

BAB III

RESISTENSI KELOMPOK SINTESIS MISTIK DARI PARA PENENTANGNYA

A. Polarisasi Islam dalam Melihat Relasi Agama dan Budaya

Indonesia memiliki kekayaan agama, budaya, suku bangsa, ras, bahasa, etnis dan golongan. Semua itu merupakan fakta yang tidak bisa kita pungkiri. Kekayaan Indonesia yang begitu luas tersebut bisa menjadi modal bagi kemajuan negara. Namun, di sisi lain juga menjadi tantangan yang serius. Perbedaan-perbedaan tersebut bisa membuat kotak-kotak sosial yang membatasi gerak sosial satu sama lain. Bahkan, bisa jadi menimbulkan ketegangan-ketegangan sosial, baik itu yang terekspresi secara eksplisit maupun tidak.

Gambaran fakta di atas, telah terjadi di banyak wilayah. Sutiyono mencatat,¹ dalam melihat relasi agama dan budaya, maka Islam bisa terbagi menjadi dua kelompok, *satu* Islam sinkretis dan *dua* Islam puritan. Dua jenis Islam ini telah ada sejak dulu. De Graaf bahkan menyebutkan, kerajaan Pajang yang Sultan pertamanya kala itu adalah Mas Karebet berada di pedalaman Jawa. Di pedalaman Jawa, corak masyarakatnya banyak yang menganut paham animisme dan Hindu-Budha. Karena itulah strategi dakwah yang digunakan adalah bentuk sinkretisme.²

Sejarah di atas hanya merupakan satu dari sekian banyak bentuk atau corak hasil persinggungan antara agama dan budaya. Sejarah lain yang

¹ Sutiyono, *Benturan Budaya.....*, hal. 5-7

² H. J. De Graaf, *Kerajaan-Kerajaan Islam Pertama di Jawa: Kajian Sejarah Politik Abad ke-15 dan ke-16*, (Jakarta: Grafiti Press, 1985), hal. 73

sampai pada kita menyebut bahwa tokoh-tokoh Walisongo juga menjadi garda depan dalam mengembangkan dakwah jenis ini. Tokoh ini misalnya dimotori oleh Sunan Kalijaga, Sunan Bonang, Sunan Giri dan Sunan Kudus. Menurut Agus Sunyoto, mereka dianggap ikut menyempurnakan perlengkapan pertunjukan wayang yang kala itu menjadi salah satu media dakwah Islam.³ Sejarah ini menjadi bukti penerimaan budaya dalam Islam.

Pada periode sekarang, banyak yang menganggap sikap akomodatif agama Islam pada budaya ini diwarisi oleh organisasi Nahdlatul Ulama'. Tentu saja corak beragama yang akomodatif pada budaya ini tidak dapat dihilangkan. Pasalnya kultur seni telah menyatu dalam keberagaman, terutama dalam sistem sosial kemasyarakatan sejak manusia hidup sampai meninggal dunia. Hal ini dapat kita jumpai dalam kultur Islam di Jawa yang sering menggunakan sesaji dalam beberapa ritualnya yang bersifat komunal: panen, bersih desa, pernikahan, *nyadran*, dan lain sebagainya.⁴

Bagi Kuntowijoyo, Islam Jawa memang tidak menampakkan diri sebagai Islam yang syariah *oriented*. Model Islam yang syariah *oriented* ini bagi sebagian kalangan bahkan dianggap menakutkan. Karakter masyarakat Jawa yang mengedepankan perdamaian dari pada pertentangan sangat mendukung model ber-Islam yang semacam ini. Watak ini dianggap sesuai dengan

³ Tentang Walisongo silahkan baca Agus Sunyoto, *Wali Songo: Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*, (Tangerang: Trans Pustaka, 2011), hal. 101

⁴ Zuly Qodir, *Sosiologi Agama: Esai-Esai Agama di Ruang Publik*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), hal. 160

karakter penyebaran Islam awal di Nusantara yang mengedepankan persahabatan.⁵

Namun demikian, tafsir relasi agama dan budaya tidak tunggal. Ada penafsiran lain yang melihat tidak ada relasi antara agama dan budaya. Terlebih jika budaya yang dimaksud mengandung unsur-unsur animisme dan nilai-nilai Hindu-Budha. Meminjam istilah Suyono, dia menyebut ini sebagai gerakan puritan. Gerakan ini jika dilacak akar ideloginya bisa ditemukan dalam diri Ibnu Taimiyah dan Muhammad bin Abdul Wahab. Mereka mempunyai visi hendak merevisi cara keagamaan yang dilakukan oleh masyarakat keagamaan kala itu. Upaya ini dilakukan karena menilai agama yang dijalankan oleh masyarakat telah keluar dari tuntunan yang telah diberikan oleh kitab suci. Pada titik ini upaya dilakukan guna mengembalikan keagamaan masyarakat pada garis yang diyakini merupakan kebenaran dalam agama.

