

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Agama adalah ruh penggerak manusia dalam menjalankan kehidupan sehari-hari. Hal ini bisa dengan mudah kita pahami karena infiltrasi ajaran-ajaran keagamaan telah ditanamkan sejak manusia masih kecil. Tradisi pengajaran agama sejak dini ini terus dipertahankan dari dulu sampai saat ini. Fakta ini bisa kita dapati dalam agama Islam, tentu saja dengan tanpa mengurangi substansi pengajarannya.

Salah satu unsur penting dalam pengajaran agama adalah guru. Karel A. Steenbrink, dalam bukunya *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, mengemukakan bahwa dalam pendidikan agama di Indonesia, terdapat 5 macam guru. Kelima guru itu adalah 1) guru ngaji Qur-an, 2) guru kitab, 3) guru tarekat, 4) guru untuk ilmu gaib, penjual jimat dan lain-lain, dan 5) guru yang tidak menetap disuatu tempat.¹

Masih mengacu pada rujukan yang sama, selain mengaji tentang macam-macam guru, Steenbrink juga melihat tentang lembaga pendidikan. Sejak

¹ Buku ini menyajikan beragam pembahasan seputar Islam di Indonesia pada abad ke-19. Sebagai buku yang membahas tema umum, rasanya wajar jika pembahasannya tidak selalu mendalam dalam setiap babnya. Namun demikian, buku ini sukses memberikan *landscape* tentang Islam di Indonesia. Sebagai sebuah karya, tidak pernah ada karya yang tidak menyisakan lubang kritikan, begitupun dengan buku ini. H.M Rasjidi dalam pengantar di buku ini turut memberikan kritik konstruktif. Kritik tersebut adalah *satu*, ini adalah buku sejarah. Salah satu syarat menulis sejarah adalah adanya penghayatan, yaitu sikap bersatu dengan apa yang dituliskannya. Henry Bergson menyebut ini sebagai intuisi. Dan hal inilah yang luput dari karya sejarah tentang Islam di Indonesia ini. *Dua*, sejarah adalah *science conjecturale* (pengetahuan dugaan), artinya kebenaran sejarah tidak seperti kebenaran ilmu eksperimental. Sejarah selalu mengandung unsur jiwa penulisnya. *Tiga*, abad ke-19 Indonesia belum bersentuhan dengan pengetahuan-pengetahuan modern. Uraian selengkapnya silahkan baca Karrel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h.152-154

zaman dahulu memang telah terjadi dikotomi pendidikan; yaitu pendidikan agama dan pendidikan umum.² Pada pembahasan ini, hanya akan diulas tentang pendidikan agama saja. Misalnya, dalam tradisi Aceh, lembaga pendidikan agamanya disebut *Meunasah*. Meunasah ini dalam tradisi Jawa dikenal sebagai Pesantren. Sedangkan sekarang lebih sering disebut dengan Pondok Pesantren.

Lembaga pendidikan agama dan macam-macam guru tersebut di atas, memberikan bukti pada kita bahwa infiltrasi nilai agama telah dilakukan secara aktif sejak manusia masih kecil. Pendidikan agama ini terus diberikan sampai manusia tua. Ini artinya, sepanjang siklus hidup manusia, agama selalu mengiringinya. Agama menjadi panduan manusia dalam menjalani kehidupan.

Panduan tersebut, meskipun sama tetapi bisa menjadi beragam bentuk pengamalannya. Hal ini karena agama yang sama bisa menjadi beragam tafsirannya. Semua menjadi begitu lentur tergantung orientasi dan latar belakang penafsir agamanya. Hal inilah yang membuat kita bisa memahami mengapa ada banyak golongan dalam satu agama yang sama. Meski demikian, seharusnya semua perbedaan orientasi itu tidak menimbulkan disintegrasi. Meski berbeda, bukankah sesungguhnya semua masih berada

² *Ibid*, h. 154-162. Terkait dikotomi ini, Maftukhin menerangkan bahwa kita mewarisi sistem dikotomi dari sejarah kolonialisme-orientalisme Eropa. Dikotomi antara pendidikan agama dan pendidikan umum merupakan anak kandung dari dikotomi Kementerian Agama dan Kementerian Pendidikan yang masih berlaku sampai saat ini. Baca *Kata Pengantar* Maftukhin dalam Ngainun Naim (ed), *IAIN Tulungagung Membangun Kampus Dakwah & Peradaban*, (Tulungagung: IAIN Tulungagung, 2017), h. iv

dalam satu agama yang sama. Ini merupakan gambaran yang tepat dalam agama Islam.

Agama Islam memiliki dua rujukan utama, yaitu Al Qur'an dan Hadits. Rujukan lain yang disepakati oleh sebagian ulama' adalah Ijma', Qiyas dan lain sebagainya. Jika kita lihat, Al Qur'an dan Hadits tetap, tidak berubah. Namun pemahaman terhadap keduanya selalu berkembang seiring perkembangan masyarakat yang mengimaninya. Anas Saidi menegaskan bahwa betapapun agama Islam bersifat universal, namun ia tetap tidak tunggal dan bersifat multi-interpretatif.³ Multiinterpretasi ini menjadikan pemahaman yang beragam dalam Islam.

Pandangan di atas, harusnya kita letakkan dalam taraf idealitas agama. Secara akademis, agama menjadi tidak cukup dilihat secara tekstual. Lebih dari itu, agama sudah selayaknya dilihat secara kontekstual.

Faktanya, secara kontekstual agama tidak hadir di ruang hampa sejarah. Agama hadir dan menyebar dalam kehidupan manusia. Dalam konteks Jawa, memahami Islam menjadi tidak cukup hanya dengan memahami ajaran normatifnya semata. Kita harus menyelami lebih jauh ke dalam dimensi kehidupan masyarakat, berikut beragam variabelnya, yang merupakan cerminan pengamalan ajaran agama itu. Pada titik ini, agama bisa dilihat dalam pola tindakan manusia atau masyarakat.

³ Anas Saidi (ed), *Menekuk Agama, Membangun Tahta: Kebijakan Agama Orde Baru*, (Jakarta: Desantara, 2004), h. 4-5

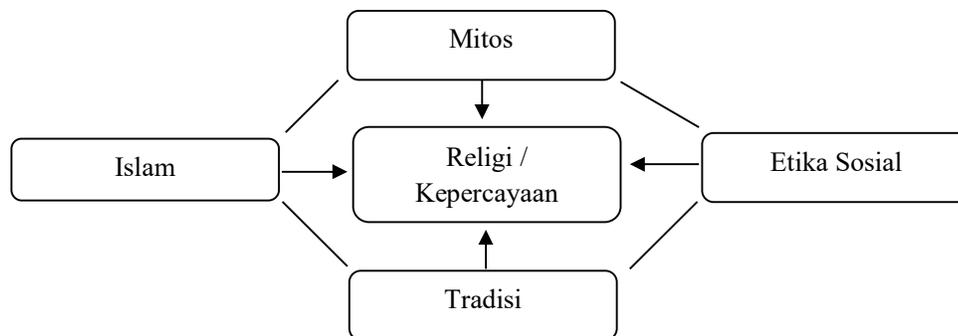
Geertz secara khusus membahas tentang agama sebagai pola tindakan. Tindakan ini hanya mungkin untuk diaktualisasikan dalam dimensi kebudayaan. Hal ini karena kebudayaan tidak lain adalah hasil dari sirkulasi total produksi-produksi manusia dengan dirinya, manusia dengan sesama manusia, dan manusia dengan alamnya. Dari segenap kompleksitas relasi manusia dan budaya ini, Geertz nampaknya hendak menyisir dan mencari formulasi konstruksi sosial yang turut membangun di dalamnya.

Setelah pencarian (analisa) itu, Geertz menyimpulkan bahwa bahwa konstruksi sosial merupakan representasi dari sistem pengetahuan dan sistem kesadaran yang berkolaborasi dalam diri manusia dalam relasinya dengan dunia sosio-kultural. Posisi agama ditengah konstruksi konsep ini adalah anggapan bahwa agama terkait erat dengan keseluruhan sistem nilai, sistem pengetahuan, dan kognisi manusia yang dimanifestasikan dalam tindakan.⁴ Tindakan manusia dalam beragama, dengan begitu menjadi sangat dipengaruhi oleh realitas sekitar tempat dia berada.

Realitas sekitar, atau lingkungan, dengan begitu menjadi faktor yang dominan memberikan warna dalam mengekspresikan agama. Agama pada titik ini tidak sekadar dihadapkan pada budaya, namun juga lingkungan sekitar. Fakta bahwa lingkungan turut memengaruhi ekspresi beragama tercermin dalam berbagai temuan riset keagamaan.

⁴ Uraian panjang ini bisa dibaca dalam Clifford Geertz, *Agama sebagai Sistem Kebudayaan*, (Yogyakarta: Qalam, 2001), hal. 413

Sebagai contoh, di daerah pesisir Prigi terdapat tradisi Sembonyo. Sembonyo secara historis terilhami oleh cerita rakyat yang berkembang menjadi mitos seperti termaktub dalam Babad Tanah Sumbring dan legenda Ratu Laut Kidul.⁵ Dalam hal ini, agama dilihat melalui dimensi budaya. Sembonyo sebagai salah satu budaya yang berkembang dalam komunitas masyarakat pesisir pantai Prigi terbukti menjadi salah satu bagian yang tidak terpisahkan dalam mengekspresikan kepercayaan mereka. Namun demikian, budaya/ tradisi ternyata tidak bekerja sendiri. Faktanya, kepercayaan ini selain dipengaruhi oleh tradisi, juga dipengaruhi oleh mitos, etika sosial dan tentu saja pengaruh Islam sebagai agama yang dianut masyarakat.⁶ Kompleksitas variabel pembentuk kepercayaan masyarakat ini pada gilirannya membuat corak beragama masyarakat pesisir Prigi dikategorikan sebagai Islam mithis. Jika digambarkan, relasi kepercayaan masyarakat pesisir pantai Prigi adalah sebagai berikut:



Bagan 1.1 Relasi Kepercayaan Masyarakat Pantai Prigi⁷

⁵ Sardjuningsih, *Sembonyo: Jalinan Spiritualisme Masyarakat Nelayan*, (Tulungagung: STAIN Tulungagung Press, 2013), hal. 5

⁶ *Ibid*, hal. 277

⁷ Uraian ini masih merujuk pada Sardjuningsih, lihat *Ibid.*,

Pada beberapa bagian, hal yang sama juga terjadi di Panggungkalak. Panggungkalak adalah sebuah kawasan pesisir selatan yang letaknya tidak terlalu jauh dari Prigi. Di Panggungkalak ada pantai yang bernama pantai Dlodo. Dlodo juga merupakan nama salah satu dusun yang ada di Panggungkalak. Pantai Dlodo ini, terletak tepat di Dusun Dlodo Desa Panggungkalak.

Panggungkalak juga memiliki corak khas dalam mengekspresikan agama pada kehidupan sehari-hari. Diantara corak khas itu adalah kepercayaan masyarakat pada kekuatan adimaniawi/ supranatural. Kekuatan ini dipersonifikasikan dalam berbagai wujud. Salah satu yang khas di pesisir selatan adalah kepercayaan masyarakat pada Ratu Kidul. Ratu Kidul dipercaya sebagai penguasa laut selatan.⁸

Kepercayaan semacam ini dalam derajat tertentu tidak diekspresikan secara langsung. Namun demikian, ada semacam keyakinan kolektif masyarakat yang mengisyaratkan adanya pengaruh keyakinan-keyakinan semacam ini dalam kehidupan sehari-hari. Misalnya masyarakat sekitar pantai Dlodo yang memiliki suatu keyakinan yang berisi pantangan. Dan mereka memegang teguh keyakinan ini. Bahkan keyakinan ini sering kali diajarkan pada anak-anak mereka sebagai sebuah pendidikan keluarga yang mengacu

⁸ Pada awal abad ke-17, dinasti yang berkuasa adalah dinasti Mataram (yang daerahnya meliputi daerah Mataram sekarang). Di sana raja terbesar di Jawa dari era paska Majapahit, Sultan Agung (b. 1613-1646), mempertemukan dan mendamaikan keraton dan tradisi-tradisi islami. Sultan Agung tidak lantas memutus hubungan mistisnya dengan penguasa rohani yang tertinggi yang diyakini oleh masyarakat asli Jawa Tengah kala itu (yang tentu saja tidak bersifat Islamik), Ratu Kidul (Ratu Pantai Selatan), tetapi dia juga mengambil berbagai langkah tegas untuk menjadikan kerajaannya menjadi lebih Islamik. Baca uraian selengkapnya dalam M. C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa*, terj. FX Dono Sunardi & Satrio Wahono, (Jakarta: Serambi, 2013), hal. 32

pada dimensi lokalitas. Sehingga doktrin ini akan terus terjaga sampai generasi selanjutnya.

Diantara kepercayaan masyarakat Panggungkalak terkait pantangan di pantai Dlodo [bagian dari pantai selatan] adalah pengunjung oleh masyarakat sekitar tidak diperkenankan untuk mengenakan pakaian berwarna merah dan hijau. Bahkan pengunjung juga tidak diperkenankan membawa buah jeruk. Meski demikian, aturan semacam ini tidak lantas ditetapkan sebagai aturan tertulis di kawasan pantai Dlodo. Hanya saja, pandangan-pandangan yang mencitrakan relasi kultur-natur-supernatur ini tetap dirawat dan diamalkan sebagai keyakinan kolektif masyarakat setempat.

Pantangan semacam ini umumnya selalu disertai dengan dampak buruk bagi siapa saja yang melanggarnya. Masih merujuk pada penjelasan ibu Lina di atas, salah satu dampak yang digambarkannya adalah kematian. Tentu konteks contoh yang dipaparkannya berbeda lokus dengan Panggungkalak. Ini karena lokus cerita yang disampaikannya berada di Pantai Parangtritis. Namun demikian, secara umum, dampak yang terjadi bila seseorang melanggar pantangan yang telah diyakininya adalah terjadinya hal-hal buruk yang tidak diinginkan. Dampak paling sederhana adalah sakit.

