semuanya) membawa paham keagamaan yang lebih puritan ke Jawa. Semenjak itu muncul corak berpikir yang membedakan antara mana ajaran Islam yang asli dan mana yang budaya Jawa belaka.[49] Hal ini, dalam perkembangan wacana lebih lanjut memunculkan klaim bahwa orang-orang yang melaksanakan praktik Islam ala Jawa dianggap sebagai "Muslim yang buruk" (*bad Muslim*), sedangkan Islam yang benar (*genuine*) adalah Islam yang dipraktikkan oleh masyarakat di mana agama ini berasal yakni Arab.[50] Klaim antara Islam *genuine* dan *bad Muslim,* di masyarakat populer dengan istilah Islam Abangan dan Islam Putihan, atau dalam bahasa

---

[47] Syaikh Idharam, *Sejarah Berdarah Sekte Salafi Wahabi,* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2012) 64

[48]Sebagaimana dijelaskan Ricklef, dari data yang dicatat oleh Belanda, pada tahun 1850 yang berangkat haji hanya 48 orang. Kemudian delapan tahun setelah itu, 1858 jumlah jamaah meningkat pesat menjadi 2.283. Hal ini terus bertambah, tahun 1898 berjumlah 4.530, tahun 1908 berjumlah 7.614, tahun 1911 berjumlah 15.036, dan seterusnya. Lihat: Ricklefs, "Religious Reform and Polarization in Java", 34

[49]Termasuk yang menetap di Makkah dan belajar di sana adalah, dua pendiri Organisasi Islam terbesar di Indonesia yakni K.H. Ahmad Dahlan (pendiri Muhammadiyah), dan K. H. Hasyim As'ari (pendiri Nahdlatul Ulama), Lihat: Ramly, *Tajdid Muhammadiyah,* 25, dan Soeleiman Fadeli, Mohammad Subhan, *Antologi NU: Sejarah, Istilah, Amaliyah, Uswah,* (Surabaya: Khalista, 2007), 221

[50]Hilmy, *Islam and Aculturation,* 37

Geertz disebut dengan kaum Abangan dan kaum Santri. Menguatnya kaum santri inilah yang nanti memperkuat arus puritanisasi terhadap Islam Jawa. Meskipun ada dinamika wacana juga di antara Islam puritan dan Islam abangan (tradisi), namun arus modernisme, kapitalisme, kepentingan pembangunan pemerintah, dan kemenangan-kemenangan politis Islam puritan, secara perlahan mengikis makna praktik Islam kultural yang dianggap tidak rasional dan tidak genuin.[51]

C. *Slametan* dalam Konsep Para Sarjana

Secara etimologi, *slametan* dipahami berasal dari kata Bahasa arab *salam*, yang ditemukan juga padanannya dalam Bahasa Indonesia dengan kata "selamat" atau dalam istilah Jawa "*slamet*". Clifford Geertz mendapatkan makna *slamet* dari orang Jawa sebagai sebuah kata yang menunjukkan kondisi "*ora apa-apa*" (tidak apa-apa). Maksudnya, kondisi stabil jauh dari kesulitan, musibah atau keadaan buruk lainnya. Makna ini sering juga disebut-sebut sebagai tujuan dari diadakannya ritual *slametan* itu sendiri. Adapun secara terminologi, *slametan* dipahami berbeda-beda oleh para tokoh. Bahkan, sebenarnya ada dinamika di antara mereka. Entah dinamika itu dilatarbelakangi perbedaan perspektif, beda waktu maupun tempat, yang jelas berbagai definisi maupun klaim yang ada memiliki kekuatan tersendiri untuk bertarung dalam wacana pengetahuan *slametan*.

[51]Hal ini sebagaimana diungkapkan Ricklef dari wawancaranya dengan Abdurrahman Wahid, meskipun Abdurrahman Wahid sendiri termasuk seorang yang mengakui adanya kekuatan-kekuatan spiritual lokal, namun menurutnya budaya Jawa akan tetap bertahan hanya saja kandungan islami akan terus lebih mendominasi di dalamnya. Lihat: Ricklef, *Mengislamkan Jawa*, 322

1. Dinamika definisi *slametan*

Sejauh penelusuran peneliti, Mayer dan Moll (1909) adalah peneliti yang lebih awal mendefinisikan *slametan*. Mereka sebagaimana dikutip oleh Masdar Hilmy mengungkapkan, *"slametan is actually the offer a meal (meal charity) which is given to create a state of the well-being of a person or a family or other earthly matters".*[52] (*Slametan* adalah memberikan makanan (sedekah makanan), dengan tujuan menciptakan kondisi kehidupan yang baik pada seseorang atau keluarga atau makhluk bumi yang lain). Meskipun definisi ini terlihat masih global, akantetapi berdasarkan pengamatannya, Mayer dan Mol mengategorikan *slametan* sebagai bentuk ritual yang sinkretis antara Islam dan agama sebelumnya.