Upaya di atas menjadi begitu radikal di masanya. Mereka menyerang praktik beribadah yang dianggap memuja guru-guru sufi, *taqlid* dan *tawasul*. Pandangan ini dianggap bisa membawa degradasi moral sebab melenceng dari ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad, beberapa kalangan menyebut ini sebagai (*bid'ah*). Selain itu, masyarakat yang telah larut dalam budaya *takhayul* dan *bid'ah* juga harus dimurnikan kembali keagamaannya pada

⁵ Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid*, (Bandung: Mizan, 2001), hal. 38

ajaran agama yang otentik (purifikasi).⁶ Paham semacam inilah yang dianggap memabawa gen Islam yang anti terhadap budaya.

Secara keorganisasian, pandangan di atas dinisbatkan pada organisasi Muhammadiyah. Sejak kelahirannya, banyak yang mengatakan gerakan ini anti terhadap budaya. Bahkan, mereka memperkenalkan adagium anti TBC (*takhayul, bid'ah* dan *khurofat*). Namun pandangan semacam ini disangkal oleh salah seorang pemikir Muhammadiyah, Najib Burhani. Dia menegaskan, di awal kelahirannya, Muhammadiyah bukanlah organisasi yang anti pada budaya. Muhammadiyah sendiri lahir di pusat budaya Jawa. Karena Yogyakarta, juga Surakarta, dianggap oleh orang Jawa sebagai pusat peradaban. Budaya keraton (estetik, moral, politik, artistik keagamaan, dan sebagainya) dipandang sebagai intisari budaya di seluruh Jawa.⁷ Bahkan, Ahmad Dahlan selaku pendiri Muhammadiyah merupakan *abdi dalem*. Najib juga menyebutkan bahwa Muhammadiyah pada mas awalnya memberikan apresiasi terhadap *surface-culture* (budaya permukaan) Jawa. Dia memberikan lima bukti sebagai berikut guna menguatkan pendapatnya sebagaimana kutipan berikut:

- 1) Muhammadiyah mengekspresikan sopan-santun ala Jawa; 2) Muhammadiyah lebih menyukai bahasa Jawa dalam terbitan-terbitannya, komunikasi keseharian, dan hingga tingkat tertentu dalam ritual ibadah; 3) Muhammadiyah menggunakan gaya busana Jawa sebagai seragam resminya; 4) para anggota Muhammadiyah biasa menggunakan nama-nama Jawa; 5) Muhammadiyah ikut serta dalam gerakan-gerakan budaya Jawa.⁸

⁶ Hendro Prasetyo dan Ali Munhanif, *Islam Civil Society: Pandangan Muslim Indonesia*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2002), hal. 30-31

⁷ Ahmad Najib Burhani, *Muhammadiyah Jawa*, terj. Izza Rohman Nahrowi, (Jakarta Selatan: Al-Wasat Publishing House, 2010), hal. 54

⁸ *Ibid*, hal. 157

Terhadap *deep-culture* (budaya luar) Jawa, Muhammadiyah tampak mengadopsi sikap yang juga ditunjukkan gerakan-gerakan modern di Indonesia lain-nya, seperti Boedi Oetomo. Muhammadiyah menerima beberapa unsur dari budaya-dalam Jawa dan merasionalkan atau memodernkan sebagian lainnya. Fakta-fakta ini menunjukkan bahwa pada masa-masa awal Muhammadiyah barang kali adalah potret ideal hubungan Islam dan Jawa. Pandangan ini, jika benar adanya, barangkali nampak kuat di masa awal kelahiran organisasi ini. Pada periode berikutnya, gagasan semacam ini seakan tergerus oleh faham purifikasi. Niat awal merasionalkan, namun yang terjadi adalah memurnikan dengan cara meninggalkan bahkan menolak segala yang tampak keluar dari apa yang telah digariskan.