Dalam dunia medis, seringkali sakit yang diakibatkan oleh persinggungan manusia dengan dunia gaib tidak bisa terdeteksi. Atau, setidaknya tidak bisa didapatkan penjelesan medisnya. Bagi masyarakat yang memercayai dunia gaib, jika ada penyakit yang disebabkan oleh kontak dengan dunia gaib maka penyembuhannya juga melalui dunia mistis [*dukun*] bukan semata medis.

Kepercayaan-kepercayaan ini terus dirawat dengan baik oleh masyarakat. Kepercayaan inilah yang melatarbelakangi relasi antara manusia (kultur) – alam (natur) – kekuatan adimanusiawi (supernatur). Relasi antara ketiganya akan mempengaruhi pola interaksinya. Manusia, dia akan menjaga alam. Disaat yang bersamaan manusia juga menghormati kekuatan supernatural. Alam dengan begitu diharapkan dapat menyediakan kebutuhan bagi manusia. Sedangkan supernatur juga menjaga relasi antara ketiganya, peran yang sama juga dijalankan oleh supernatur.

Manifestasi relasi antara manusia-natur-supernatur itu pada gilirannya mewujud dalam berbagai ritual. Melalui tradisi yang berkembang di masyarakat, kita akan mengenal istilah ritual *nyadran*. *Nyadran* merupakan upacara yang dilakukan oleh masyarakat di moment tertentu dan tempat tertentu. Namun, upacara itu diseragamkan dalam hal komponen seserahan *nyadrannya*. *Nyadran* dijadikan sebagai ritual untuk memperbarui relasi antara kita yang masih hidup dengan para leluhur yang telah tiada. Sehingga bisa dikatan hakikat dari *nyadran* adalah ritual doa untuk tetap menjaga relasi baik dengan leluhur.

Di Panggungkalak, ada berbagai tempat untuk *nyadran*. Misalnya di pantai Dlado, tempat sumber air, pemakaman dan beberapa tempat lain yang diyakini masyarakat bisa menjadi media untuk menjaga relasi baik denga para leluhur.

Nyadran merupakan satu diantara sekian tradisi lokal yang berkembang di Panggungkalak. Masih ada beragam tradisi lain yang berkembang di

masyarakat. Misalnya ritual meminta hujan yang dilaksanakan dalam pagelaran jaranan. Dalam hal ini, jaranan bukan semata menjadi kesenian maupun budaya, namun menjadi semacam ritual yang bersentuhan langsung dengan hajat hidup masyarakat terkait dengan air.

Upacara atau tradisi meminta hujan adalah hal yang biasa bagi umat Islam. Dalam tradisi besar Islam kita mengenal yang namanya Sholat Istisqo'. Sholat istisqo' merupakan sholat sunah yang dimaksudkan untuk meminta hujan. Dalam tradisi lokal Pangungkalak untuk meminta hujan diekspresikan melalui ritual jaranan. Artinya, baik dalam tradisi besar maupun tradisi lokal terdapat media yang digunakan untuk meminta hujan.

Tradisi lokal memang seringkali bisa didapati ruh atau spiritnya dalam tradisi besar (Islam). Tradisi besar (Islam) mengacu pada doktrin-doktrin tekstual Islam yang permanen. Dengan kata lain, ini merupakan implementasi tata aturan syariat yang terdapat dalam Islam. Tata syariat ini dituntut untuk diamalkan oleh setiap pemeluk agama Islam. Namun demikian, betapapun syariat ini mengacu pada sumber-sumber rujukan utama dalam Islam, tetap saja syariat ini merupakan bentuk penafsiran yang kemudian disampaikan oleh para pemuka agama.⁹ Pada level tertentu pengamalan agama menjadi

⁹ Dalam hal ini maksudnya adalah, sumber rujukan utama Islam (Al Qur'an dan Hadits) tidak selalu memberikan contoh konkrit untuk semua ritus peribadatan. Kita ambil contoh sholat. Sholat dalam tataran perintah normatifnya bisa dengan mudah kita dapati dalam Al Qur'an. Namun bagaimanacara sholat dilakukan, kapan waktu melaksanakannya, bagaimana syarat dan rukunnya, bentuk-bentuk keringanan dalam sholat, apa saja yang membatalkannya, dan beberapa hal terkait dengan sholat tidak semuanya bisa kita dapati secara instan dalam Al Qur'an. Misalnya perintah sholat dalam Al Qur'an terdapat dalam (QS.al Baqarah: 43), (QS.al Baqarah: 45), (QS.al Baqarah: 238), (QS. Al Baqarah: 277), (QS.an-Nisa': 102), (QS.al-Maidah: 6), (QS.Hud: 114) dan masih banyak yang lainnya. Ada banyak hal dalam Al Qur'an yang membutuhkan sebuah penafsiran agar bisa diimplementasikan dalam kehidupan sehari-hari.

terlihat syariat oriented. Dalam bahasa Woodward, ini disebut sebagai Islam normatif.¹⁰ Dia melihat Islam dalam dimensi normatif (penekanan dunia lahir) dan Islam dalam dimensi sufistik (penekanan dunia batin). Ignaz Goldziher memberikan suatu batas pembeda antara keduanya. Dengan mendasarkan argumentasi pada teks-teks sufi, menurutnya makna lahiriyah Al Qur'an terkait dengan tata aturan yang mengatur tentang pola tingkah laku. Sedangkan makna batiniyah Al Qur'an terkait dengan pemahaman jalan mistik dan pengetahuan mengenai Allah.¹¹

Sedangkan tradisi lokal ini mencakup unsur-unsur yang terkandung di dalam pengertian budaya yang meliputi konsep atau norma, aktivitas serta tindakan manusia, dan berupa karya-karya yang dihasilkan masyarakat. Berbeda dengan Tradisi besar (Islam) yang semua terdokumentasi menjadi standart acuan, tradisi lokal berisi konsep, norma, aktivitas bahkan nilai yang dijadikan sebagai sumber rujukan dalam pola kehidupan sehari-hari untuk menjaga relasi antara sesama manusia, manusia dengan alam, dan manusia dengan penguasanya. Kecuali untuk keperluan akademis, biasanya tradisi lokal tidak didokumentasikan secara komprehensif. Namun demikian, belakangan ini kesadaran ini mulai menjadi perhatian masyarakat sebagai salah satu upaya untuk melestarikan tradisi yang berkembang dalam kehidupan sehari-hari.

¹⁰ Islam normatif ini seringkali digambarkan dengan Islam dalam dimensi lahiriyah. Islam semacam ini dalam pembahasan Woodward dilawankan dengan corak Islam sufisme yang lebih menekankan dimensi batiniyah. Baca selengkapnya dalam Mark Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*, terj. Hairus salim HS, (Yogyakarta: LkiS, 2008), hal. 109

¹¹ Ignaz Goldziher, *Pengantar Teologi dan Hukum Islam* terj. Andras, Ruth Hamori, dan Hersri Setiawan, (Jakarta: INIS, 1991), hal. 223

Tradisi ini menjadi bagian dari keseluruhan siklus hidup manusia. Salah satu bentuk dari tradisi lokal yang lesatari di Jawa adalah *slametan*. Hal serupa juga terjadi di Panggungkalak. *Slametan* difahami sebagai bentuk permohonan simbolik.¹² Selain itu, *slametan* bahkan dianggap sebagai esensi dari perwujudan keagamaan Jawa.¹³ Slametan begitu melekat dalam kehidupan masyarakat. Ricklefs menuliskan bahwa *slametan* begitu penting karena ritual ini menyimbolkan, menghidupkan dan menegaskan solidaritas masyarakat pedesaan di waktu-waktu penting.¹⁴ Selain itu, keharmonisan adalah hal yang dijunjung tinggi oleh warga desa. Perlu diketahui juga bahwa para pelaku *slametan* ini menurut Ricklefs adalah kaum abangan.

Meski demikian, pandangan ini agaknya perlu segera dievaluasi. Dengan masih bersandar pada argumentasi Ricklefs, di dalam komunitas masyarakat yang sama, selain melakukan tradisi *slametan*, di saat yang bersamaan mereka juga melaksanakan *yasinan*. Ricklefs menuliskan, berbagai praktik khas abangan seperti ritual bersih desa, pemujaan makam dari pendiri desa, upacara *slametan* dan pemberian sesajen kepada roh-roh dan tempat-tempat yang dianggap memiliki kekuatan spiritual besar dihentikan. Semuanya itu digantikan dengan praktik devosional Tradisionalis seperti *tahlilan* dan *yasinan*.¹⁵ Ini artinya, jika seseorang melaksanakan *slametan*, maka tidak serta merta mereka terkategoriikan dalam kelompok abangan yang dalam batasan

¹² Suwardi Endraswara, *Mistik Kejawaen: Sinkretisme, Simbolis, dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa*, (Yogyakarta: Narasi, 2004), hal. 9-10

¹³ Suwardi Endraswara, *Agama Jawa: Ajaran, Amalan, dan Asal-Usul Kejawaen*, (Yogyakarta: Narasi, 2015), hal. 26

¹⁴ Ricklefs menggambarkan ini dalam M. C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa...* hal. 283

¹⁵ Ricklefs, *Mengislamkan Jawa...* hal. 291

tertentu bermakna sinis dan dianggap lebih rendah dari pada kategori Islam yang lain, misalnya santri. Bahkan, dalam banyak kelompok masyarakat, totalitas kehidupan mereka selalu diiringi oleh *slametan*. Totalitas kehidupan tentu bermakna seluruh tahapan kehidupan manusia.

Nur Syam, menyebut ini sebagai upacara lingkaran hidup yang juga terdapat dalam komunitas masyarakat pesisir.¹⁶ Upacara lingkaran hidup itu berupa upacara saat kehamilan yang terdiri dari: *telonan*, *pitonan*, dan *tingkepan*. Pada saat kelahiran terdiri dari *procotan* dan *mudun lemah*. Untuk proses perkawinan diekspresikan dengan upacara *brokohan* dan *bancaan*. Sedangkan untuk upacara yang melingkupi kematian adalah *geblake*, *neloni*, *mitoni*, *metang puluhi*, *nyatus*, *mendak* dan *nyewu*. Beragam upacara ini, jika melihat lokus penelitian yang dilakukan oleh Nur Syam, maka berada di peisir utara Jawa. Namun faktanya, hal serupa juga terjadi di tempat-tempat lain di Jawa.

Masih mengacu pada tradisi besar (Islam) dan tradisi lokal, di Panggungkalak. Terdapat tradisi *yasinan* yang dilaksanakan pada setiap malam Jum'at. Betapapun nama dari kegiatan sosio-religius ini adalah *yasinan*, namun di dalam prosesinya tidak ada pembacaan surat Yasin, yang dibaca adalah tahlil dengan mengirim doa pada arwah leluhur. Dalam kegiatan ini, turut didoakan pula orang-orang yang dianggap membuka desa Panggungkalak juga para leluhur yang pernah berjasa membuka dan mendahului tempat yang tinggal tuan rumah. Mereka biasa dikiaskan dengan

¹⁶ Baca uraiannya dalam Nur Syam, *Islam Pesisir*, (Yogyakarta: LkiS, 2005), hal. 7-9

menyebut *cikal bakal, akal bakal kang bakali dusun banjar pekarangan dalem mriki.*

Ada hal menarik dari *yasinan* ini. Orang-orang yang tergabung dalam komunitas *yasinan* ini disebut sebagai jamaah yasin. Di dusun Panggungkalak saja terdapat tiga jamaah yang setiap jamaah beranggotakan 30-35 orang. Dalam sekali pelaksanaan *yasinan* biasanya dihadiri oleh 30-an orang. Jumlah ini tidak bisa pasti, selalu ada fluktuasi kehadiran. Jika 30-an orang perjamaah itu dijadikan satu¹⁷ maka jumlahnya bisa sampai 90-an. Jumlah ini berbanding terbalik dengan kegiatan ibadah sholat Jum'at yang merupakan tuntutan dari tradisi besar Islam. Di dusun Panggungkalak, untuk sekali pelaksanaan sholat Jum'at pesertanya sekitar 35-an orang. Tentu jumlah ini juga fluktuatif. Meski demikian, jika kita lihat perbandingan keduanya, tentu hal ini menjadi menarik. Ibadah Sholat Jum'at yang memiliki landasan perintah syar'i langsung berbasis nash Al Qur'an justru lebih sedikit yang menjalankan dibandingkan dengan jamaah yasin yang bersifat sosio religius kultural.

Perjumpaan tradisi besar (Islam) dengan tradisi lokal seperti tergambar singkat di atas memunculkan suatu bentuk ekspresi beragama yang khas lokal. Dalam penelitian ini saya akan menyebutnya sebagai sintesis-mistik.¹⁸

¹⁷ Forum berkumpulnya beberapa jamaah yasin ini ada beragam nama. Ada yang menyebutnya *lailatul ijtima'* untuk jamaah putra. Untuk jamaah putri biasanya diberinama sesuai dengan nama hari waktu berkumpulnya, misalnya berkumpul setiap Jum'at Legi, maka nama forum perkumpulan itu juga *Jum'at Legi*. Forum ini isinya sama dengan *yasinan* pada umumnya. Hanya saja pada forum ini terdapat pemuka agama yang memberikan ceramah. Biasanya pemuka agama ini didatangkan dari daerah lain.