Ia tidak menyamakan antara konsep *slametan* dengan *sedekah.* Meskipun dalam praktiknya keduanya sama-sama berkaitan dengan ritual makanan (*ritual meal*), tetapi yang pertama disebutkan untuk orang yang masih hidup, sedangkan yang kedua untuk orang yang sudah mati. Dalam hal ini peneliti memahami bahwa konsep *sedekah* yang dimaksud Mayer dan Mol bukanlah konsep sedekah dalam terminologi Islam secara umum, melainkan berdasarkan terminologi lokal tertentu. Konsep sedekah dalam Islam secara umum adalah pemberian seorang muslim kepada orang lain secara sukarela tanpa dibatasi oleh waktu dan jumlah tertentu (tidak dikhususkan untuk orang

[52]Hilmy, *Islam and Javanese Aculturation*, 44

mati atau orang hidup). Konsep sedekah yang dipahami Mayer dan Mol tersebut agaknya mirip dengan konsep yang dipahami oleh orang Banyuwangi sebagaimana yang tertuang dalam hasil penelitian Andrew Beatty. Beatty persis mengatakan bahwa *slametan* dalam konsep orang Banyuwangi adalah ritual makanan yang ditujukan untuk orang hidup, sedangkan sedekah adalah ritual makanan yang ditujukan kepada orang yang sudah mati.[53]

Kemudian Clifford Geerrz (1957) empat puluh delapan tahun setelah Mayer dan Mol memunculkan definisi,

> *Slametan adalah versi Jawa dari apa yang barangkali merupakan upacara keagamaan yang paling umum di dunia; ia melembagakan kesatuan mistis sosial mereka yang ikut serta di dalamnya.*[54]

Tampak, definisi Geertz ini lebih rinci daripada Mayer dan Mol. Definisi Mayer dan Mol hanya semacam pandangan umum tentang *slametan,* sedangkan Geertz berusaha mengungkapkan posisi unik *slametan* sebagai ritual khas Jawa dengan menyinggung sedikit fenomena pelaksanaan serta makna budaya dari *slametan* itu sendiri. Meskipun demikian, penegasan Geertz terhadap klaim *slametan* cenderung berbeda dengan Mayer dan Mol. Geertz mengungkapkan bahwa *slametan* merupakan ritual yang sarat dengan kepercayaan kepada roh-roh atau animisme. *Slametan* menjadi sarana bagi orang Jawa untuk bernegosiasi (tawar-menawar) dengan para roh sekitar yang

[53]Andrew Beatty, *Varietese of Javanese Religion,* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 30

[54] Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa,* trj. Aswab Mahasin, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1989), 13

dianggap sering mengganggu manusia. Tawaran yang diberikan oleh orang Jawa berupa makanan dan kemenyan. Makanan adalah inti *slametan,* makanan pertama-tama dipersembahkan kepada roh agar dinikmati baunya, kemudian setelah persembahan selesai, sajian makanan itu baru bisa dimakan oleh manusia.[55]

Setelah Geertz, Hefner berusaha memunculkan definisi yang lebih mengungkapkan *slametan* dari sudut pandang fenomenologi. Menurutnya,

> *Slametan as a public ceremony involving priestly invocation of worship and deities, the withnessing of that event by lay persons, and, at least in most instances, some kind of meal communion or social festivity to celebrate the occasion.*[56]
> (*Slametan* adalah upacara publik yang melibatkan pembacaan doa dan peribadatan kepada para Dewa oleh tetua, diiringi kesaksian dari masyarakat awam, dan paling tidak biasanya terdapat beberapa jenis sajian makanan atau pesta sosial untuk merayakan acara tersebut).

Di sini Hefner menampilkan *slametan* dari sistem pelaksanaannya. Jika dibandingkan, tentu definisi Geerz lebih komprehensif, akan tetapi dalam hal definisi *slametan* dari segi praktik ritual, Hafner lebih rinci.

Kemudian, Mark Woodward lebih berbeda lagi dari para tokoh sebelumnya. Secara substansial ia mendefinisikan *slametan* dengan nuansa Islami. Ia mengatakan, *slametan* adalah

> *A ritual meal at which Arabic prayer are recited and food is offered to the Prophet Muhammad, Saints, and*

[55]*Ibid,* 18

[56]Hafner, *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam,* (New Jersey: Princenton University Press,1985), 194

> *ancestor, who are implored to shower blessing on the comunity.*[57]
> (Ritual makanan di mana doa berbahasa Arab diucapkan dan makanan dipersembahkan untuk Nabi Muhammad, Para Wali, dan leluhur yang diminta untuk menebarkan berkah kepada komunitas yang melaksanakan ritual tersebut).

Melalui definisinya ini, Woodward menegaskan bahwa berdasarkan penelitiannya, *slametan* pada hakikatnya Islam, atau setidaknya ia mengungkapkan bahwa ada *slametan* yang tidak bertentangan dengan Islam di Jawa. Memang mengenai perbedaan definisi Woodward ini secara tidak langsung menjadi wacana dinamis yang bisa menggelitik para pengkaji *slametan* untuk melakukan penelitian ulang, terutama tentang kebenaran argumentasi Woodward dihadapkan pada argumentasi sebelumnya, atau sebaliknya.

Pembacaan ulang itu dilakukan oleh Andrew Beatty. Ia lebih memilih definisi *slametan* kembali kepada model yang lebih global. *Slametan* adalah, "*a ceremonial meal consisting of offerings, symbolic foods, a formal speech, and a prayer.*"[58] (*slametan* adalah sebuah upacara yang berkaitan dengan pemberian makanan, makanan-makanan bersimbol, ucapan formal dan doa). Pengembalian definisi *slametan* menjadi lebih global ini agaknya dikarenakan Beatty tidak mau seperti para peneliti sebelumnya yang berdasarkan penelitian pada lokalitas tertentu memunculkan klaim definitif yang seolah-olah universal terhadap *slametan*. Pada kenyataannya, Beatty memang menemukan

[57]Woodward, *Java, Indonesia and Islam,* 113
[58]Beatty, *Varietese of Javanese Religion,* 25

model *slametan* yang bermacam-macam. Di daerah Banyuwangi, *slametan* tidak hanya dilakukan oleh orang-orang Islam saja, orang-orang Hindu di sana juga melakukan. *Slametan* justru menjadi simbol kerukunan antar umat beragama di sana, sebab baik Muslim maupun orang Hindu ketika mengadakan *slametan* saling mengundang satu sama lain, meskipun doa dan praktik ritualnya berbeda. Dengan demikian, secara langsung penelitian Beatty membatasi universalitas klaim Woodward bahwa *slametan* adalah ritual Islami, begitu juga klaim Geertz yang mengatakan *slametan* sebagai bentuk ritual animisme.