Melampaui kategori organisasi di atas, pandangan berbeda disuguhkan oleh Beatty. Dia mengacu pada variasi agama di Jawa hasil klasifikasi Geertz. Bagi Geertz, agama di Jawa terbagi menjadi tiga bentuk, *satu* santri yang terdapat di daerah pesisir utara, di daerah pedesaan yang terdapat sekolah tradisional Islam dan tentu saja para pedagang yang tersektor di perkotaan. *Dua* abangan yang mayoritas petani, dan meskipun secara nominal mereka adalah Islam, namun mereka terikat dalam animisme Jawa dan tradisi nenek moyang. Dan *tiga* priyayi, yang merupakan bangsawan yang kemudian menjadi birokrat. Jika menurut Geertz ada segragasi ruang diantara ketiga kelompok di atas, Beatty menunjukkan sebaliknya. Hasil penelitian Beatty di daerah Bayu menunjukkan bahwa ketiga varian tersebut bisa hadir dalam ritual yang sama. Seolah-olah penganut Islam yang taat, petani yang animis,

dan penganut mistik bisa duduk bersama menghadap hidangan yang sama dan melupakan segenap perbedaan-perbedaan mereka. Beatty menyebut ini sebagai multivokalitas. Yaitu suatu wahana perpaduan bersama suara-suara yang tidak selaras sehingga mewujudkan suatu orkestra harmoni sosial.⁹ Harmoni sosial ini bisa didapat jika setiap pihak dapat menemukan apa yang bisa menyatukan mereka.

Solusi yang coba ditawarkan oleh Beatty tersebut, juga tidak terbukti berhasil di beberapa wilayah lain. Misalnya di daerah Sasak, pertentangan internal agama Islam wetu telu dan wetu limo tetap terjadi.¹⁰ Ada pula yang sampai terjadi kontak fisik seperti yang digambarkan oleh Sutiyono. Dia membagi kelompok yang berkonfrontasi itu dengan kelompok sebutan puritan dan sinkretis.¹¹ Pertentangan dalam skala lebih besar tentu saja bisa dilihat dalam uraian Ricklefs.¹² Dia memotret dinamika kaum muslim mulai dari tingkat *grass root* sampai di level elit politis. Kajian lokal tentang pertentangan kelompok Muslim juga bisa kita temukan dalam kajian Woodward.¹³ Kajiannya di Yogyakarta menemukan pertentangan antara kelompok yang disebut olehnya sebagai Islam normatif dengan kelompok kebatinan. Pertentangan di level pemikiran dan cara pandang kaum muslim juga bisa dilihat dalam uraian Sardjuningsih.¹⁴ Dia melihat kelompok muslim dalam berbagai varian terkait sikapnya dengan tradisi Sembonyo. Arti dari

⁹ Andrew Beatty, *Variasi Agama.....*, hal. 69

¹⁰ Lihat penelitian Erni Budiwanti, *Islam Sasak: Wetu Telu Versus Wetu Limo*, (Yogyakarta: LkiS, 2000)

¹¹ Sutiyono, *Benturan Budaya....*

¹² M. C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa....*

¹³ Mark. R. Woodward, *Islam Jawa....*

¹⁴ Sardjuningsih, *Sembonyo....*

beberapa contoh di atas adalah, sudah menjadi fakta bahwa pertentangan pandangan, pilihan sikap dan arah kecenderungan masyarakat dalam melihat relasi agama dan budaya [*slametan* dan *nyadran*] sangat beragam. Sebagai sebuah dinamika sosial religius hal ini menjadi wajar. Berbagai pertentangan di atas pada akhirnya mengerucut pada polarisasi masyarakat muslim.

Polarisasi masyarakat muslim dalam melihat relasi agama dan budaya juga terjadi di Panggungkalak. Jika dilihat organisasi agama Islam yang diikuti oleh masyarakat, maka semua adalah orang NU. Namun demikian, secara administratif mereka tidak semuanya memiliki KartaNU. Bahkan, dalam keseharian masyarakat juga tidak menonjolkan identitas ke-NU-an.

Saya juga tidak melihat ada skema kaderisasi NU di sana. Misalnya untuk anak pelajar putra, di sana tidak terdapat organisasi IPNU, tidak seperti tempat-tempat lain di Tulungagung yang terdapat banyak IPNUnya. di tingkat atasnya, kita juga tidak akan menemukan organisasi Ansor. Namun seluruh laki-laki dewasa bisa masuk kategori NU betapapun tidak memiliki KartaNU. Untuk status ketua ranting Panggungkalak, saat ini dijabat oleh pak Suyono. Setatus keanggotaan ini bisa dilacak dari tradisi yang dibangun. Secara umum mereka menjalankan tradisi yang selama ini dinisbatkan pada NU, misalnya doa qunut saat sholat subuh, tahlilan, ziarah qubur dan lain sebagainya.