¹⁸ Kategorisasi ini didasarkan pada argumentasi Rickles. Lihat selengkapnya dalam M. C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa....* hal. 30-42

Dalam relasi tradisi besar (Islam) dan tradisi, orang seakan dipaksa untuk memilih menjadi Muslim atau menjadi Jawa. Namun disisi lain ada pandangan hibrid yang melihat bahwa menjadi Muslim sekaligus menjadi Jawa bukanlah suatu hal yang problematis. Hal ini misalnya dalam penggunaan istilah-istilah semacam sembahyang, bopo kuoso-ibu pertiwi, suwargi, jiwa dan beberapa konsep lain digunakan dengan biasa, dan bukan memakai istilah-istilah berbahasa Arab khas tradisi besar Islam. Ini menandakan proses masyarakat lokal yang menjadi Muslim dengan tetap mempertahankan tradisi lokalnya. Dalam konteks Pangungkalak, perjumpaan agama dengan tradisi lokal ini memunculkan kekuatan lokalitas yang khas. Kekuatan lokalitas inilah yang akan terus memberikan warna bagi masyarakat dalam menjalankan kehidupan beragama. Kehidupan beragama dalam hal ini menjadi sangat *soft*. Dengan kata lain sudah selayaknya agama tidak dipertentangkan dengan tradisi dan budaya setempat dimana agama itu berada.

Namun, ancaman terhadap eksistensi tradisi lokal juga semakin terlihat seiring dengan menguatnya gerakan pemurnian Islam sampai dengan fundamentalisme. Gerakan pemurnian Islam berkembang cukup subur di Indonesia. Pandangan gerakan ini menganggap reformasi religius adalah hal yang esensial dan hanya bisa dicapai dengan cara kembali kepada Al Qur'an dan Hadits. Pandangan religiusnya sangat kental bersifat modernis. Asumsi dasarnya adalah keyakinan yang besar bahwa nalar dan intelek manusia bisa digunakan untuk memahami islam yang sejati. Para tokoh

pandangan ini misalnya Al Afghani, Muhammad Abduh, Muhammad Rashid Rida, yang kemudian diimpor ke Indonesia melalui berbagai jalan, salah satunya adalah Muhammad Natsir.¹⁹

Kaum modernis menunjukkan sikap bermusuhan terhadap budaya sufisme. Hal ini membuat distingsi antara mereka dengan kaum tradisional. Saya perlu memberikan contoh konkrit dalam hal ini. H. Ahmad Syahirul Alim, seorang ilmuwan, insinyur, dan pemikir modernis dari Universitas Gadjah Mada menekankan perlunya memurnikan iman Islam dari jejak-jejak animisme dan pemikiran Hindu-Budha serta dari beragam inovasi yang tidak sesuai dengan hukum Islam (bid'ah). Hal ini memungkinkan munculnya suatu pertentangan dari sebagian kelompok Muslim. Bagi kelompok Nahdlatul Ulama, mistisisme dianggap masih bisa diakomodir sehingga tetap menjadi bagian dari agama Islam. Namun bagi kelompok Muhammadiyah, inovasi semacam ini (bid'ah) dianggap tidak lebih dari sekadar perbuatan syirik kepada Tuhan (atau politeisme). Inovasi yang keliru dalam agama, dengan begitu juga berarti mengabaikan teladan yang telah diberikan oleh Nabi Muhammad SAW.²⁰

Tentang inovasi dalam agama ini, memang ada perbedaan dalam memandangnya menurut Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah. Menurut

¹⁹ Ini merupakan gagasan awal dari kaum pengusung gerakan pemurnian Islam seperti diterangkan dalam M. C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa....* hal. 302

²⁰ Ini merupakan hasil wawancara Ricklefs dengan H. Ahmad Syahirul Alim di Yogyakarta, 10 Agustus 1977 seperti termaktub dalam M. C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa....* hal. 318-319. Ricklefs menuturkan bahwa H. Ahmad Syahirul Alim bukanlah anggota dari Muhammadiyah maupun Nahdlatul Ulama. Dia adalah keturunan Madura yang kemudian memperoleh gelar M.Sc. dalam bidang astronomi dari UCLA (1964). Dia menulis buku yang menegaskan tentang harmoni antara ilmu pengetahuan, teknologi dan Islam: Ahmad Sahirul Alim, *Menguak Keterpaduan Sains, Teknologi, dan Islam*, (Yogyakarta: Dinamika, 1996).

Nahdlatul Ulama segala sesuatu yang tidak secara khusus dilarang oleh Al Qur'an dan Hadits dan di dalamnya terdapat kebaikan, maka hal ini diperbolehkan. Sehingga segala sesuatu yang meskipun tidak ada contohnya secara langsung melalui dua rujukan primer tersebut tetap bisa diterima. Ini disebut sebagai *bid'ah hasanah*. Menurut kaum Muhammadiyah, kaidah umumnya adalah segala sesuatu yang tidak secara khusus diperbolehkan atau dicontohkan oleh dua sumber rujukan primer dalam Islam seperti di atas, maka dianggap *bid'ah*. Sebagai konsekuensinya *bid'ah* ini harus ditolak.

Hal ini senada dengan apa yang disampaikan oleh Ahmad Zainul Hamdi. Dia menjelaskan hal ini dengan mengerankainya dalam pembahasan tentang *bid'ah* dan sunnah. Menurutnya perdebatan ini sesungguhnya menandai bagaimana hubungan antara Islam tradisional dan reformis dalam masalah tradisi lokal. Kalangan reformis menghukumi bahwa setiap praktik keislaman yang diambil dari tradisi setempat bernilai *bid'ah*, dalam arti tidak mengikuti sunnah Rasul. Bagi kalangan ini, setiap *bid'ah* bernilai negatif sehingga harus dikikis. Sementara bagi kalangan tradisional, *bid'ah* tidak mesti bertentangan dengan sunnah karena *bid'ah* selalu bisa dikategorikan menjadi *hasanah* (baik) dan *sayyi'ah* (buruk). Dalam menentukan baik-buruknya *bid'ah* ini, konsep *mashlahah* (kebaikan individual dan sosial) menjadi penting sebagai salah satu cara untuk menilai dan mempertimbangkan adat. Pandangan ini bukan tanpa landasan. Pikiran yang sama mendapatkan rujukannya pada kasus sahabat antara Abu Bakar

dan Umar, baik dalam kasus pembukuan al-Quran maupun jamaah shalat tarawih.²¹

Pandangan di atas adalah kaidah keumuman. Harapannya, kaidah ini dapat digunakan untuk melakukan deteksi dini posisi pandangan masyarakat terhadap ekspresi religius-kultural berdasarkan kecenderungan keislamannya. Jika *slametan* merupakan ekspresi religius-kultural, maka pandangan kaum NU, yang seringkali diidentikkan dengan kaum tradisionalis, sudah selayaknya terbuka pada hal ini. Namun fakta di lapangan tidak selamanya sejalan dengan landasan ini.

Sikap konfrontatif terhadap ritual *slametan* dalam kadar tertentu ternyata bisa datang dari kaum tradisionalis. Hal ini bisa difahami karena sesungguhnya baik kaum tradisionalis maupun modernis memiliki basis rujukan utama yang sama. Konsep tentang syirik bisa dengan mudah di dapati dari keduanya. Yang membedakan dalam hal ini adalah tafsir dan tradisi penunjangnya. Penafsiran dalam kaum tradisionalis melihat masih adanya unsur kemaslahatan sehingga tradisi lokal masih bisa diterima. Tentu saja hal ini juga ditunjang dengan pemahaman *maqasid syariahnya* yang salah satu kaidahnya adalah tentang *masalah*.²² *Maslahah* merupakan konsep yang menekankan pada asas kebaikan personal dan sosial. Namun, jika internalisasi ajaran agama yang diacu sedikit berbeda saja, maka bukan tidak mungkin eksternalisasi yang terjadi adalah berupa klaim musyrik, sesat dan

²¹ Ahmad Zainul Hamdi, *Islam Lokal: Ruang Perjumpaan Universalitas dan Lokalitas* dalam *Ulumuna*, Volume IX Edisi 15 Nomor 1 Januari-Juni 2005, hal. 110

²² Ibid, h. 123

kafir (barangkali karena masih berada dalam budaya tradisional sehingga klaim bid'ah hampir tidak dijumpai), kepada kaum yang terus menjaga tradisi lokalnya.²³

Betapapun terdapat berbagai hal yang berjaln-kelindan dalam wilayah religius kultural seperti tergambar di atas, namun dalam relasi sosio kultural, masyarakat terlihat baik-baik saja. Secara sosiologis, masyarakat pesisir memiliki perbedaan karakteristik dibanding masyarakat agraris karena perbedaan sumber daya yang dihadapi.²⁴ Masyarakat agraris yang direpresentasikan oleh petani menghadapi sumber daya yang terkontrol, yakni pengelolaan lahan untuk produksi suatu komoditas dengan hasil yang relatif bisa diprediksi. Sedangkan karakteristik masyarakat pesisir yang menghadapi sumber daya bersifat akses terbuka (*open access*). Kondisi semacam ini membuat karakteristik masyarakat pesisir menjadi keras, tegas, dan terbuka.

Perlu diketahui bahwa masyarakat desa Panggungkalak secara geografis merupakan daerah pesisir, namun orientasi ekonominya adalah agraris. Hal ini membuat deskripsi tentang karakteristik masyarakat secara sosio-kultural memiliki keunikan tersendiri. Mengacu pada pemikiran Kluckhohn,

²³ Ini bukan sekadar asumsi tanpa data empiris. Dalam salah satu perjumpaan dengan warga tradisional di Panggungkalak, dia mengatakan bahwa upaya untuk menghilangkan tradisi lokal itu sulit sekali. Dia di Panggungkalak adalah seorang guru mengaji Al Qur'an bagi anak-anak di sore hari dan guru mengaji Al Qur'an dan pembelajaran fiqh bagi ibu-ibu di malam hari. Hal ini tentu mencerminkan pandangan di atas. Fakta ini harus diakui betapapun sifatnya yang parsial. Sekali lagi perlu ditekankan bahwa potensi pergeseran pandangan keagamaan dari tradisional menjadi modernis-puris itu ada. Bahkan tanpa mengghilangkan "baju" tradisionalnya, pandangannya terhadap tradisi lokal telah bergeser menjadi modernis-puris seperti contoh di atas.

²⁴ Pembahasan selengkapnya silahkan lihat pada Arif Satria, *Pengantar Sosiologi Masyarakat Pesisir*, (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2015), hal. 7

sebagaimana dikutip oleh Arif Satria yang mengatakan, masyarakat pesisir yang bertipe desa pantai dan desa terisolasi dicirikan oleh sikapnya terhadap alam dan manusia. Terhadap alam, masyarakat ada yang tunduk begitu saja, dan ada pula yang berusaha menjaga keselarasan dengan alam. Sikap tunduk ini dilatar belakangi oleh pandangan masyarakat bahwa alam memiliki kekuatan magis.²⁵ Upaya yang dilakukan masyarakat seperti *nadran/nyadran* sebenarnya merupakan bagian dari sikap ketundukan pada alam. Namun demikian, ada pula sikap masyarakat yang berusaha selaras dengan alam.²⁶

Berdasarkan uraian di atas, masyarakat pesisir desa Panggungkalak memiliki keunikan tersendiri. Dalam bingkai sosio-religi-kultural, masyarakat ini terbukti mampu mempertahankan tradisi dan budaya lokal setempat yang membentuk sebuah corak sintesis-mistik. Meski demikian, hal tersebut tidak lantas mengikis begitu saja penyerapan tradisi besar agama (Islam). Di wilayah lain, saat ini arus fundamentalisme agama mulai menguat. Tentu saja hal ini mengancam kelestarian tradisi lokal yang telah terjaga selama ini. Ironinya, dalam konteks Panggungkalak, potensi pandangan semacam ini juga ditemukan dalam tubuh Islam tradisional yang digadang-gadang mampu memberikan tempat pada kearifan lokal dimana Islam itu berada. Betapapun potensi percikan gejolak sosial ini telah ada, namun sampai sejauh

²⁵ Bila kita mengacu pada kerangka pemikiran Bapak Positivisme, Auguste Comte, maka sikap seperti ini merupakan cerminan masyarakat yang berada pada tahap teologis dalam Hukum Tiga Tahap sejarah perkembangan masyarakat. Pandangan semacam ini bisa kita lihat selengkapnya dalam Fransisco Budi Hardiman, *Pemikiran-Pemikiran yang Membentuk Dunia Modern dari Machiavelli sampai Nietzsche*, (Jakarta: Erlangga, 2011), hal. 178

²⁶ Arif Satria dalam *Pengantar Sosiologi Masyarakat Pesisir...* hal. 14 mencontohkan ini dengan *awig-awig* yang merupakan aturan kesepakatan masyarakat untuk mengatur masalah tertentu guna memelihara ketertiban dan keamanan dalam kehidupan bermasyarakat. Dalam konteks Panggungkalak, terdapat juga aturan semacam ini, terutama terkait dengan tanah.

ini relasi sosial masyarakat tetap berjalan dengan baik. Kompleksitas relasi sosio-religi-kultural inilah yang menjadikan ekspresi beragama Islam masyarakat pesisir Panggungkalak menarik untuk diteliti.

B. Pertanyaan Penelitian

Fokus penelitian ini adalah upaya untuk mendokumentasikan dan mendeskripsikan bentuk “ekspresi beragama Islam masyarakat pesisir”. Fokus tersebut kemudian dijabarkan dalam rumusan pertanyaan penelitian sebagai berikut:

1. Bagaimana ekspresi sintesis-mistik masyarakat pesisir desa Panggungkalak kecamatan Pucanglaban kabupaten Tulungagung?
2. Bagaimana kelompok sintesis-mistik ini bertahan dari para penentangannya?

C. Tujuan Penelitian

Berpijak pada rumusan pertanyaan penelitian, maka penelitian ini bertujuan untuk:

1. Mendapatkan data akurat dan deskripsi lengkap tentang ekspresi beragama masyarakat pesisir di desa Panggungkalak. Secara spesifik, bentuk ekspresi beragama yang dimaksud adalah bercorak sintesis-mistik. Tentu saja sintesis-mistik dengan segenap relasi, deferensiasi dan turunannya. Hal ini meliputi potret perjumpaan tradisi besar (Islam) yang dengan tradisi lokal di Panggungkalak.