Selain Beatty, Masdar Hilmy adalah tokoh lain yang berusaha melakukan pembacaan ulang terhadap *slametan* di antara dua klaim Geertz dan Woodward. Ia berusaha memadukan perspektif kedua tokoh yang berseberang pandangan tersebut, perspektif tekstual (Woodward) dan kontekstual (Geertz). Hasil penelitian itu mengungkapkan bahwa unsur tradisi lama dan tradisi Islam memang saling berjalin dalam *slametan*. Tidak bisa *slametan* dinisbatkan pada ritual Islam saja, pun tidak bisa ia dikatakan sebagai ritual yang non Islami.

Meskipun hasil temuannya seperti itu, namun warna dialektis dalam *slametan* justru oleh Masdar Hilmy tidak dimunculkan dalam pendefinisiannya. Ia bahkan mengungkapkan definisi tidak serinci tokoh-tokoh sebelumnya, atau setidaknya mempertegas perspektif dialektisnya dalam pendefinisian itu. Ia mengglobalkan definisi

slametan sebagaimana berikut: *slametan* adalah "*a Javanese Muslim ritual conducted to gain certain blessing from God".*[59] (Ritual Islam Jawa yang dilaksanakan demi menggapai berkah dari Tuhan). Definisi ini mungkin menurut Masdar Hilmy merupakan yang paling akomodatif. Akan tetapi, menurut peneliti itu terlalu global, bahkan lebih global dari tokoh-tokoh sebelumnya. Seolah definisi itu mengungkapkan bahwa ritual Islam Jawa untuk menggapai berkah dari Tuhan hanya *slametan* saja, padahal dalam kenyataannya saat ini masih banyak ritual yang lain yang memiliki tujuan sama: seperti puasa, membaca kitab suci, melaksanakan salat dan lain-lain.

2. Problem klaim *slametan*: antara yang universal dan lokal-partikular

Salah satu hal penting yang dikoreksi oleh Andrew Beatty berkaitan dengan *slametan* adalah adanya klaim tertentu yang seolah itu sudah universal. Meskipun dalam tulisannya, Beatty hanya mendiskusikan tentang hasil penelitiannya yang mengatakan bahwa *slametan* di Banyuwangi tidak bisa diukur dengan cara Woodward yang mengklaim bahwa ritual itu Islami, ini sebenarnya juga menegaskan bahwa klaim *slametan* tertentu tidak bisa diuniversalkan.[60] Klaim *slametan* harus benar-benar didudukkan atas dasar pemahaman siapa, di mana, dan pada waktu kapan.

Jika ditelusuri, memang ada semacam kontes klaim terhadap tradisi *slametan*. Sekali lagi, harus menyebut dua tokoh utama yang

[59]Hilmy, *Islam and Javanese Aculturation,* 41
[60]Beatty, *Varietese of Javanese Religion,* 48

begitu kentara dalam persimpangan klaim *slametan*, Geertz dan Woodward. Dapat disoroti bahwa klaim keduanya baik yang mengatakan *slametan* adalah animisme ataupun Islam, tidak bisa ditempatkan pada derajat universal. Hal ini berarti keduanya harus didudukkan menurut lokalitas dan zaman tertentu. Penelitian Geertz, harus diletakkan pada masyarakat Mojokuto (nama samaran) pada waktu itu. Begitu juga klaim Woodward, juga harus dipahami sebagai produk pemahaman terhadap masyarakat Jogjakarta dan Jawa Tengah pada masanya. Perspektif ini tentu berlaku juga terhadap klaim yang mengatakan bahwa *slametan* sebagai ritual *Agami Jawi* seperti diungkapkan Koentjaraningrat. Bahkan ini juga berlaku pada pengkaji *slametan,* setelah Andrew Beatty yaitu Masdar Hilmy. Klaim yang mengatakan bahwa *slametan* bentuk ritual dari hasil perpaduan antara Islam dengan agama sebelumnya jelas tidak bisa diuniversalkan. Penelitian Masdar Hilmy tidak memiliki akar referensi budaya *slametan* yang jelas bahwa budaya itu dipraktikkan oleh siapa, dari mana, dan kapan. Hal ini karena Masdar Hilmy mendasarkan penelitiannya pada telaah pustaka hasil penelitian Geertz dan Woodward saja. Ranah kajiannya adalah ide tentang budaya tertentu, bukan fenomena langsung budaya tertentu. Ia menggunakan logika dialektika Hegel yang oleh Lyotard pernah dikritik sebagai logika yang memproduksi narasi besar baru (universalitas) dan semakin melupakan narasi-narasi kecil.[61]

[61] Jean-Francois Lyotard, *Postmodern Condition: a Report of Knowledge,* trj. Geoff