Hal senada juga terjadi di tubuh perempuan NU. Hampir seluruh ibu-ibu di Panggungkalak adalah seorang Muslimat. Bisa dibilang mereka lebih aktif dalam relasi keorganisasian. Seperti diungkap oleh Pak Dudu dan istrinya, mereka mengatakan:

Orang-orang itu ya pada ikut jamaah [*yasinan*]. Hanya beberapa orang saja yang tidak ikut karena sudah tua dan janda. Misalnya orang depan rumah itu, tidak ikut karena sudah tua. Tetapi kalau arisannya ya tetap ikut. Nanti kalau saatnya dapat arisan, ya tetap dapat. Jadi hitungannya jamaah muslimat itu masih kompak. Ada beberapa jamaah. Kalau jumat legi, semua jamaah itu berkumpul, ada dari *putuk etan*, *putuk tengah*, dan *putuk kulon*. Kalau semua berkumpul, nanti pas ada *kota'an* [kotak sebagai tempat sedekah saat ada kegiatan jamaah] *kan* bisa dapat uang banyak, itu bisa jadi kas Muslimat.¹⁵

Hal di atas menunjukkan bahwa masyarakat Panggungkalak termasuk aktif dalam kegiatan keagamaan yang dikoordinir organisasi. Ini menjadi salah satu media bagi masyarakat untuk menyerap nilai-nilai yang berkembang di lingkungan sekitarnya. Surbakti dengan mengacu pada teori sosial Berger menyebut ini sebagai proses internalisasi. Internalisasi di sini bermakna proses dimana seorang individu mengidentifikasi diri melalui lembaga sosial dimana individu tersebut menjadi anggotanya.¹⁶ Lembaga yang dimaksud dalam hal ini adalah Muslimat, konteks yang lebih luas tentu saja lembaga agama: Islam.

Hal lain selain mengikuti jamaah, yang dilakukan oleh Muslimat adalah menggelar tempat mengaji Al Qur'an. Ada beberapa tempat mengaji Al Qur'an di Panggungkalak. Mayoritas yang mengaji di sana adalah anak-anak, baik laki-laki maupun perempuan. Bagi anak-anak, tempat ini menjadi salah satu sumber utama penyerapan nilai-nilai keagamaan dari lembaga pendidikan non formal. Dalam pendidikan formal, 3 SD yang ada di Panggungkalak [SDN Panggungkalak, SDN Kaligede dan SD Dlodo] terlihat kurang memadai dalam memberikan pendidikan keagamaan. Dari ketiga SD

¹⁵ Wawancara dengan pak Dudu dan istrinya pada tanggal 23 November 2016. Nama bukan nama sebenarnya karena menjaga identitas informan.

¹⁶ Ramlan Surbakti, *Anatomi dan Perkembangan Teori Sosial*, (Malang: Aditya Publishing, 2010), hal. 147

tersebut, hanya ada seorang guru agama Islam, dia adalah bapak Rokhani yang juga menjabat sebagai kepala sekolah SD Kaligede. Bisa dibayangkan, 1 orang harus mengajar agama di tiga sekolah yang berbeda. Jadi total, dalam satu Minggu bapak Rokhani mengajar 18 kelas berbeda. Kondisi ini jelas membuat pendidikan agama dalam lembaga formal tidak memadai. Pada kekosongan inilah, peran mengajar ilmu agama pada anak-anak banyak diambil oleh ibu-ibu Muslimat yang tergabung dalam beberapa tempat mengaji. Kelak, pandangan keagamaan masyarakat atas relasi agama dan budaya akan dipengaruhi oleh corak pendidikan keagamaan yang diperolehnya ini.

Ternyata, anak-anak [dan masyarakat pada umumnya] mempelajari nilai keagamaan bukan hanya berdasar pendidikan akademik semata, baik formal maupun non formal. Mereka juga banyak belajar dari masyarakat itu sendiri. Perilaku keagamaan masyarakat merupakan bagian dari kebudayaan yang menggunakan simbol dimana setiap orang bisa menangkap makna darinya.¹⁷ Proses ini juga menjadi jalan infiltrasi nilai yang bersumber langsung dari pengalaman masyarakat itu sendiri. Proses belajar dari masyarakat ini bisa kita ambil contohnya dalam penuturan bapak Imam. Dia mengatakan,

Di sini ada *genduren* di candi atau punden, biasana sebagian orang. Waktunya tidak tentu, biasanya *nadzar*. Biasanya ada yang Jum'at legi di *mbelik*. Itu ritual jaranan di *kebon*, *kucur*, untuk meminta hujan. Kalau sini, Islamnya memang masih mengikuti orang-orang tua dulu mas. Membawa nasi ke *mbelik* dalam takir-takir [daun pisang yang dibentuk menyerupai mangkuk yang dikunci menggunakan lidi yang dipotong lancip] begitu. Seperti di daerah Manding itu *lho*. Kalau di Dlodo itu pundenya namanya Seloyan. Di Dlodo itu kalau mau ada acara yang bisa menjadi perantara