2. Untuk menguak tarik ulur kekuatan, kelemahan, dan strategi resistensi kelompok sintesis-mistik dari kuatnya arus Islamisme. Kelompok sintesis-mistik menjadi salah satu representasi corak beragama yang akomodatif pada dimensi lokalitas. Sedangkan Islamisme mengacu pada upaya penyebaran dan pengajaran Islam. Upaya ini pada faktanya (dalam derajat tertentu) lebih mengutamakan dimensi syariat. Corak semacam ini telah menyemai benih untuk bersikap anti pada dimensi lokalitas. Pada gilirannya, konfrontasi antara keduanya (kelompok sintesis-mistik dan upaya Islamisme) tridak bisa dihindarkan.

D. Manfaat Penelitian

Melihat gambaran penelitian ini, diharapkan dapat memberikan manfaat untuk:

1. Peneliti
 - a. Mendapatkan gambaran utuh mengenai ekspresi beragama masyarakat yang bercorak sintesis-mistik dengan latar desa Panggungkalak.
 - b. Melihat bentuk kekuatan, kelemahan, dan strategi resistensi kelompok masyarakat yang bercorak sintesis-mistik ini dari kuatnya arus Islamisme.

2. Keilmuan

- a. Melengkapi khasanah keilmuan tentang Islam pesisir temuan Nur Syam dalam kajiannya di pesisir utara Jawa, tepatnya kecamatan Palang kabupaten Tuban. Kajian ini menemukan medan budaya (*cultural sphere*) berupa masjid, makam, dan sumur keramat. Selain itu, dia juga menjelaskan berbagai ritual sakral dalam tradisi lokal pesisir yang menurutnya adaptif terhadap ajaran Islam.²⁷

- b. Menilai ulang temuan Maftukhin dan Chusnul Chotimah dalam penelitiannya di dusun Klathak, desa Keboireng, kecamatan Besuki, kabupaten Tulungagung.²⁸ Posisi penelitian ini dekat dengan penelitian yang akan saya lakukan. Penelitian ini dirasa terlalu terfokus pada dimensi *syariah oriented* dalam memandang agama. Betapapun dimensi sosial juga dibahas dalam hal ini, namun tentu fokusnya pada masalah keagamaan formal yang jatuhnya adalah pada memandang masyarakat sebagai manusia yang terselubung “kegelapan”. Dan mereka (hanya) bisa keluar menuju kebenaran jika dibimbing oleh penyuluh agama. Pandangan ini akan mendelegitimasi posisi masyarakat lokal dalam hal beragama.

²⁷ Baca selengkapnya dalam, Nur Syam, *Islam Pesisir...* h. 165

²⁸ Lihat dalam Maftukhin dan Chusnul Chotimah, *Islam Klathak: Potret Pergeseran Pemahaman Keagamaan dan Sosial*, (Tulungagung: Akademia Pustaka, 2016). Term kegelapan itu saya ambil persis seperti bagaimana penulis menggambarkan kondisi keislaman masyarakat Klathak. Cek di halaman 1 bagian pendahuluan. Ulasan lebih lengkap akan saya sajikan dalam bagian *Prior Research* yang akan dibahas kemudian.

c. Berdasarkan kajian agama yang dilakukan oleh para ahli, pertemuan tradisi agama (Islam) dengan tradisi lokal menunjukkan beberapa kecenderungan corak seperti sinkretik, akulturatif, kolaboratif, dan kategori alternatif lain. Corak *pertama*, Islam sinkretik misnya diwakili oleh beberapa Indonesianis seperti Geertz, Andrew Betty, dan Niels Mulder. Corak *kedua* berupa Islam akulturatif diwakili oleh Woodward. Dia dianggap terlalu melayani pandangan lokal. Corak *ketiga*, berupa Islam kolaboratif yang bisa diwakili oleh Nur Syam. Semua kecenderungan ini akan dikaji ulang dengan menggunakan *native perspective* masyarakat Pangungkalak. Diharapkan akan memunculkan temuan yang bisa jadi mendukung, menguatkan, atau justru menolak kecenderungan tertentu. Bahkan, bukan tidak mungkin akan memunculkan satu corak baru lagi yang akan semakin memperkaya khasanah keilmuan tentang Islam di Jawa, secara lebih spesifik adalah Islam pesisir selatan Jawa.

E. Kerangka Teori

1. Agama dalam Realitas Sosial

Penelitian ini akan melihat fakta sosial-kultural dalam bingkai religius. Dengan begitu, seperti apa paradigma kita dalam melihat agama menjadi penting untuk dibahas di sini. Agar pembahasan kita menjadi fokus, maka saya rasa perlu membuat suatu acuan definisi untuk mengerangkai

pembahasan panjang kita. Pada titik ini, definisi agama menjadi penting untuk kita bahas di awal.

Menurut Peter L. Berger, sebagaimana mengutip dari Rudolf Otto dan Mircea Eliade, agama adalah suatu usaha manusia untuk membentuk suatu kosmos keramat.²⁹ Dengan kata lain, agama adalah kosmisasi dalam suatu cara yang keramat (sakral). Keramat dalam hal ini dimaksudkan sebagai suatu kualitas kekuasaan yang misterius dan menakjubkan. Hal ini berada di luar eksistensi manusia, namun berpengaruh pada eksistensi itu. Lebih lanjut, Berger menjelaskan bahwa keramat ini diyakini berada dalam obyek-obyek pengalaman tertentu.

Definisi di atas mengetengahkan kajian agama dalam dimensi keramat. Seperti kata Berger, definisi bisa dilacak genealoginya sampai pada beberapa teoritikus agama, salah satunya adalah Mircea Aliade. Tidak bisa disangkal lagi bahwa Berger dalam hal ini merujuk padanya. Ada dua aksioma yang menjadi asas seluruh konstruksi teori Aliade. *Pertama*, fenomena agama harus difahami sebagaimana dia tumbuh dalam tahapan-tahapan dirinya sendiri. Hal ini akan mungkin dilaksanakan kalau agama dipelajari sebagai sesuatu yang religius. Mencoba memahami esensi agama hanya dari beberapa fenomena, seperti psikologi, sosiologi, ekonomi, bahasa, seni, ata bidang-bidang lain, adalah salah besar. Ini

²⁹ Lihat uraian lengkapnya dalam Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial*, terj. Hartono, (Jakarta: LP3S, 1991), hal. 32 Kajian oleh Eliade

karena studi-studi itu melupakan satu hal unik dan bagian yang sama sekali tidak bisa direduksi dalam agama, itulah dimensi sakralitas agama.³⁰

Kedua, pada titik ini difokuskan pada metode yang digunakan. Berdasar pada aksioma pertama di atas, kalau faktanya agama adalah sesuatu yang independen yang hakikatnya tidak bisa dijelaskan sebatas psikologi atau sosiologi belaka, maka kemudian akan memunculkan sebuah pertanyaan. Pertanyaan tersebut adalah bagaimana sebaiknya agama tersebut dijelaskan? Menurut Eliade, kita harus menggunakan dua sisi pandang yang terpisah. Hal ini dikarenakan kebanyakan peminat studi agama hanya mempelajari “masa lalu”. Agama dalam kajian ini hanya akan bermuatan historis yang isinya tidak akan jauh berbeda dengan apa yang dituliskan oleh sejarawan murni. Pada titik ini yang dilakukan hanyalah pengumpulan fakta, penyusunan, kemudian melakukan generalisasi atas apa yang didapat. Tahapan selanjutnya pada titik ini adalah mengkritisi untuk kemudian menelusuri mana sebab dan mana akibat. Inilah yang oleh Eliade disebut sebagai *History of Religion*.³¹

Faktanya, mempelajari agama bukan semata mempelajari sejarahnya saja. Kita baru dapat memahami agama jika kita menerapkan apa yang disebut oleh Eliade sebagai “*phenomenology*”. Secara etimologi, *phenomenology* berasal dari bahasa Yunani yang bermakna penampakan.

Secara terminologi bermakna studi komparasi tentang bentuk sesuatu atau

³⁰ Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, tr. Rosemary Sheed, (New York: Meridian Books, 1963), h. xiii. Tulisan ini juga dirujuk dalam buku kompilasi Daniel L. Pals (ed), *Seven Theories of Religion*, Cet. II, terj. Inyik Ridwan Muzir, (Jogjakarta: IRCiSoD, 2012), hal. 230

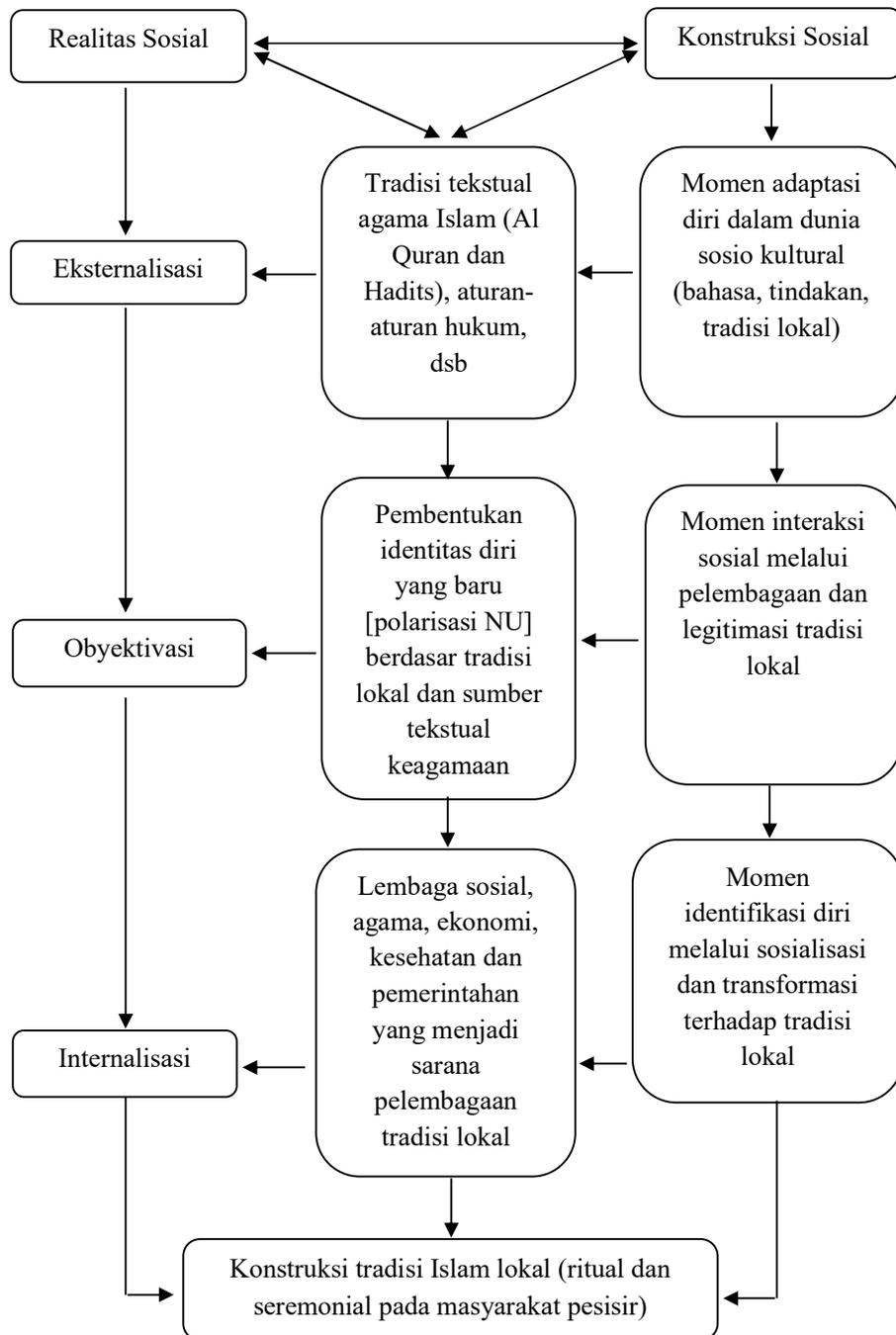
³¹ Ibid, hal. 231

penampakan yang dimunculkan oleh sesuatu itu di kepala kita. Pada titik inilah, agama dilihat secara realis sebagaimana dia ditampakkan pemeluknya.

Proses Berger dalam melihat agama juga tercermin dalam pandangan dialektik fundamental dari masyarakat. Pandangan ini terdiri dari tiga momentum, yaitu eksternalisasi, obyektivasi dan internalisasi.³² Dia menjelaskannya sebagai berikut:

Eksternalisasi adalah suatu pencurahan ke-diri-an manusia secara terus menerus ke dalam dunia, baik dalam aktivitas fisis maupun mentalnya. Eksternalisasi merupakan suatu keharusan antropologis. *Obyektivasi* adalah disandangnya produk-produk aktivitas itu (baik fisis maupun mentalnya), suatu realitas yang berhadapan dengan produsen semula, dalam bentuk suatu kefaktaan (faktisitas) yang eksternal terhadap, dan lain dari, para produser itu sendiri. *Internalisasi* adalah peresapan kembali realitas tersebut oleh manusia, dan mentransformasikannya sekali lagi dari struktur-struktur dunia obyektif ke dalam struktur-struktur kesadaran subyektif. Melalui eksternalisasi, maka masyarakat merupakan produk manusia. Melalui obyektivasi, maka masyarakat menjadi suatu realitas *sui generis*, unik. Melalui internalisasi, maka manusia merupakan produk masyarakat.