Disisi lain memang tidak mungkin menafikan produk-produk kajian sarjana terdahulu yang telah mengkaji *slametan.* Setidaknya produk itu bisa dijadikan pembanding atas penelitian yang baru. Narasi-narasi kecil yang diungkapkan para pengkaji sebelumnya bisa dihadirkan untuk menelusuri jejak *slametan* dari masa sebelumnya dan waktu yang berbeda. Hasil wawancara Geertz dengan tukang batu misalnya, itu bisa dibandingkan dengan hasil wawancara yang akan peneliti lakukan. Namun peneliti tidak akan melakukan cara Geertz yang hanya dari wawancara tukang batu menyimpulkan klaim *slametan* tertentu, padahal di sana ada pihak-pihak penting lain, seperti *modin* dan pembaca *ujub,* dengan hanya menampilkan wawancara dengan tukang batu seolah Geertz menafikan pandangan dua pihak yang menjadi subjek *slametan* (*modin* dan pembaca *ujub*) dan memunculkan klaim tertentu terhadap *slametan*. Padahal bisa jadi *slametan* dimaknai berbeda antara subjek satu dengan subjek yang lain.

Sebagai tradisi yang dilaksanakan di seluruh wilayah Jawa, memang tidak dapat dipungkiri bahwa *slametan* dalam satu sisi memiliki definisi universal. Suatu definisi apabila seorang mengatakan *slametan,* dapat dipahami oleh seluruh masyarakat Jawa. Definisi global yang tepat menurut peneliti adalah gabungan dari definisi Ricklef dan yang diungkapkan oleh Mayer dan Mol, "*slametan* adalah ritual makan bersama dalam momen tertentu dengan tujuan

---

Bennington dan Brian Massumi, (United Kingdom: Mancester University Press, 1984), XXIII

menciptakan kondisi kehidupan yang baik pada seseorang atau keluarga atau makhluk bumi yang lain". Definisi yang dibawa Ricklef dalam hal ini berkaitan dengan "ritual makanan dalam momen tertentu" [62] sedangkan yang diungkapkan Mayer dan Mol adalah "dengan tujuan menciptakan kondisi kehidupan yang baik pada seseorang atau keluarga atau makhluk bumi yang lain".

Definisi universal tersebut tentu masih terbuka, dalam arti bisa dimasukkan kekhususan-kekhususan tertentu di dalamnya. Seperti Geertz yang memasukkan unsur khusus sebagaimana yang dipahaminya di Mojokuto, kemudian Woodward sebagaimana yang dipahaminya dari Jogjakarta dan Jawa Tengah. Namun, sekali lagi kekhususan itu tidak bisa ditarik dalam ranah universal. Dengan demikian sebenarnya kurang tepat apabila disebutkan bahwa Woodward dengan temuan khususnya mengkritik konsep khusus Geertz, karena keduanya memiliki wilayah dan waktu masing-masing. Di lain sisi juga tidak bisa dibenarkan ketika Geertz dengan penelitian khusus lokal tertentu mengatasnamakan pada konsep besar "Agama Jawa" .

Maka dari itu, berkaitan dengan klaim *slametan* penting mendudukkan mana yang universal dan mana yang partikular. Di sini perlu ditegaskan yang partikular harus dikaji pada porsinya, demikian juga kepada yang universal agar tidak terjadi kritik maupun klaim yang tumpang tindih. Meminjam istilah Lyotard, agar narasi-narasi kecil bisa

[62]Ricklefs, *Mengislamkan Jawa*, 814

timbul dan tidak terabaikan karena klaim narasi lain yang besar atau dikesankan besar.

D. Teori Diskontinuitas dan Kuasa Michel Foucault

Fokus penelitian ini adalah tentang perubahan budaya *slametan.* Sebuah perubahan tentu tidak bisa dilepaskan dari faktor-faktor tertentu baik intern maupun ekstern. Faktor-faktor itu berjalin secara kompleks. Maka dari itu, diperlukan sebuah teori yang bisa dijadikan kerangka analisis untuk menguraikan kekompleksan tersebut. Michel Foucault dalam bidang ini menyumbangkan teori yang bisa menjadi pengurai faktor-faktor kompleks tersebut.

1. Sketsa Hidup Michel Foucault

Paul-Michel Foucault adalah nama kecilnya. Ia lahir di Poiters, sebuah kota di bagian timur Prancis pada tahun 1926. Dididik oleh seorang ayah ahli bedah bernama Paul-André Foucault dan seorang ibu yang juga sempat meniti karir di bidang medis. Kakek Michel Foucault, Paul Foucault juga seorang dokter, begitu juga saudaranya. Bahkan sebenarnya ayah Foucault sangat menganjurkan untuk mengikuti jejak mereka, tetapi ia lebih memilih jalan berbeda.[63] Ia tertarik pada studi sejarah, psikologi, dan filsafat. Meskipun demikian, nanti kita akan

[63] Internet Ensiclopedia of Philosopy, *Michel Foucault,* http://www.iep.utm.edu/foucault/, diakses pada 11 Maret 2017.

melihat dalam karyanya bahwa Foucault tampak tidak keluar dari corak wacana medis, khususnya psikopatologi.[64]

Keputusan Foucault memilih bidang yang berbeda ini sempat membuat hubungannya dengan ayahnya tegang. Barangkali karena ini juga kemudian ia melepaskan nama "Paul". Hubungan itu baru membaik pada tahun 1959 di saat-saat terakhir kehidupan sang ayah. Membaiknya hubungan itu besar kemungkinan karena saran dari ibunya, sebab selama itu Foucault tetap menjalin hubungan dekat dengan ibunya. Kisah kehidupan pribadi Foucault sebagaimana dituliskan K. Bertens memang tidak banyak diekspos. Ia sendiri tampak enggan untuk menceritakan perihal kehidupan pribadinya. Namun demikian yang terpenting dapat ditelusuri jejak pengalaman intelektual yang tertuang dalam karya-karya besar filsafat.