¹⁷ Nur Syam, *Madzhab-Madzhab Antropologi*, (Yogyakarta: LkiS, 2000), hal. 23

omong-omongan di punden ya mbah Kamidi, kalau tidak begitu ya di mbah Marijan.¹⁸

Ujaran bapak Imam di atas tentu bukan tanpa pengalaman empirik. Pengalamannya hidup di Panggungkalak telah banyak menjadi landasan nilai adat dan budaya yang sering terinternalisasi dalam diri masyarakatnya. Bahkan, bapak Imam sempat berkisah pengalaman pribadinya terkait ritual mistik yang dilakukan di daerah Dlodo ketika hendak melakukan pembersihan pandan. Begini tutur beliau selengkapnya,

Dulu perangkat waktu [babat] membersihkan sampai ke Pancer, dilakukan sampai 20 kali. Rimbun sekali alasnya, pandan-pandan seperti itu. Sebelumnya ya *genduren* terlebih dahulu. *Kolo-kolo* ya tidak ada, ular kecil saja tidak ada. Padahal rimbunnya ya seperti itu. Itu kalau tidak *disingkerne* [dihilangkan] dahulu, *wah* ular-ularnya ya sebesar lengan.¹⁹

Begitulah penghayatan masyarakat atas relasi manusia-alam-kekuatan adimanusiawi. Nilai dan keyakinan kolektif masyarakat ini telah menyetubuh dalam diri masyarakat Dlodo. Hal ini membuat cara manusia dalam berlaku dengan alam menjadi mensakralisasi.²⁰ Ekspresi dari bentuk sakralisasi itu adalah adanya upacara *nyadran* atau sedekah laut. Berbeda dari Nur Syam yang menyebut ini sebagai sedekah bumi, saya lebih memilih idiom sedekah laut, pasalnya fenomena ini terletak di pantai. Meski demikian, tidak ada pertentangan pendapat dari tujuan dilakukannya ritual semacam ini, yakni guna mencapai kondisi selamat.

Kajian akademik menganggap penghayatan keyakinan semacam ini berawal dari sebuah mitologi. Kesakralan suatu tempat tertentu berawal dari

¹⁸ Wawancara dengan pak Imam pada 24 November 2016

¹⁹ *Ibid.*,

²⁰ Terkait sakralisasi alam bisa lihat dalam Nur Syam, *Islam Pesisir...*, hal. 258

mitos. Tempat itu menjadi sakral karena dimitoskan sakral. Bagi Taufik Abdullah, mitos adalah kisah yang dirasakan masyarakat sebagai peristiwa yang benar-benar terjadi di masa lalu, meskipun tidak didukung oleh bukti empiris. Ada perbedaan antara mitos dan sejarah. Tujuan sejarah adalah hendak memberikan penjelasan historisitas, tujuan mitos lebih cenderung pada pemberian pelajaran moral.²¹ Hal semacam ini juga dilandasi oleh kisah yang pernah terjadi di Dlodo tentang kematian beberapa orang yang pernah bekerja di Dlodo saat hendak dibuka tambak. Bapak Imam menceritakan demikian,

Itu di sana [Dlodo] dulu disewa mau dibikin tambak. Dibikinkan kolam begitu. Itu *lo* pekerjanya tidak ada yang berani dari sini [Panggungkalak], pekerjanya ya dari Kediri atau Tulungagung sana. Itu *lo* ombaknya *mulek* [membuat pusaran air] di sana. Orangnya hilang diseret ombak. Itu mau dibikin seperti tambak Molang itu lo. Kalau di Molang itu kan yang bisa komunikasi dengan yang punya namanya pak Haris, makanya bisa berjaya begitu. Itu kemaren di Molang baru larungan menyembelih 2 ekor kambing. Pas Suro kemaren juga dilarungkan kembar mayang, kepala dan kakinya terus sambil membawa sesajen buceng begitu. Kalau sisanya, seperti badannya itu yang makan ya pekerjanya semua. Kalau di sini [Dlodo] *kok* sepertinya tidak mau ya. Andai saja mau, pasti sudah jadi sekarang. Ini *tu* sulit, kalau *sajennya* lengkap gitu.²²

Upaya untuk mengkapitalisasi potensi alam di Dlodo dengan cara membuat kolam tambak bukanlah satu-satunya. Dlodo cukup terkenal dengan potensi pasir besinya. Namun upaya penambangan pasir besi di Dlodo mengalami kegagalan. Sama dengan yang terjadi pada kasus upaya pembuatan kolam tambak di Dlodo, pendekatan dan cara pandang masyarakat sekitar dalam melihat hal ini juga tidak lepas dari selubung keyakinan