³² Peter L. Berger, *Langit Suci.....*, hal. 4-5



Bagan 1.2. Skema Teoritik Berger untuk Melihat Islam di Pangungkalak

2. Agama dalam Perspektif Antropologi

Istilah antropologi berasal dari bahasa Yunani. Kata *anthropos* berarti manusia, dan *logos* berarti ilmu. Dengan demikian secara harfiah antropologi berarti ilmu tentang manusia.³³ Lebih jauh, manusia dalam hal ini adalah terkait juga dengan relasinya, yakni budaya.³⁴ Karena spesifikasi kajiannya, antropologis, dengan begitu, bisa menjadi salah satu pendekatan yang memadai untuk melihat salah satu dimensi kehidupan manusia bernama agama.

Agama hadir dalam kehidupan manusia. Agama tidak berjalan sendiri, agama akan selalu beriringan dengan budaya. Hal ini karena manusia dalam hidupnya dilingkupi oleh tata budaya tertentu. Dengan begitu, agama turut hadir pula dalam dimensi budaya. Agama akan terus berjalinkelindan dengan dimensi budaya. Bahkan, agama bisa “kawin” dengan budaya tertentu sehingga memunculkan suatu ekspresi beragama yang khas.

Ada satu tokoh yang intens mengkaji agama sebagai sebuah sistem kebudayaan, dialah Clifford Geertz. Geertz adalah seorang antropolog kelahiran San Fransisco yang pernah melakukan penelitian di Indonesia. Bagi Geertz, agama adalah sebuah sistem simbol yang berlaku untuk menetapkan suasana hati dan motivasi-motivasi yang kuat, yang meresapi dan yang tahan lama dalam diri manusia dengan merumuskan suatu

³³ Uraian selengkapnya bisa dibaca dalam Yusron Razak, & Ervan Nurtawab, *Antropologi Agama*. (Jakarta: Lembaga Penelitian UIN Jakarta dan UIN Jakarta Press, 2007), hal. 1-20

³⁴ Adeng Muchtar Ghazali, *Ilmu Studi Agama*, (Bandung: PUSTAKA SETIA, 2005), hal.

konsep-konsep tatanan umum eksistensi, dan membungkus konsep-konsep ini dengan semacam pancaran faktualitas, sehingga suasana hati dan motivasi-motivasi itu tampak khas realistik.³⁵

Melihat agama dalam dimensi kebudayaan ini kemudian juga menjadi penting karena pada titik ini peneliti bisa membedahnya. Jika kita ingin memahami aktivitas kebudayaan –dan salah satu elemen didalamnya adalah agama- maka kita tidak punya pilihan lain kecuali menggunakan metode yang tepat. Dan metode tersebut adalah interpretasi.³⁶

Melihat dua hal ini (antropologi dan agama) kita bisa menemukan titik temunya pada: *satu*, antropologi memberi ruang pada kita untuk dapat belajar mengenai agama secara empirik. Agama dengan demikian menjadi sesuatu yang bisa kita lihat, bukan sekadar sebagai sesuatu yang transenden, namun juga dengan segenap ekspresi keagamaan yang melingkupinya. Kajian agama yang menekankan dimensi empirik ini, memungkinkan kita untuk melirik dua hal, yakni manusia dan budaya. Manusia menjadi bagian yang tidak terpisahkan karena agama memang ada untuk manusia. Agama menjadi semacam pranata kehidupan untuk manusia guna menjadikan kehidupan lebih baik. Dengan begitu, mempelajari agama, maka juga harus mempelajari manusia. Karena manusia menjadi bagian yang inheren dalam agama, maka mengkaji

³⁵ Clifford Geertz, *Agama dan Kebudayaan*. terj. Francisco Budi Hardiman (Yogyakarta: Kanisius, 1995), hal 5. Judul asli buku ini adalah *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Clifford Geertz, London, Hutchinson & CO Publisher, LTD yang kemudian diambil bab 4, 5 dan 6.

³⁶ Clifford Geertz dalam Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion* terj. Inyik Ridwan Muzir dan M. Syukri (Jogjakarta: IRCiSoD), hal. 328

manusia juga memberikan suatu implikasi logis untuk mempelajari budaya. Seperti ungkapan Max Weber yang mengatakan bahwa manusia adalah makhluk yang terjebak dalam jaring-jaring kepentingan yang mereka buat sendiri, dan budaya adalah jaring-jaring itu.³⁷ Semua ini semakin menegaskan bahwa kajian antropologi atas agama adalah kajian interpretatif untuk mencari makna yakni sebuah analisis atas sistem-sistem makna yang terkandung dalam simbol-simbol yang meliputi agama.³⁸

Dua, kajian antropologi ini memberi kesempatan pada agama untuk menilik lebih jauh keragaman budaya yang turut mempengaruhi ekspresi beragama. Agama pada posisi ini tidak lagi bisa dimaknai dalam tafsir tunggal. Agama dengan begitu akan mewujudkan dirinya dalam bentuk seperti lingkup budaya dimana dia berada. Inilah yang menjelaskan kepada kita mengapa ada perbedaan ekspresi beragama Islam antara di Arab dan di Jawa.

3. Sintesis Mistis dan Ambisi Islamisasi Jawa dalam Karya Ricklefs

M.C. Ricklefs menulis sebuah buku tebal yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Buku tersebut adalah *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai Sekarang*. Seperti judulnya, buku ini membahas pergolakan tiada akhir antara ambisi sekaligus upaya Islamisasi dan resistensi masyarakat di tanah Jawa.

Tesis Ricklefs penting untuk dibicarakan dalam kerangka teori riset ini. Hal ini karena Ricklefs memberikan landasan konseptual dasar yang

³⁷ George Ritzer, *Teori Sosial Modern*, (Jakarta: Prenada Media, 1987), hal. 14

³⁸ Clifford Geertz, *After the Fact*, hal. 19

dibutuhkan untuk menjawab kedua pertanyaan riset seperti yang diajukan di atas. *Pertama* adalah apa itu sintesis mistik. Dan *kedua* adalah resistensi kelompok sintesis mistik atas upaya Islamisasi. Meski demikian, riset ini bukanlah semata pemindahan cara pandang untuk melihat fenomena dalam lokus riset yang dipilih. Capaian Ricklefs hanya digunakan sejauh ia diperlukan untuk –sekali lagi- memberikan landasan konseptual.

Ricklefs, dengan mengacu tradisi literer khas orientalis, melihat bahwa masyarakat Jawa dalam dunia mistiknya seringkali digambarkan secara eksotis.³⁹ Hal ini berbeda dengan dunia mistik di berbagai tempat lain. Di Jawa, dia menyebut secara eksplisit istilah teoritik yang diciptakannya sendiri; sintesis mistik. Betapapun uraiannya tentang hal ini hanya disinggung dengan porsi yang sangat sedikit, namun agaknya ini dianggapnya sebagai salah satu wajah Islam di Jawa. Bahkan bisa dikatakan inilah corak Islam awal di Jawa.

Telaah lebih jauh dari Ricklefs menunjukkan bahwa menjadi orang Muslim dan orang Jawa tidak menimbulkan masalah. Hal ini karena ada budaya di Jawa yang tetap bertaut dengan sistem kepercayaan masyarakat sejak dulu kala. Terbukti dengan budaya selaras antara Jawa dan Islam yang sama sekali tidak berselisih, misalnya penggunaan istilah-istilah yang lebih tua seperti Tuhan, sembahyang, surga dan berbagai istilah lain substansinya dapat ditemukan juga dalam ajaran Islam.

³⁹ Anda dapat membaca uraian lengkapnya dalam M. C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa...* hal. 22

Berbagai uraian di atas, akhirnya mengantarkan kita pada apa yang disebut oleh Ricklefs sebagai sintesis mistik. Secara eksplisit dia menuliskan bahwa sintesis mistik adalah rekonsiliasi antara identitas, keyakinan serta gaya Jawa dan Islam.⁴⁰ Definisi ini mengacu pada batas-batas sufisme dengan menggunakan tiga pilar: satu, identitas menjadi orang Jawa berarti menjadi Muslim, dua melaksanakan lima rukun Islam, dan tiga adalah penerimaan pada realitas kekuatan spiritual khas Jawa seperti Ratu Kidul dan makhluk adikodrati lainnya.

Fakta lapangan menunjukkan, kaum sintesis mistik tidak tumbuh sendirian di Jawa. Ada beragam corak orientasi Islam yang lain. Ricklefs menjelaskan kaum muslimin yang masuk dalam kategori berpegang teguh pada ajaran Islam, mereka disebut putihan. Ada pula golongan lain, yakni abangan. Menurut Ricklefs, mereka adalah sebagian dari orang Jawa yang tidak siap untuk menerima versi Islam baru yang lebih ketat. Kategori ini kemudian ditafsirkan lebih lanjut sebagai kaum Muslim yang tidak begitu taat terhadap ajaran agama mereka. Pendapat ini tentu merupakan turunan dari pandangan Geertz atas temuan dalam risetnya di Mojokuto.⁴¹

Perbedaan kaum putihan dan abangan semakin melebar seiring berjalannya waktu. Hal ini bukan semata urusan kesalehan spiritual-religius, namun juga merambah dalam urusan sosial dan ekonomi. Setidaknya, kaum putihan dianggap lebih kaya dari sisi materi, aktif dalam berbisnis, mengenakan pakaian yang lebih baik, menyediakan pendidikan

⁴⁰ *Ibid*, hal. 36

⁴¹ Riset ini di dokumentasikan Geertz dalam buku besarnya, *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*, Cet. I, terj. Aswab Mahasin, (Jakarta Pusat: Dunia Pustaka Jaya, 1981)

yang lebih tinggi bagi anak-anak mereka, membaca karya-karya keagamaan berbahasa arab. Sedangkan kaum abangan dianggap lebih miskin, tidak memberikan pendidikan yang memadai bagi anak-anak mereka, suka menonton wayang dan beragam hiburan lain dimana ajaran kekuatan spiritual nenek moyang ditampilkan.

Polarisasi Islam di Jawa nyatanya bergerak lebih jauh. Kali ini adalah polarisasi yang menurut Ricklerfs terjadi di tubuh kaum muslim yang saleh. Pada 1912, Organisasi Muhammadiyah didirikan di Yogyakarta oleh KH. Ahmad Dahlan. Ini merupakan sebuah organisasi modernis yang menolak empat madzhab fiqih dalam Islam (Syafiiyah, Malikiyah, Hambaliyah dan Hanafiyah). Jalan yang diberikan adalah dengan kembali pada Al-Quran dan Hadits sembari memaksimalkan potensi nalar manusia. Lebih lanjut, organisasi ini semacam memiliki adagium anti TBC - takhayul, bid'ah dan churofat.⁴² Selain organisasi Islam modernis, lahir pula organisasi Islam yang –meski tidak sepenuhnya benar- dianggap lebih tradisional. Organisasi ini adalah NU (Nahdlatul Ulama) yang didirikan pada tahun 1926 oleh KH. Hasyim Asy'ari. Berbeda dengan Muhammadiyah, organisasi ini mengakui 4 madzhab fiqih seperti yang disebutkan di atas.

⁴² *Takhayul* adalah kepercayaan terhadap sesuatu yang dianggap ada, padahal sesungguhnya tidak ada. *Bid'ah* adalah ibadah yang dilakukan dengan tidak mengikuti contoh-contoh yang telah ditetapkan, termasuk menambah dan mengurangi ketentuan, tanpa berpedoman pada Al Qur'an dan Hadits. *Khurafat* adalah ajaran yang tidak masuk akal. Lihat penjelasan ini dalam Sutiyono, *Benturan Budaya Islam: Puritan dan Sinkretik*, (Jakarta, PT. Kompas Media Nusantara: 2010), hal. 7

Pada awal abad ke-20, perbedaan ini akan semakin meruncing dengan munculnya persaingan politis. Hal ini berarti, masyarakat Islam Jawa bukan hanya terpolarisasi, namun juga terpolitisasi. Pergeseran dari polarisasi menuju politisasi ini juga bagian dari upaya islamisasi. Proses Islamisasi, sepanjang membaca buku ini, adalah upaya pelembagaan agama Islam. Karena itu, yang menjadi amatan Ricklefs berikutnya adalah proses panjang perpolitikan di Indonesia. Melalui kendaraan partai politik guna menuju kursi kekuasaan, upaya formalisasi syariah Islam hendak dilembagakan. Partai politik orang Islam mengalami polarisasi. Kaum santri diwakili oleh dua aliran mainstream, yaitu NU yang lebih cenderung tradisional dan bersektor di pedesaan dan Muhammadiyah yang lebih cenderung modernis dan bersektor di perkotaan. Keduanya tergabung dalam Masyumi yang juga mengakomodir barisan pejuang Hizbullah. Sedangkan kaum abangan berafiliasi dengan PKI dan PNI.⁴³

Pemaparan serangkaian pandangan Ricklefs ini adalah gambaran dari polarisasi masyarakat Islam Jawa. Kita mendapati ada pandangan kaum yang diidentifikasi sebagai sintesis-mistik oleh Ricklefs. Namun dalam perkembangannya kemudian kaum ini mendapat tantangan yang serius dari beragam corak Islam yang lain mulai dari bentuk ekspresi beragama, sosial sampai politis. Amatan semacam ini pula yang juga akan digunakan untuk memotret fenomena di Pangungkalak.