Setelah Perang Dunia II (1945), pendidikan Foucault pindah dari Poiters ke Paris. Di sana ia masuk pada institusi pendidikan ilmu kemanusiaan ternama École Normale Supériure d'Ulm. Konsentrasi keilmuan yang dipilihnya adalah filsafat dan juga psikologi. Ketertarikan kepada psikologi ini tidak bisa dilepaskan dari fenomena banyaknya depresi (hingga bunuh diri) yang terjadi pada saat itu di École Normale. Di samping itu, homoseksualitas yang melekat pada diri Foucault tentu memiliki pengaruh tersendiri (termasuk dalam proyek filsafatnya). Di École Normale, ia sempat ikut serta dalam partai

[64]K. Bertens, *Sejarah Filsafat Kontemporer Prancis Jilid II,* (Jakarta: Gramedia, 2013), 289

komunis Prancis (1950) di bawah pengaruh Louis Altusser, kemudian pada tahun 1952 ia keluar dari partai itu.[65]

Pada 1954 Foucault menerbitkan buku kecil berjudul *Maladie Mentale et Pérsonnalite* (Penyakit Jiwa dan Kepribadian) dan terbilang laku di pasaran. Kemudian ia menjadi dosen bidang sastra dan kebudayaan Prancis di Universitas Upsala Swedia pada tahun 1954-1958. Setelah itu ia menjadi direktur Pusat Kebudayaan Prancis di Warsawa, Polandia. Berikutnya, ia juga menempati posisi di lembaga yang sama di Hamburg Jerman. Di Jerman ia menyelesaikan karyanya *Folie et déraison. Histoire de la folie ál'agé classique* (Kegilaan dan Nir Rasio. Sejarah Kegilaan dalam Zaman Klasik). Naskah ini kelak menjadikan Foucoult mendapat gelar "doktor negara" (1961). Setelah itu, dua tahun kemudian desertasi ini juga diterbitkan dengan diganti judul *Historie de la folie* (Sejarah Kegilaan).[66]

Karya-karya Foucault yang lain adalah *Raymound Roussel*, tentang seorang sastrawan Prancis. Kemudian *Neisance de la clinique. Une archeologie du regard médical* (Lahirnya Klinik. Sebuah Arkeologi tentang Sorot Mata Medis). Buku yang melambungkan nama Foucault adalah *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humanies* (1966) (Kata-kata dan Benda-benda. Sebuah Arkeologi tentang Ilmu-ilmu Manusia). Sebuah buku filsafat yang terlaris pada waktu itu dan menjadikan Foucault seorang filosof terpenting dalam

[65]Internet Ensiclopedia of Philosopy, *Michel Foucault,*
[66]Bertens, *Sejarah Filsafat Kontemporer Prancis,* 291

aliran strukturalisme (meskipun ia sendiri menolak disebut strukturalis). Buku selanjutnya berkaitan dengan latar belakang teoritis tentang buku itu yakni *L'archéologie du savoir* (1969) (Arkeologi Pengetahuan).[67]

Setelah itu masih terbit beberapa buku lagi setelahnya, *L'ordre du discourse* (1970) (Susunan Diskursus), *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (Menjaga dan Menghukum. Lahirnya Penjara), *Moi, Pierre Reviére, ayant, égorgé ma mére, ma soeur et mon frére...* (1973) (Aku, Piere Reviere, Setelah Membunuh Ibu, Sundari, dan Saudaraku...). Tahun 1976 terbit jilid pertama, *Histoire de la sexualité* (Sejarah Seksualitas) yang berjudul *La volonté de savoir* (Kemauan untuk Mengetahui), tahun 1982 terbit jilid kedua *L'usage des plaisirs* (Penggunaan Kenikmatan), setelah itu terbit jilid ketiga *Le souci de soi* (1984) (Keprihatinan untuk Dirinya). Rencananya buku ini akan terbit enam jilid, akan tetapi pada tahun 1984, setelah menerbitkan buku yang ketiga kondisi fisik Foucault semakin melemah dan akhirnya meninggal dunia akibat penyakit AIDS yang dideritanya.[68]

Tidak dapat dipungkiri, Foucault adalah filsuf besar postmoderen. Jika dilihat dari umurnya yang hanya 57 tahun, dan dibandingkan dengan jumlah karyanya, Foucault terbilang pemikir yang produktif dalam menulis. Meskipun ia sendiri juga memiliki kesibukan pada posisi-posisi yang dijabatnya, ia tetap mampu memunculkan karya-karya terbaik. Seperti sudah disinggung di atas, ketenaran

[67]*Ibid*, 292
[68]*Ibid*, 293

Foucault membuatnya mengajar di berbagai universitas. Tahun 1960 ia mengajar di Montpellier, Tunis (Afrika Utara), dan Paris-Nanterre, Clermond-Ferrand. Ia bahkan sempat turut serta mendirikan Universitas Paris-Vincennes, dan juga sempat mengajar di universitas tersebut. Setelah itu ia diangkat sebagai profesor di *Colège de France* (1969).[69]

Kebesaran pemikiran Foucault juga dapat dilihat dari banyaknya para filosof dan pemikir setelahnya yang mengikuti gagasan-gagasannya. Di antara mereka misalnya adalah: Pierre Bordieu, Edward Said, Gilles Delleuze, Paul Rabinow, Antonio Negri, dan banyak yang lainnya.