²¹ Lihat penjelasan Taufik Abdullah, "Pengantar" dalam Ya'cuba Karepesina, dkk, *Mitos, Kewibawaan dan Perilaku Budaya*, (Jakarta: Pustaka Grafika Kita, 1988), hal. 6-7

²² Wawancara dengan pak Imam pada 24 November 2016.

masyarakat atas sakralitas pantai Dlodo ini. Cerita ini diungkap oleh pak Imam, lebih jelasnya beliau menyampaikan,

Di pasir besi itu dulu saja yang meninggal sudah orang berapa. Bosnya meninggal, sopir begonya juga meninggal. Seingat saya dulu ada 4 orang *lo*, dan itu tanpa sakit terlebih dahulu. Masyarakat percayanya mereka mati karena hal itu. Misalnya yang di rumah mbah Jiman itu, kita kan baru ngobrol, lalu pulang tiba-tiba di depan rumah mati. Itu kan aneh. Sesungguhnya hidup mati memang dari Allah *ta'ala*, cuman *kan* awal-awalnya kemaren pulang dari sana [Dlodo]. Banyak lo yang jadi begitu.²³

Berbagai contoh dari temuan keyakinan masyarakat Panggungklak seperti tergambar di atas bukanlah satu-satunya tafsir atas fenomena masyarakat yang terjadi. Segenap contoh di atas, bisa dianggap mewakili suara masyarakat yang meyakini dan menghayati mitos-mitos lokal yang kemudian mensakralisasi tempat-tempat tertentu berdasarkan mitos-mitos tersebut. Mitos dan kesakralan bagi masyarakat Panggungklak tidak bisa dibaca sebagai sesuatu yang berjarak dengan masyarakat. Nilai-nilai yang dibangun darinya telah menyetubuh dan menjadi kesadaran kolektif masyarakat Panggungklak.

Layaknya sebuah pendapat, pertentangan itu adalah hal biasa. Perbedaan tafsir bisa terjadi di mana saja, tidak terkecuali dalam hal menyikapi mitos dan sakralitas di Panggungklak. Perbedaan pandangan ini misalnya tergambar dari apa yang diuraikan oleh ibu Sari sebagaimana berikut:

Di sini banyak masyarakat yang melakukan *nyadran* di tempat-tempat tertentu seperti *mbelek*. Mereka takut kalau tidak melakukan ritual *nyadran* akan berdampak buruk pada kehidupan mereka. Padahal sesungguhnya ya tidak terjadi apa-apa. Tidak ada yang sakit atau apa. Disini itu banyak yang menaruh *cok bakal* di tempat-tempat tertentu. Biasanya yang tidak ikut

²³ *Ibid.*,

ritual semacam itu ya sedikit, misalnya keluarga sini dan keluarga Pak Hajar.²⁴

Bu Sari dengan segenap pengetahuan keagamaan dan pengalaman hidupnya memilih untuk tidak sepakat dengan ritual *nyadran*. Baginya, kalau memohon atau meminta sesuatu itu harus kepada Allah SWT, bukan pada yang lain. Hal ini kemudian membuatnya tidak percaya pada dampak keburukan yang dianggap bisa terjadi pada seseorang yang tidak menjalankan ritual *nyadran* ini.

Pandangan ini adalah bentuk eksternalisasi²⁵ diri atas dunia sosio kultural yang berkembang dalam kehidupan manusia. Bu Sari menjadi contoh dari orang-orang yang memiliki pandangan senada dengannya. Betapapun yang demikian ini jumlahnya sedikit, namun turut memberi warna dalam konteks ekspresi beragama.

Di Panggungkalak, masyarakat juga masih melestarikan *uyon-uyon* terkadang juga *tayub*. Di beberapa tempat, lagu yang dinyanyikan ketika *uyon-uyon* adalah lagu sholawat. Sudah pasti sholawat itu term agama. Isinya adalah pujian dan doa kepada Rasulullah. Tidak ada yang menyangsikan fakta religio kultural ini. Namun, bu Sari memiliki pandangan yang lain terkait hal ini. Misalnya dia menyampaikan:

Saya itu tidak pernah mengikuti *uyon-uyon*. Kalau ada tanggapan, biasanya lagunya ya sholawatan. Itu yang biasanya digunakan untuk tayub-tayuban. Di sini meskipun lagunya sholawat, mabuknya ya tetap sama saja. Tayuban ya mabuk. Di sini sering lo tayuban. Ya akhir-akhir ini saja tidak ada tayuban. Misalnya kalau ada *sunatan*, maka mengundang

²⁴ Hasil wawancara dengan bu Sari pada 23 November 2016. Nama informan ini bukan nama sebenarnya. Guna menjaga kerahasiaan pribadi informan, maka nama disamarkan. Pun demikian dengan nama Pak Hajar. Pak Hajar bukan merupakan nama sebenarnya.