⁴³ Ricklefs, *Mengislamkan Jawa*, hal. 134

4. Perbenturan Budaya Islam: Puritan dan Sinkretisme

Bagian ini akan mengacu pada buku yang ditulis oleh Sutiyono dengan judul seperti yang tertulis dalam judul bagian ini. Kajian ini mendasarkan argumentasi teoritiknya pada konsepsi Geertz yang menyebutkan bahwa agama adalah bagian dari sistem kebudayaan. Agama merupakan *pattern for behaviour*, yakni pola untuk melakukan tindakan. Agama dengan begitu akan teresternalisasi sebagai pedoman dalam tindakan sehari-hari.⁴⁴

Studi ini dilakukan di pedesaan Senjakarta Klaten. Subjek yang menjadi pokok amatan adalah masyarakat petani. Sutiyono menyuguhkan hal menarik, dia melihat adanya pergeseran orientasi dari masyarakat petani yang diategorikan sebagai kaum abangan berdasarkan sistem kategorisasi yang dilakukan oleh Geertz. Pergeseran orientasi tersebut masyarakat yang sebelumnya petani abangan bercorak sinkretik, kemudian berubah menjadi puritan. Tidak berhenti disitu, dia berubah lagi menjadi puritan-radikal.

Titik tolak pergeseran corak keberagamaan seperti digambarkan di atas adalah corak abangan sinkretis. Sistem budaya yang dibawa oleh kelompok ini adalah sistem budaya yang menggambarkan percampuran antara budaya Islam dengan budaya lokal.⁴⁵ Kelompok ini dianggap begitu permissif terhadap budaya lokal. Menurut Sutiyono, contoh budaya sebagai manifestasi dari corak sinkretis adalah slametan, tahlilan, yasinan,

⁴⁴ Lihat Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture*, (New York, Basic Books: 1973), hal. 87-125 sebagaimana dikutip oleh Sutiyono, *Benturan Budaya*,.... hal. 1

⁴⁵ Lihat selengkapnya dalam Sutiyono, *Benturan Budaya*,.... hal. 5

ziarah, wayangan, golek dino, sesaji, ngalap berkah dan seterusnya. Perlu dicatat, budaya ini begitu dinamis. Bentuk budaya berbeda bisa kita temukan di tempat yang berbeda. Tradisi ini telah berlangsung secara turun-temurun. Dalam perjalanannya, tradisi ini juga mengalami berbagai perubahan di berbagai lini. Misalnya dalam ritual slametan, perangkat lokal (uborampe) di beberapa wilayah telah mengalami perubahan. Awalnya, uborampe berupa nasi, lauk, sayur, ayam, jajanan pasar, buah dan beberapa perlengkapan makanan lain. Namun kemudian ada yang bergeser menjadi nasi-ayam goreng-sambal, terkadang juga nasi-lele goreng-sambal. Bahkan, ada pula yang menggunakan bahan mentah, misalnya beras, gula, mie instant, telur mentah dan lain sebagainya. Meski begitu, perubahan ini tidak menyebabkan disintegasi sosial masyarakat. Namun sebaliknya, ia tetap menjaga makna utama dari slametan itu sendiri, yaitu menghadirkan keharmonisan dalam masyarakat. Jika kita tercemati, sesungguhnya tetap ada benang merah yang dijaga dalam slametan, yaitu doa sebagai ruh serta perangkat-perangkat lokal sebagai wadah dalam budaya sinkretis.

Islam sinkretis, sebagai bagian dari kebudayaan lokal menjadi terobjektifikasi. Implikasinya adalah, upaya berupa tekanan dari kelompok Islam puritan yang lebih ekspansif. Meski begitu, kelompok Islam sinkretis itu juga tidak tinggal diam. Dia melakukan upaya resistensi guna mengimbangi upaya ekspansif dari Islam puritan tersebut.

Sedangkan corak Islam puritan lebih berpandangan hendak mengembalikan sistem beragama kepada bentuk otentiknya.⁴⁶ Bentuk otentik ini dengan mengacu dan berpedoman pada sistem budaya yang berdasarkan kepada sumber teks suci. Bentuk aplikatifnya adalah usaha penggalan teks suci dalam upayanya untuk memurnikan syariat. Orang yang dapat menjalankan syariat ini dengan bisa disebut dengan kesalehan normatif. Pandangan ini dipinjam dari konsepsi Woodward. Kesalehan normatif dalam hal ini bermakna seperangkat tingkah laku yang telah digambarkan Allah SWT melalui rasul-Nya, Muhammad, yang berlaku bagi seluruh umat Islam.⁴⁷

Islam puritan yang dianggap lebih ekspansif ini dianggap sebagai tradisi besar (great tradition) Islam. Pandangan ini dilawankan dengan corak Islam sinkretik yang dianggap sebagai tradisi kecil (little tradition) Islam yang harus mengikuti pada tradisi besarnya.

Contoh benturan budaya yang terjadi antara kelompok Islam sinkretik dan Islam Puritan yang berujung tindak radikal atas nama agama adalah penyerbuan makam Sunan Pandanaran oleh sekelompok pemududa Islam puritan pada tanggal 1 Suro 1933 Jumadil akhir (2 April 2000).⁴⁸ Tindakan lain adalah perpindahan tradisi penyebaran apem dari Serambi Masjid Ageng ke lembah sungai. Hal ini terjadi setelah takmir masjid dipegang oleh orang-orang Muhammadiyah Jatinom. Ada pula penentangan kalangan Muhammadiyah dan LDII atas tradisi ziarah (terlebih ziarah

⁴⁶ Lihat Sutiyono, *Benturan Budaya...*, hal. 8

⁴⁷ Lihat Mark Woodward, *Islam Jawa...*, hal. 6

⁴⁸ *Ibid.*, hal. 11

yang menggunakan sesaji) dan bersih desa di sekitar makam Ronggowarsito desa Palar.

Benturan budaya ini adalah hal yang baru. Setidaknya, demikianlah penuturan Sutiyono. Dia mendasarkan argumentasinya pada penelitian-penelitian yang terdahulu.⁴⁹ Penelitian-penelitian tersebut menunjukkan sikap moderat terhadap kelompok Islam sinkretis. Namun demikian, benih penetrasi terhadap kelompok sinkretis telah ada sejak kaum puritan masih dalam rahim. Peacock menyebut ini sebagai purifikasi Islam, sedangkan Nakamura menyebutnya sebagai Islamisasi internal.

Benturan budaya antara kelompok sinkretik dan kelompok puritan ini sangat berguna dalam penelitian yang hendak dijalankan. Penelitian ini memberikan gambaran tentang perbedaan level nilai yang sistematis antara kelompok petani sinkretis dan petani puritanis. Melalui penelitian ini juga didapatkan gambaran motif kelompok Islam puritan melakukan tindak radikal terhadap kelompok Islam sinkretik sehingga terjadi perbenturan budaya. Kajian ini akan banyak membantu dalam pembahasan pertanyaan penelitian saya yang kedua, yaitu bagaimana kelompok sintesis-mistik dalam penelitian ini bertahan dari arus Islamisme.

⁴⁹ Penelitian yang dimaksud Sutiyono adalah 1) James L. Peacock, *Muslim Puritan: Reformist Psychology in South East Asia*, (Berkeley, University of California Press: 1987-b), 2) Mitsuo Nakamura, *Bulan Sabit Muncul Dari Balik Pohon Beringin: Studi tentang Gerakan Muhammadiyah di Kotagede, Yogyakarta*, (Yogyakarta, Gajah Mada University Press: 1983), 3) Herman Beck. 1995. *Islamic Purity at Odds With Javanese Identity: The Muhammadiyah and The Celebration of Grebeg Maulud Ritual in Yogyakarta* dalam Jan Plavoet and Karrel Van Der Toorn (ed), *Pluralism and Identity: Studies in Ritual Behavior*. Leiden, New York, Koln: E.J. Brill, dan 4) Andrew Beatty, *Variasi Agama di Jawa: Suatu Pendekatan Antropologi*, (Jakarta, PT Rajagrafindo Persada: 2001)

F. Riset Terdahulu

Riset terdahulu atau *prior research* sangat berguna dalam sebuah penelitian. Melalui *prior research* akan didapatkan suatu gambaran penelitian yang telah dilakukan sebelumnya. Fungsi lainnya adalah guna melihat sejauh mana masalah yang diangkat telah dijawab dalam peneliti tersebut. Kita juga dapat melihat kajian teoritik yang telah digunakan sebelumnya sehingga bisa dilanjutkan jika baik dan dievaluasi jika diperlukan. Tentu saja evaluasi atas temuan terdahulu sudah sangat lazim dalam dunia penelitian. Pasalnya, tidak ada fakta yang bersifat tetap. Ia dinamis dan akan terus berubah seiring perubahan zaman. Tidak hanya itu, yang paling penting adalah melalui *prior research* peneliti dapat melihat celah permasalahan mana yang belum dikaji oleh peneliti sebelumnya. Ini semua tentu akan memudahkan penelitian yang sedang dijalankan ini.

Guna keperluan seperti tersebut di atas, berikut akan dikemukakan beberapa penelitian terdahulu yang terkait dengan tema yang dikaji dalam penelitian ini, yaitu ekspresi beragama sintesis mistik masyarakat pesisir selatan. Penelitian terdahulu ini dipilih berdasarkan kriteria yang telah ditetapkan oleh peneliti. Berikut adalah penelitian pendahuluan yang telah dipilih oleh peneliti:

1. Islam Pesisir

Penelitian terdahulu pertama yang dipilih adalah Islam Pesisir yang ditulis oleh Nur Syam. Penelitian ini dilakukan di Kecamatan Palang. Palang terletak di pesisir utara Tuban, Jawa Timur.

Penelitian ini dilakukan dalam rangka menjawab dua pertanyaan penelitian yang mendasar. Satu, bagaimana proses konstruksi sosial atas realitas sosial berupa upacara melalui varian-varian medan budaya (*cultural sphere*) terjadi dalam masyarakat pesisir? Dua, mengapa religiusitas lokal dan konfigurasi varian-varian penggolongan sosio-religiusitas menentukan terhadap konstruksi sosial atas realitas upacara pada masyarakat pesisir?

Jawaban atas pertanyaan penelitian seperti tersebut di atas terdapat dalam pembahasan. Uraian Nur Syam menunjukkan, masyarakat pesisir utara melakukan serangkaian upacara yang disebutnya upacara lingkaran hidup.⁵⁰ Upacara ini meliputi kehamilan, lahiran sampai kematian. Upacara lain yang dilakukan adalah upacara kalenderikal, upacara tolak balak dan upacara pada hari-hari baik. Upacara-upacara ini bertumpu pada medan budaya (*cultural sphere*) yang meliputi makam, sumur dan masjid. Medan budaya ini pada faktanya menjadi tempat bertemunya segenap masyarakat yang terpolarisasi dalam berbagai varian sosio-religius. Pertemuan mereka menjadikan interaksi sebagai sarana untuk transformasi, legitimasi dan habituaisasi.

Konstruksi kesadaran-sosial yang tumbuh di masyarakat mengatakan bahwa inti upacara pada hakikatnya adalah untuk mendapatkan berkah. Berkah ini jika dikaitkan dengan makam, sumur dan masjid, maka akan terjadi dialektika alam. Dialektika alam itu adalah alam sebagai

⁵⁰ Lihat Nur Syam, *Islam Pesisir...*, hal. 168-180

subjek, objek dan subjek-objek. Pada gilirannya akan menghasilkan dialektika sakralisasi, mistifikasi dan mitologi menuju desakralisasi, demistifikasi dan demitologi. Kemudian dari desakralisasi, demistifikasi dan demitologi berbalik menjadi resakralisasi, remistifikasi dan remitologi. Segenap proses panjang dialektika tersebut muncul terkait relasi antara abangan-NU dan interaksi antara Muhammadiyah-NU.⁵¹

Ulasan berikutnya –seperti dikutip oleh Pujo Semedi dalam kata pengantar buku ini-⁵² adalah tentang rasionalisasi berkah. Rasionalisasi berkah adalah sebetuk pemahaman baru atas berkah yang di dapat dari dialektika spiritualisasi berkah dan rasionalisasi. Bentuk ini misalnya mewujud dalam matematika supra-material seperti diungkap Kiai Ghafur dalam buku ini.⁵³

Seluruh uraian di atas adalah jawaban atas pertanyaan penelitian pertama yang diajukan oleh Nur Syam. Sedangkan jawaban atas pertanyaan kedua adalah sebagaimana akan diuraikan di bawah ini.