2. Pemikiran Michel Foucault dalam konteks zaman

Pada gilirannya, abad 20 menjadi abad di mana filsafat modern mendapat kritik tajam dari para filosof. Rezim *cogito* yang semakin mantap semenjak dikobarkan oleh Rene Descartes, kemudian menemukan titik kulminasinya pada filsafat Hegel, seolah telah runtuh atas tebasan pisau tajam nihilisme yang diusung oleh Nietszche. Nietzsche adalah filosof abad 19, tetapi pemikirannya laris di abad 20 bahkan hingga sekarang. Dapat dikatakan, Nietszche adalah filosof peletak dasar *episteme* pengkritik modernitas, dan banyak diikuti oleh pemikir setelahnya. Salah satu di antara mereka adalah Michel Foucault.

[69]*Ibid*, 292

Gagasan Foucault yang tidak mengakui kebenaran universal adalah pengaruh dari nihilisme Nietszche. Kemudian, dalam karya-karyanya seperti *Discipline and Punish* dan *The History of Sexuality* juga menggunakan metode genealogi yang digagas Nietszche. Karya besarnya, tentang *Arkeologi Pengetahuan* juga digadang mendapat inspirasi dari genealogi Nietszche itu. Begitu juga dengan teori kuasanya yang masyhur, sarat dengan pengaruh dari "kehendak untuk berkuasa" Nietszche.[70] Memang bisa dikatakan, Nietzsche adalah inspirator utama Foucault, meskipun tidak semua langkah berpikirnya diikuti. Dalam hal optimisme manusia unggul Foucault tampak menghindarinya. Foucault berusaha menahan dorongan untuk mencari subjek asli (sebagai kebenaran) yang akan memberikan berbagai makna khusus pada kehidupan manusia.[71]

Memahami Foucault tidak cukup dengan merujuk satu model filsafat Nietzsche saja. Tentu penting bagi pembaca Foucault mendudukkannya pada zaman dan filsafat-filsafat yang melingkupiya. Foucault hidup di abad 20. Pada saat itu, sosial-politik Prancis mengalami dinamika serius. Pasca perang Dunia II, Prancis terpengaruh oleh dua filsafat besar, *pertama,* pemikiran Hegel dan Marx. Filsafat dan gerakan Marxisme ini disebarluaskan oleh tokoh-tokoh seperti

[70] Abdullah Khazin Afandi, "Konsep Kekuasaan Michel Foucault", *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam,* Vol. 2 No. 1 Juni 2012, 132

[71] Hayden White, "Sebuah Pengantar untuk Mendekati Foucault", dalam buku, Michel Foucault, *Order of Thing: Arkeologi Ilmu-ilmu Kemanusiaan,* trj. B. Priambodo at.all, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), v-vi

Alexandre Kojeve dan Jean Hyppolite.[72] Hingga perang dingin menyelimuti Eropa, sebagian besar pemikir Perancis terlibat secara aktif di dalam partai komunis, di antaranya termasuk Jeans François Lyotard dan juga Michel Foucault. Meskipum Foucault ikut terlibat hanya dua tahun, setidaknya wacana Hegel dan Marx pernah menjadi konsen ideologinya. Dalam hal ini, tentu tidak bisa untuk tidak menyebut Louis Altusser, seorang penerus Gramsci dan filosof yang memiliki konsep interpelasi ideologi, yang menjadi pembimbing Foucault dalam pergerakan itu. *Kedua*, fenomenologi juga turut mengambil pengaruh besar pada waktu itu. Pemikiran-pemikiran Edmund Husserl dan Martin Heidegger dari Jerman berhasil dipopulerkan dan diadaptasi di Prancis oleh tokoh seperti Maurice Merleau-Ponty. Melalui tokoh yang terakhir inilah Foucault belajar tentang fenomenologi di École Normale.

Dua bentuk filsafat terswbut membawa implikasi yang mirip saat keduanya berbicara tentang kejahatan, penindasan dan irasionalitas. Marxisme menawarkan ide-ide penyingkapan kejahatan ideologi dan superstruktur yang menindas. Di sisi lain, fenomenologi berhasil menyingkap kesalahan epistemologis yang mendominasikan pandangan subjek terhadap makna objek. Dari sini Abdullah Khazin Afandi, mengasumsikan bahwa ide-ide Foucault pada dasarnya terbentuk dari permenungan yang mendalam tentang kekuasaan-kekuasaan timpang

[72]Geoff Danaher, Tony Schirato dan Jen Webb, Understanding Foucault (Delhi: Allen & Unwin, 2001), 4

yang muncul baik dari kuasa subjek pemroduksi pengetahuan maupun kuasa modal kapitalisme.[73] Hal ini menjadikan Foucault sebagai kritikus pengetahuan sekaligus kritikus sosial dengan gayanya yang poststrukturalis.