²⁵ Tentang teori eksternalisasi bisa dilihat dalam Peter L. Berger, *Langit Suci....*, hal. 4

tayuban. Maka sudah biasa tayuban ya mabuk-mabukan. Lagu sholawat ya tetaplah sebagai lagu, *kan* yang penting mereka bisa dapat uang.²⁶

Pandangan semacam ini hadir di masyarakat. Secara implisit pandangan semacam ini bernada penolakan terhadap tradisi yang berkembang di masyarakat jika hal itu bisa membawa pengaruh yang tidak baik, misalnya minum minuman keras. Inilah salah satu pilihan sikap warga dalam melihat relasi agama dan budaya yang lebih memilih menolak karena berbagai alasan. Alasan yang diambil bisa berakar dari keyakinan teologisnya. Mayoritas orang yang berpandangan seperti ini adalah lulusan [atau setidaknya pernah mendapat sentuhan pendidikan] pesantren. Laku ibadahnya menjadi ketat secara syar'i. Misalnya ciri umum dari ketat syar'i ini adalah keaktifan sholat berjamaah di Masjid. Pendekatan yang digunakan dalam melihat realitas masyarakat adalah cara pandang hitam-putih agama.

Terkait sholat berjamaah sebagai salah satu ciri umum ibadah ketat secara syar'i, Pak Dudu yang sekaligus ketua takmir masjid Panggungkalak memiliki pendapat sendiri. Dia menuturkan:

Orang sini itu Islam semua. Tapi ya Islamnya hanya KTP. Sebenarnya itu mereka juga sembahyang, tetapi di rumah. Kalau di ajak sembahyang di masjid itu bilanganya *masih perlu*. Apalagi karena jalannya licin, juga hari-hari ini hujan terus. Bagaimana lagi, namanya juga petani, pagi sampai siang bertani. Nanti siang sampai sore mencari rumput.²⁷

Pandangan pak Dudu dalam melihat fenomena di masyarakat sepertinya lebih natural. Betapapun ada yang tidak berjamaah di masjid, dia meyakini bahwa sesungguhnya masyarakat tetap melakukan sholat di rumah. Pilihan

²⁶ Wawancara dengan bu Sari pada 23 November 2016

²⁷ Wawancara dengan pak Dudu pada 23 November 2016

tidak melakukan sholat berjamaah di masjid bisa jadi karena urusan ekonomi masyarakat yang mayoritas adalah petani. Mereka harus bekerja dari pagi sampai sore. Sehingga tidak ada waktu untuk sholat berjamaah di masjid. Alasan lain bisa karena alasan kondisi geografi. Hal ini karena kondisi perbukitan yang membuat jalanan saat turun curam, saat menanjak juga demikian. Apalagi hal ini ditambah dengan kondisi jalan yang rusak. Alasan selanjutnya dikuatkan karena musim, yakni musim penghujan. Pada musim ini, jalanan yang sudah sulit bisa menjadi lebih sulit karena licin terkena air hujan.

Sholat berjamaah di masjid sebagai tolak ukur ibadah yang ketat secara syar'i bisa terjatuh pada pandangan yang bias. Alih-alih memotret kesalahan normatif pada masyarakat, yang terjadi justru kita berpotensi memberikan stigma negatif pada mereka yang tidak melakukannya. Guna menghindari hal tersebut, harus ditegaskan bahwa sholat itu hukumnya wajib, sedangkan berjamaah itu hukumnya sunnah. Jika seseorang telah sholat, meskipun tidak berjamaah, tentu sudah melakukan kewajibannya. Tidak bisa orang berstigma buruk pada mereka yang sudah sholat. Namun, pilihan sebagian kecil masyarakat untuk berjamaah layak mendapat perhatian juga. Apalagi akses jalan menuju masjid terbilang cukup sulit. Jalan berupa turunan curam, berlubang di banyak titik, dan tentu saja licin pada musim penghujan. Kondisi masjid yang cenderung sepi ini, bisa jadi juga dialami oleh masjid-masjid di tempat lain. Pada waktu sholat fardu, masjid tidak pernah penuh [jangankan

penuh, terisi setengah saja sulit], tetapi jamaah bisa membludak saat sholat Jum'at.