Upacara tradisi Islam lokal sejatinya juga berada dalam proses tarik-menarik antar berbagai varian masyarakat. Varian masyarakat itu baik yang meliputi sosio-religio-kultural maupun sosio-religio-politik. Berbagai upacara dalam konteks ini bisa mewujud berbeda-beda. Kaum abangan, NU dan Muhammadiyah sebagai representasi penggolongan terbukti menggambarkan hal tersebut. NU dan abangan yang memiliki medan budaya yang sama terbukti dapat berdialog dan memunculkan tradisi Islam

⁵¹ *Ibid.*, hal. 258-269

⁵² *Ibid.*, hal. ix-xvii

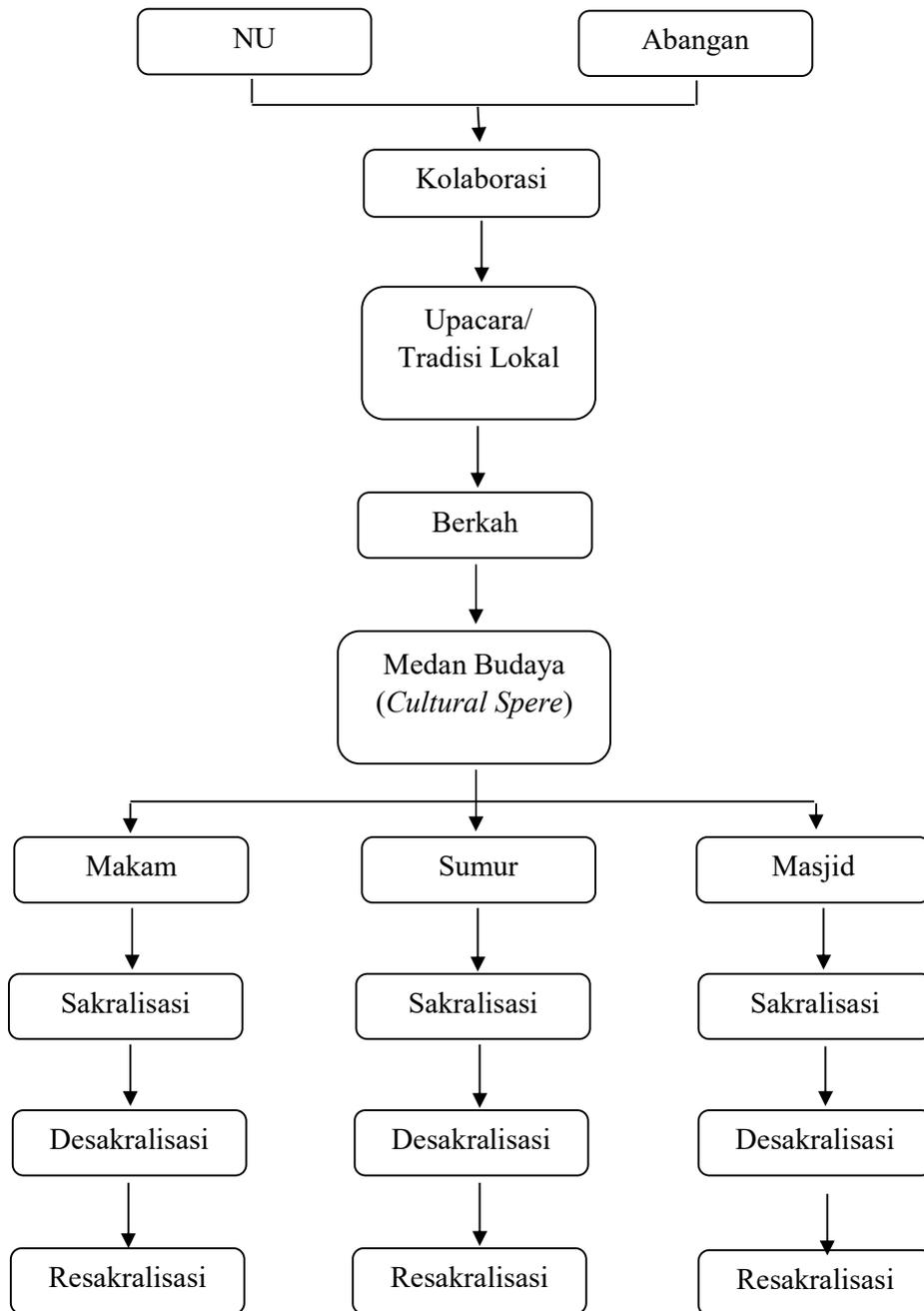
⁵³ *Ibid.*, hal. 132-134

yang kolaboratif.⁵⁴ Ketika terjadi dialog semacam ini maka implikasinya adalah perubahan-perubahan tradisi. Perubahan tersebut baik dalam level wacana maupun dalam level tindakan praksis sosial. Jadi, hakikatnya interaksi antar varian dalam penggolongan sosial memiliki relevansi dengan perubahan-perubahan tradisi Islam lokal.⁵⁵

Secara umum penelitian ini menarik. Hal ini karena penelitian ini berhasil memotret proses kontruksi sosial atas serangkaian upacara dalam medan budaya seperti yang telah disebutkan. Meski demikian, penelitian Nur Syam akan berbeda dalam beberapa hal dengan penelitian yang hendak dijalankan ini. Perbedaan itu antara lain: 1) Posisi geografis. Nur Syam meneliti dipesisir utara dan penelitian ini dijalankan di pesisir selatan. 2) Subjek yang diteliti. Perbedaan ini akan melingkupi segenap tradisi dan budaya yang melingkupi seluruh tata pikir dan pola hidup masyarakat di daerahnya masing-masing. 3) Jika medan budaya yang dikemukakan oleh Nur Syam adalah sumur, masjid dan makam, maka dalam konteks Panggungkalak tentu akan berbeda. 4) Dan yang perbedaan yang paling mendasar adalah pokok penelitian. Hal ini mengacu pada pertanyaan penelitian seperti yang telah dituliskan di atas.

⁵⁴ Inilah bentuk corak baru relasi agama dengan budaya lokal dalam amatan Nur Syam. Baginya, Islam kolaboratif menggeser atau melengkapi khazanah intelektual dalam memandang relasi agama dan budaya.

⁵⁵ *Ibid*, hal. 277-283



Bagan 1.3. Skema Teoritik Temuan Islam Pesisir Nur Syam

2. Sembonyo: Jalinan Spiritualisme Masyarakat Nelayan

Buku ini pada mulanya adalah Disertasi dari Sardjuningsih yang berjudul *Mitos Pada Masyarakat Pantai Selatan (Studi tentang Upacara Tradisi Sembono pada Masyarakat Pantai Prigi)*. Kemudian disertasi ini diterbitkan dengan judul *Sembonyo: Jalinan Spiritualisme Masyarakat Nelayan*.

Seperti tertulis dalam judul aslinya, penelitian ini mengambil tempat di Pantai Prigi. Penelitian ini dilakukan guna menjawab beberapa pertanyaan penelitian. Diantara pertanyaan penelitian tersebut adalah: bagaimanakah konstruksi masyarakat atas mitos dan tradisi sembonyo? Bagaimanakah tipologi masyarakat dalam mengkonstruksi mitos berdasarkan varian kelompok sosial keagamaan? Bagaimanakah signifikansi mitos dan tradisi sembonyo terhadap keyakinan, ritual dan lokalitas masyarakat?

Diantara temuan dalam penelitian ini adalah masyarakat menganggap mitos sebagai kepercayaan lokal terhadap kekuatan supernatural yang bersumber dari tradisi yang diwariskan. Sedangkan tradisi sembonyo adalah tradisi ritual slametan labuh laut yang didasarkan atas penghormatan pada Ratu Kidul.⁵⁶

Penelitian ini turut memperkaya polarisasi masyarakat Islam dengan mengawinkan satu kategori dengan kategori lainnya. Hasilnya adalah adanya kelompok yang diidentifikasi sebagai varian NU Tradisionalis, NU Modernis, Muhammadiyah dan Abangan. Semua varian ini memiliki

⁵⁶ Lihat uraian selengkapnya dalam Sardjuningsih, *Sembonyo: Jalinan Spiritualisme Masyarakat Nelayan*, (Tulungagung, Stain Tulungagung Press, 2013), hal. 6

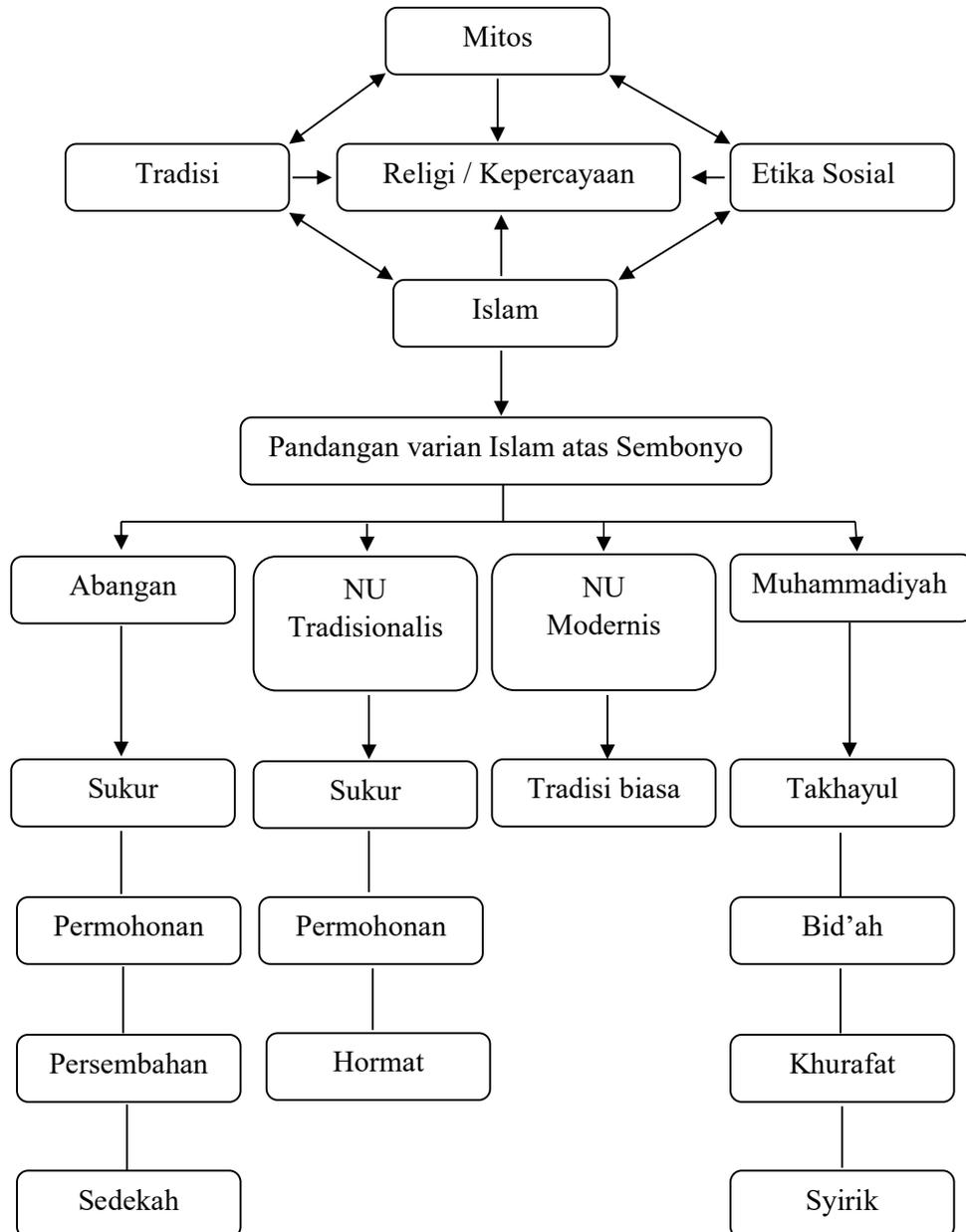
pandangan, pemahaman, penghayatan makna dan pola pikir yang berbeda-beda tentang mitos.

Upacara sembonyo seperti diuraikan dalam penelitian ini memiliki nilai dan signifikansi dengan sistem spiritualisme, ritualisme dan lokalitas masyarakat. Secara spiritual, sembonyo merupakan keyakinan pada kekuatan supernatural yang berakar dari kepercayaan mitos-mitos dan tradisi. Manifestasi keyakinan ini hampir menyamai dengan manifestasi agama. Sehingga tampaknya sembonyo menjadi manifestasi mitos dan tradisi yang turut tercampur dengan pengamalan agama. Sebagai simbolisasi dari ritualisme, sembonyo menggambarkan perwujudan rasa ta'dzim, bentuk rasa syukur atas berkah, permohonan keselamatan serta alat negosiasi keperluan lain dengan kekuatan supernatural. Sedangkan sembonyo sebagai tradisi sakral melegitimasi dan menggambarkan lokalitas. Mitos dan agama masyarakat Prigi membentuk sistem lokalitas masyarakat, yaitu memiliki praktek agama sinkretik, sistem sosial yang akulturatif, dan spiritualisme yang mitis, mistis dan magis. Sardjuningsih kemudian mendeklarasikan temuannya bahwa corak keberamaan masyarakat pantai Prigi dikategorikan sebagai Islam mithis.⁵⁷

Penelitian ini sangat membantu saya dalam konteks melihat dimensi mitos dan budaya yang terjadi di kawasan pantai selatan. Apalagi lokasi penelitian yang tidak jauh berbeda dengan penelitian yang hendak

⁵⁷ Dalam buku disebut demikian, Islam mithis. Namun kata mithis sendiri belum saya temukan padanan atau terjemahnya. Jika ini merupakan kesalahan ketik, maka besar kemungkinan kata yang dimaksud Sardjuningsih adalah mitis. Lihat selengkapnya dalam Sardjuningsih, *Sembonyo...*, hal. 277

dijalankan. Meski demikian, pertanyaan penelitian yang saya ajukan tetap belum mendapat sentuhan. Artinya, penelitian saya masih mengambil celah kosong dalam dunia akademik. Hal ini tidak lain juga karena perbedaan konsentrasi penelitian.



Bagan 1.4. Skema Teoritik Temuan Sarjuningsih dalam Tradisi Sembonyo

3. Islam Klathak

Prior research ketiga yang dipilih ini adalah hasil penelitian lapangan yang dilakukan oleh Maftukhin dan Chusnul Chotimah. Penelitian ini dilakukan di Dsn. Klathak, Ds. Keboireng, Kec. Besuki, Kab. Tulungagung. Seperti nama tempat penelitiannya, hasil penelitian ini kemudian diberi judul Islam Klathak: Potret Pergeseran Pemahaman Keagamaan dan Sosial.