Beberapa kalangan berpandangan bahwa pemikiran Foucault dekat dengan strukturalisme, tetapi semenjak awal Foucault sendiri menolak jika disebut demikian. Namun, jika melihat ide-idenya tampak bayang-bayang strukturalisme masih terlihat di sana. Setidaknya, penolakan Foucault terhadap konsep "subjek" yang selalu dikaitkan dengan makna kesadaran sejalan dengan para strukturalis yang juga mendekonstruksi makna itu. Kemudian tradisi strukturalisme yang mengkritik pandangan tentang sejarah yang berjalan secara linier evolutif, juga disuarakan lantang oleh Foucault.[74] Namun kemudian, memang ada perbedaan antara Foucault dengan kelompok strukturalisme sebelumnya. Foucault memang melanjutkan tradisi strukturalisme, akan tetapi ia juga mengoreksi dan membawa dasar-dasar baru. Strukturalisme memiliki semangat untuk mencari struktur sembunyi dibalik permukaan yang tampak. Strukturalisme menekankan untuk menggapai struktur penanda, sehingga bagi mereka kebenaran berada di balik teks.[75] Foucault tidak demikian, dalam satu sisi tidak dapat dipungkiri bahwa ia masih berusaha mencari struktur dibalik

[73]Afandi, "Konsep Kekuasaan Michel Foucault", 137

[74] Madan Sarup, *Panduan Pengantar untuk Memahami Postrukturalisme dan Postmodernisme*, trj. Medhy Aginta Hidayat, (Yogyakarta: Jalasutra, 2011), xvi-xvii

[75] Ali Maksum, *Pengantar Filsafat: dari Masa Klasik Hingga Postmodernisme*, (Jogjakarta: ar Ruzz Media, 2011) 379

realitas yang ada, namun sebagaimana diungkapkan Hayden White, bagi Foucault semuanya adalah permukaan.[76] Ia tidak membedakan mana yang teks dan mana yang dibalik teks.

3. Teori diskontinuitas dan kekuasaan Foucault

Dalam teori sejarah, Foucault berusaha memunculkan jalan yang berbeda dengan sejarawan sebelumnya (klasik). Sejarah dulu dipahami sebagai realitas yang terus ber-evolusi secara linier, bergerak maju hingga menuju titik tertentu. Foucault berusaha meninggalkan pandangan seperti itu. Menurutnya, sebagaimana diungkapkan Edi AH Iubenu, dalam sejarah selalu ada diskontinuitas.[77] Diskontinuitas ini menggambarkan bahwa sejarah tidak bersifat teleologis linier, tetapi dalam kurun waktu tertentu akan muncul transformasi (istilah lainnya: retakan, ambang, batas, seri) yang mengubah watak dari realitas sejarah itu sendiri. Hal ini ditemukan Foucault misalnya dalam sejarah kegilaan. Orang gila pada zaman renaisans dianggap sebagai orang yang meresahkan masyarakat sehingga harus dibuang jauh-jauh dengan menitipkan mereka di kapal-kapal laut. Kemudian pada abad 17 (zaman klasik), kekuasaan rasio telah tegak berdiri, kegilaan dikaitkan dengan rasionalitas seseorang. Mereka tidak dibuang melalui kapal-kapal lagi, tetapi dikurung di dalam penjara dan rumahsakit. Selanjutnya pada zaman pasca klasik orang gila dilepas dari penjaranya, karena alasan

[76]White, "Sebuah Pengantar untuk Mendekati Foucault", dalam buku, Michel Foucault, *Order of Thing: Arkeologi Ilmu-ilmu Kemanusiaan,* vi

[77] Edi AH Iyubenu, *Berhala-berhala Wacana: Gagasan Kontekstualisasi Sakralitas Agama secara Produktif-Kreatif,* (Yogyakarta: IRCISoD, 2015), 25

perikemanusiaan. Kalau zaman klasik orang gila didefinisikan sebagai *unreason,* pada akhir abad 18 kegilaan dipertentangkan dengan moralitas yang semestinya. Perubahan-perubahan dalam menyikapi orang gila itulah diskontinuitas sejarah.

Diskontinuitas dalam sejarah terbentuk berkaitan erat dengan kehendak kebenaran (*will of truth*) atau sistem kebenaran yang bertransformasi. Hal ini berkaitan dengan kerja wacana yang memungkinkan membentuk sistem kebenaran pemikiran tertentu (*epistêmê*). Menurut Foucault wacana adalah "*the thing for which or by which there is strugle, discourse is the power which is to be seized."*[78] (sesuatu yang dengan atau untuknya muncul usaha, wacana adalah kuasa yang di tangkap (dimiliki)). Dengan demikian, wacana di sini lebih dipahami sebagai sistem yang memungkinkan sebuah tindakan ataupun pikiran tertentu muncul. Dalam bahasa Erianto hal ini disebut dengan sesuatu yang memproduksi yang lain (sebuah konsep, gagasan, atau efek).[79]

Di dalam wacana-wacana ada operasi kuasa. Kuasa dalam hal ini bukan kuasa yang dimiliki oleh seseorang seperti kuasa presiden, raja dan sebagainya, akan tetapi kuasa yang bersifat strategis.[80] Kuasa tidak dibangun dari kehendak subjek atau kepentingan-kepentingan

[78]Michel Foucault, "*The Order of Discourse"* dalam Robert Young ed., *Untiying The Text: a Post Strukturalis Reader,* (Boston: Routledge, 1981), 53

[79]Erianto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media,* (Yogyakarta: LkiS, 2011), 65

[80]K. Bertens, *Sejarah Filsafat Prancis Kontemporer Jilid II,* (Jakarta: Gramedia, 2013), 311

tertentu, melainkan dikonstruksikan dan difungsikan berdasarkan kekuasaan-kekuasaan partikular.[81] Dalam hal ini, kuasa lebih abstrak. Ia tidak dimiliki tetapi dipraktikkan dalam posisi-posisi wacana yang saling berelasi satu sama lain dan senantiasa mengalami pergeseran. Dengan demikian kuasa ada di mana-mana dan bisa menyentuh siapa saja. Selagi ada interaksi dan relasi di situ ada kuasa. Sedangkan dalam rahim relasi-relasi kuasa terdapat pengetahuan. Setelah pengetahuan lahir, ia juga menyediakan kuasa. Dengan bahasa yang lebih mudah dipahami K. Bertens menjelaskan, "tidak ada pengetahuan tanpa kuasa begitu juga tidak ada kuasa tanpa pengetahuan".[82] Kuasa melekat pada norma atau aturan positif seperti etika tertentu, keyakinan tertentu, atau bahkan dalam kebijakan demi stabilitas sosial. Dapat dikatakan ia tidak bersifat destruktif (seperti kuasa para diktator), justru ia ada pada normalisasi, regulasi dan bersifat produktif.[83]