Penelitian kualitatif yang diklaim berparadigma fenomenologis naturalistik⁵⁸ ini berupaya untuk mendapatkan gambaran mendalam mengenai pemahaman keagamaan dan sosial nelayan pesisir pantai selatan. Seperti termaktub dalam bagian Sekapur Sirihnya, dikatakan bahwa masyarakat Klathak sebenarnya telah mengenal agama Islam. Namun, karena belum ada yang membimbing, akhirnya mereka belum menjalankan syariatnya. Karena itulah dibutuhkan pembimbing yang berjiwa dakwah guna membimbing masyarakat “ke arah yang benar.”⁵⁹

Penelitian ini mendapat pengaruh paradigmatik yang cukup kuat dari beberapa tokoh terkemuka, misalnya E.B. Tylor. Tylor memandang bahwa agama berarti keyakinan terhadap sesuatu yang spiritual. Fenomena ini menimbulkan pertanyaan dalam masyarakat primitif. Melalui hal ini muncul konsep anima/animisme.⁶⁰ Jika paradigma ini ditransformasikan dalam rangka memahami masyarakat Klathak, maka hasilnya adalah

⁵⁸ Lihat pada Maftukhin dan Chusnul Chotimah, *Islam Klathak: Potret Pergeseran Pemahaman Keagamaan dan Sosial*, (Tulungagung, Akademia Pustaka: 2016), hal. 6

⁵⁹ Baca uraian lengkapnya di Maftukhin dan Chusnul Chotimah, *Islam Klathak...*, hal. iii

⁶⁰ E. B Tylor, *Primitive Culture*, (New Heaven: University Press, 1987), hal. 102 sebagaimana dikutip oleh Maftukhin dan Chusnul Chotimah, *Islam Klathak...*, hal. 101

masyarakat Klathak masih beragama primitif. Peneliti membuktikan pandangan ini dengan menunjukkan bahwa masyarakat Klathak masih mempercayai dan melakukan tradisi nenek moyang, serta tidak memahami Islam.

“Kondisi kegelapan” yang menyelimuti masyarakat Klathak⁶¹ ini pada akhirnya mengalami pergeseran. Pergeseran dianggap terjadi dengan dimotori oleh penyuluh keagamaan yang datang ke dusun Klathak. Inilah kesimpulan dari penelitian ini.⁶²

Melihat lokus kajiannya, di Dsn. Klathak, maka penelitian ini menjadi penting juga bagi penelitian yang sedang saya jalankan. Penelitian ini memberikan gambaran tentang ekspresi beragama masyarakat pesisir selatan, khususnya di wilayah itu. Dengan paradigma yang diusung penelitian ini, saya belajar banyak tentang cara memandang ekspresi beragama masyarakat.

Penelitian ini dengan penelitian yang akan saya jalankan akan memiliki beberapa perbedaan. Diantaranya adalah paradigma yang digunakan. Harapannya adalah peneliti bisa mengungkap ekspresi beragama masyarakat dengan cara pandang masyarakat itu sendiri. Selain itu, subjek yang diteliti juga berbeda. Meski memiliki kedekatan secara geografis,

⁶¹ Penggambaran masyarakat Klathak yang “berada dalam kegelapan” ini sebagaimana dituturkan oleh peneliti di halaman awal buku. Lihat Maftukhin dan Chusnul Chotimah, *Islam Klathak...*, hal. 1. Cara pandang ini konsisten digunakan dalam seluruh bagian buku. Kondisi ini ditengarai karena masyarakat masih mengikuti tradisi nenek moyang. Mengikuti alur pemikiran Tylor, inilah yang disebut masyarakat primitif yang menganut animistik. Hal ini telah disinggung dalam uraian singkat di atas. Selain itu, pandangan masyarakat berada “dalam kondisi kegelapan” ini juga disebabkan karena masyarakat belum menjalankan syariat Islam. Karena itulah dibutuhkan seorang pembimbing dengan jiwa pendakwah.

⁶² Kesimpulan yang termaktub di halaman 127 sama dengan bagian sekapur sirihnya di halaman iii

namun ada perbedaan mendasar yang tidak ditemukan dalam penelitian ini. Perbedaan itu adalah subjek sintesis mistik. Celah ini yang akan menjadi bagian yang saya eksplorasi. Karena bagian ini belum ditemukan dalam penelitian yang dilakukan di Klathak ini, harapannya penelitian ini bisa melengkapi khazanah teoritik Islam di pesisir pantai selatan.

G. Metode Penelitian

Penelitian ini akan dijalankan dengan metode etnografi. Etnografi menurut Amri Marzali adalah tulisan atau laporan tentang suatu suku-bangsa, yang ditulis oleh seorang antropolog atas hasil penelitian lapangan (*field work*) selama kurun waktu tertentu.⁶³ Ciri dari penelitian ini adalah holistik-integratif, deskripsi terperinci-mendalam dan data analisa kualitatif.

Metode ini dipilih atas pelbagai pertimbangan. Diantaranya adalah karena peneliti ingin mengungkap fenomena yang terjadi di lokus penelitian yang telah ditetapkan. Mengungkap di sini berarti dalam perspektif dan cara pandang masyarakat yang menjalaninya. Secara konseptual akademik ini sering disebut dengan *native's point of view*.

Setiap masyarakat pasti memiliki cara pandang atas realitas sosial-budaya-agama dan pelbagai hal lain yang melingkupi kehidupannya. Cara pandang ini akan mengendap dalam kesadaran masyarakat. Kita bisa melihat cara pandang ini bekerja melalui kehidupan sehari-hari masyarakatnya. Sekarang kita menyadari bahwa hal yang pokok dari etnografi adalah upaya menyelami kehidupan sehari-hari (*way of life*) masyarakat dalam rangka

⁶³ Lihat Amri Marzali dalam kata pengantar buku James P. Spradley, *Metode Etnografi*, terj. Misbah Zulfa Elizabeth, (Yogyakarta: PT Tiara Waacana Yogya, 1997), hal. xv

mengungkap cara pandang mereka. Hal ini senada dengan pendapat seorang etnograf terkenal, Malinowski. Dia mengatakan, “..... to grasp the native’s point of view, his relation to life, to realise his vision and his world”⁶⁴ [menangkap sudut pandang nativ tersebut, hubungannya dengan kehidupan, untuk menyadari visinya dan dunianya].

Agar peneliti dapat mengungkap native’s point of view tidak ada cara yang lebih ampuh selain masuk menjadi bagian dari masyarakat itu sendiri. Proses ini membutuhkan keseriusan, intensitas, totalitas dan waktu yang tidak bisa ditentukan. Menjadi bagian dari masyarakat berarti menanggalkan ke-diri-an peneliti. Ini penting untuk dilakukan karena cara pandang yang dibawa peneliti bisa jadi berbeda dan berjarak dengan cara pandang masyarakat yang menjadi subjek penelitian. Sehingga tugasnya menjadi ganda, satu mengoperasi perspektif peneliti dengan perspektif nativ, dua usaha agar nativ sendiri bisa membuka diri untuk bisa diselami kesadarannya. Bagia kedua ini tidak bisa dilakukan kecuali telah terbangun trust, kepercayaan. Kepercayaan akan tumbuh seiring intensitas interaksi dengan masyarakat. Usaha ini pasti berjalan seiring dengan waktu penelitian. Artinya, semakin lama peneliti menjadi bagian dari masyarakat, maka rasa saling percaya akan semakin tinggi dan dengan sendirinya akan dirasakan native’s point of view.

Metodi ini –seperti diulas singkat di atas- menjadi sangat berguna dalam penelitian yang sedang di jalankan. Dalam konteks ini adalah upaya untuk memahami sintesis mistik sebagai salah satu wujud ekspresi beragama di

⁶⁴ B. Malinowski dalam James P. Spradly, *Metode Etnografi...*, hal. xvii

Panggungkalak berdasarkan cara pandang masyarakatnya sendiri. Peneliti akan mempelajari bentuk ekspresi beragama sintesis mistik masyarakat, sekaligus belajar dari masyarakat. Sebagai langkah pertama, tentu peneliti harus menjadi bagian dari masyarakat di Panggungkalak. Dengan begitu, penelitian menjadi tidak berjarak dengan nomena dan fenomena yang menjadi fokus kajian.

H. Tahapan Penelitian

Penelitian ini akan dikawal oleh tahapan yang ketat. Hal ini guna menjaga alur penelitian agar tidak keluar dari skema yang telah ditetapkan. Proyeksi *time line* penelitian akan berakhir di bulan Maret. Untuk memenuhi target itu maka dibuat tahapan penelitian sebagai berikut:

1. Tahap Perencanaan
 - a. Menyusun *research design*
 - b. Observasi pendahuluan
 - c. Studi teoritis terkait tema penelitian yang diangkat
 - d. Konsultasi ahli
2. Tahap Pekerjaan Lapangan
 - a. Penggalan Data

Penggalan data dilakukan dengan beberapa cara, diantaranya:

- 1) Wawancara Mendalam

Wawancara secara mendalam ini akan sangat mendukung dalam penelitian etnografi. Sebagai sebuah metode, wawancara mendalam ini digunakan dengan tujuan untuk menggali informasi secara sejauh dan sedetail yang bisa dilakukan oleh peneliti.⁶⁵ Pada praktiknya, wawancara ini dilakukan dengan percakapan persahabatan sehari-hari.

2) Observasi Peran Serta

Teknik pengamatan ini merupakan suatu metode untuk memperoleh data secara langsung melalui pengamatan dan pengalaman peneliti yang juga melibatkan subyek yang diteliti. Melalui teknik pengamatan ini memungkinkan peneliti mampu memahami situasi-situasi dari peristiwa yang berkaitan dengan penelitian, sehingga peneliti mampu mendapat informasi yang akurat.⁶⁶ Sebagai penelitian etnografi, metode ini seakan menjadi syarat guna melihat langsung bagaimana konstruk kesadaran dan cara pandang masyarakat mewujud dalam tindakan praksis sehari-hari.

3) Dokumentasi

Semua dokumen terkait penelitian baik berupa tulisan seperti arsip, jurnal, buku laporan tahunan, dokumen pribadi, maupun rekaman suara, foto, dan video yang

⁶⁵ Sayuthi Ali, *Metodologi Penelitian Agama Pendekatan Teori dan Praktek* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002), hal. 63

⁶⁶ Burhan Bungin, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2008), hal. 272

mampu menggambarkan suasana alamiah akan dihimpun. Dari semua data yang ada kemudian diseleksi untuk melihat data yang mendukung dalam penelitian untuk selanjutnya diolah dan disampaikan secara deskriptif.⁶⁷

b. Informan

Dalam penelitian etnografi digunakan suatu metode wawancara mendalam sehingga menuntut peneliti untuk memilih informan yang sesuai dengan tujuan penelitian. Hal ini sering disebut dengan sample bertujuan (*purposive sample*).⁶⁸ Informan dipilih berdasarkan kriteria-kriteria yang mendukung penelitian ini dan menjadi hak dari peneliti. Sehingga informan yang dipilih adalah warga Panggungkalak yang bercorak sintesis mistik. Sebagai *counternya*, dipilih juga warga yang menolak pandangan sintesis mistik. Selanjutnya, informan dipilih dengan menyesuaikan dengan kebutuhan data dalam penelitian ini.

c. Analisa Data

- 1) Membuat kodifikasi data.
- 2) Menguji keabsahan data dengan triangulasi.

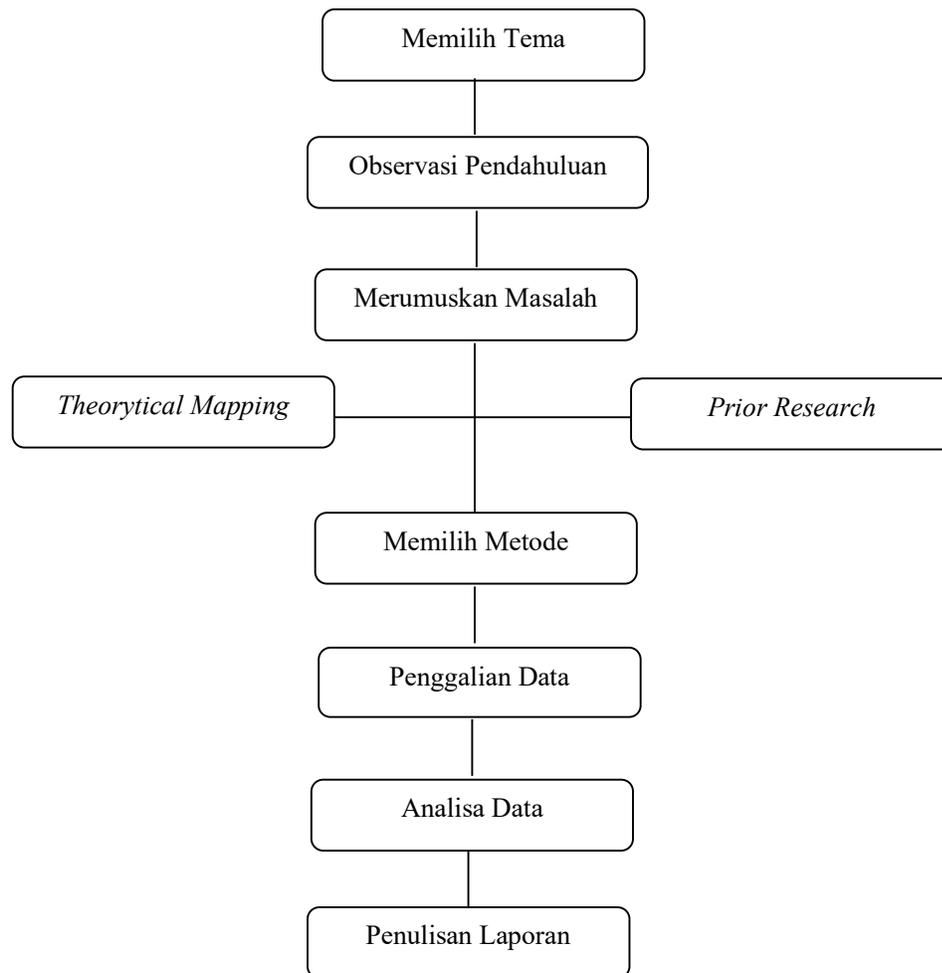
⁶⁷ Sayuthi Ali, *Metodologi Penelitian Agama...*, hal. 63

⁶⁸ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2011), hal. 190-191

- 3) Konfirmasi temuan lapangan dengan kajian teks teoritik: membandingkan, mengkombinasikan maupun mengabstraksi data.
- 4) Menarik kesimpulan.

d. Penulisan Hasil Penelitian

Secara umum, semua tahap penelitian ini dapat digambarkan sebagai berikut:



Bagan 1.5. Tahap Penelitian