Dari sini, kebenaran bukanlah sesuatu yang diwahyukan atau berasal dari konsep-konsep yang abstrak. Kebenaran tertentu diproduksi dari wacana tertentu yang berperan membentuk pengetahuan dengan tidak mungkin meninggalkan keikutsertaan kuasa. [84] Termasuk kebenaran budaya, tentunya tidak bisa lepas dari konstruk wacana-kuasa-pengetahuan yang melegitimasinya.

---

[81]Michel Foucault, *Power/Knowledge: Wacana Kuasa Pengetahuan,* trj. Yudi Santosa, (Jogjakarta: Bentang Budaya, 2002), 233

[82]*Ibid,* 312

[83]*Ibid,* 314

[84]Erianto, *Analisis Wacana,* 69

Dengan demikian, peneliti sepakat dengan pendapat Ali Maksum yang mengatakan bahwa Foucault dapat dipandang sebagai kontributor teori kebudayaan.[85] Setidaknya ada relevansi yang kuat antara teori diskontinuitas dengan pergeseran pada suatu kebudayaan. Adanya realitas baru dalam budaya tentu tidak bisa dilepaskan dari struktur wacana yang melahirkannya. Pemaknaan baru terhadap budaya tertentu oleh subjek-subjek di masyarakat tentu tidak bisa dilepaskan dari relasi kuasa yang meliputinya.[86] Kuasa yang berpengaruh tersebut dapat dibedah dengan memahami struktur-struktur wacana yang ada (aparatus). Dari sini akan ditemukan juga implikasi atas interaksi kuasa yang menyebabkan pergeseran itu. Layaknya adagium filsafat kuno, ada aksi maka ada reaksi, begitu juga ada perubahan pasti ada implikasi.

Dalam rangka menyelidiki wacana-wacana, foucault menawarkan tiga konsep yang berkaitan satu sama lain yakni: *positivitas, apriori historis,* dan *arsip*.

a. Positivitas

Positivitas suatu wacana adalah hal yang menandai kesatuan wacana dalam suatu periode tertentu. Sering kali terjadi, dalam satu zaman yang sama dua pemikir memiliki pemikiran yang sama meskipun mereka tidak pernah bertemu. Dengan demikian *positivitas* adalah "lingkup komunikasi" antara

[85] Ali Maksum, *Pengantar Filsafat: dari Masa Klasik hingga Postmodernisme*, (Jogjakarta, Ar Ruzz Media, 2011), 209

[86] Sarup, *Panduan Pengantar*, 112

ilmuwan. K. Bertens menjelaskan, positivitas tidak sama luas dengan ilmu, tetapi lebih luas daripada kelompok atau mazhab.

b. *Apriori historis*

Apriori historis adalah apa yang memungkinkan suatu *positivitas.* Ia semacam keseluruhan syarat atau aturan-aturan (dalam sejarah) yang menentukan suatu wacana (diskursus). Penentuan wacana ini terjadi secara apriori. Ia tidak datang dari luar, tetapi menentukan wacana dari dalam.

c. *Arsip*

Arsip merupakan sistem pernyataan-pernyataan yang dihasilkan oleh *positivitas* sesuai dengan *apriori historis* masing-masing. *Arsip* di sini berbeda dengan umumnya yang sebatas dokumentasi. Dimaksud Foucault tentang *arsip* adalah berupa sistem, sehingga arsip memiliki karakter untuk memproduksi suatu pernyataan-pernyataan. Arsip bersifat aktif, bukan hanya sekadar sebagai memori penyimpanan pernyataan. Menurut Foucault sebagaimana diungkapkan K. Bertens *arsip* tidak mungkin bisa dilukiskan secara tuntas, ia tampak dan bisa dirasakan tetapi relasi struktur-struktur secara tuntas mustahil bisa diungkapkan, karena ia merupakan sistem yang memungkinkan kita bicara.[87]

[87]Bertens, *Sejarah Filsafat Prancis Kontemporer*, 304-305

Dengan demikian, jika dipolakan menurut dari yang paling permukaan, ketiga konsep tersebut dapat diurutkan: *arsip-positivitas-apriori historis. Arsip* sebagai sistem yang memunculkan wacana permukaan (pernyataan) dilatarbelakangi oleh *positivitas* tertentu. Kemudian, *positivitas* itu sendiri muncul dari kesepakatan wacana yang berbentuk dalam *apriori histori.* Ketiga konsep tersebut saling berkaitan. Dalam keterkaitan tersebut, ada kerja-kerja kuasa. Di samping itu, dalam keterkaitan itu juga ada peran sistem pemikiran yang menjuruskan cara mempraktikkan ilmu pengetahuan atau sering disebut dengan *epistémé*. Perubahan dalam tataran *epistémé* inilah yang menjadikan diskontinuitas dalam kebudayaan dan sejarah terjadi.[88]

[88]Iyubenu, *Berhala-berhala Wacana,* 25