Pada beberapa kesempatan, peneliti sempat mengikuti kegiatan sholat Jum'at di masjid Panggungkalak. Pada saat seperti ini saja, masjid juga tidak penuh. Bahkan yang mengikuti sholat Jum'at hanya berkisar 30-an orang, tidak mencapai 41 orang. Sebagian dari mereka masih anak-anak usia SD dan SMP. Kondisi seperti ini berlangsung setiap waktu.

Hal yang menurut peneliti penting dan hendak disampaikan terkait sholat di masjid sesungguhnya bukan tentang sholat itu sendiri. Peneliti melihat adanya anomali dalam kegiatan keagamaan masyarakat. Jika masjid sepi pada waktu sholat jamaah, bahkan pada waktu sholat Jum'at, maka berbeda dengan tradisi tahlilan. Di dusun Panggungkalak saja, setidaknya ada 3 jamaah tahlilan laki-laki. Biasanya, saat tahlilan berlangsung, yang mengikuti terdiri dari orang tua dan pemuda. Jika satu jamaah tahlil terdiri dari 30-an anggota, maka setiap acara tahlilan bisa diikuti oleh lebih dari 27 anggota. Artinya, tahlilan bisa menjadi jembatan berkumpulnya masyarakat dengan orientasi keagamaan yang berbeda-beda. Pada titik ini, benar apa yang disampaikan oleh Beatty sebagai multivokalitas.²⁸

Bagi Beatty, kajian multivokalitas menekankan kebebasan subjek dalam memanipulasi makna demi kepentingan politik. Namun, dalam tatanan yang kompleks dan penuh unsur multivokalitas, dapat berlaku suatu kondisi yang dijadikan sebagai wahana perpaduan suara-suara yang tidak selaras sehingga

²⁸ Andrew Beatty, *Variasi Agama....*, hal. 69

terwujud, seperti apa yang diungkap Beatty sebagai harmoni sosial. Perbedaan pandangan terkait tradisi *nyadran*, *uyon-uyon*, *tayub*, *cok bakal*, sampai keyakinan adanya kekuatan makhluk halus menjadi tidak terlihat ketika proses tahlilan. Segenap sekat dan kotak-kotak sosial juga runtuh saat semua warga duduk bersama.

Saya menduga, tahlilan menjadi semacam forum keagamaan yang bisa menyatukan segenap perbedaan religius, sosial dan ekonomi. Pada saat tahlilan, semua akan membaca tahlil. Ketika ini selesai, acara dilanjutkan makan-makan dengan hidangan yang akan disiapkan oleh tuan rumah. Peneliti beberapa kali mendapat kesempatan mengikuti acara tahlilan bersama warga Panggungkalak. Pada kesempatan tersebut, peneliti mendapati menu makanan yang disediakan setiap rumah berbeda-beda. Tidak ada ketentuan harus menyajikan nasi, adapula yang menyajikan jajan saja. Jajan ini merupakan olahan hasil bumi sendiri, misalnya gethuk, jemblem dan lainsebagainya.

Ketika proses makan-makan inilah, warga selalu berbincang-bincang satu sama lain. Perbincangan bisa dengan tema apa saja, mulai dari ekonomi, sosial, politik, juga budaya. Bahkan jika berbicara tentang budaya, polarisasi pandangan masyarakat tidak lantas menjadi disintegrasi sosial. Perbedaan bisa diterima. Akan mudah menjumpai tema pembicaraan tentang *nyadran* maupun *ruwatan* ketika sedang tahlilan. Apalagi jika momenna menjelang musim pernikahan.

Di sini kita membuktikan, di luar penggunaan teori multivokalitas Beatty dalam tradisi *slametan*, hal serupa juga terjadi dalam kegiatan tahlilan di Panggungkalak. Perbedaan suaru di luar forum tahlilan, tiba-tiba bisa lenyap dengan membincang apa saja sejauh itu membahas masalah yang ada hubungannya dengan manusia. Sebab, dengan sedikit melenceng dari awalnya, mengutip kata Nurcholis Madjid, persoalan yang dialami oleh manusia adalah persoalan agama yang sesungguhnya.²⁹

Melihat berbagai uraian di atas, kita bisa melihat bahwa sistem kepercayaan dan keberagaman masyarakat sangat terkait dengan berbagai unsur:

a. Kepercayaan pada Allah

Sebagai penganut agama Islam, tentu masyarakat meyakini Allah SWT. Masyarakat tetap meyakini bahwa Allah adalah pencipta alam dan segala apa yang ada di atas maupun di bawah bumi. Segala kejadian baik yang nampak maupun tidak nampak, juga diyakiniberasal dari Allah. Karena itu pula, ada sebagian dari masyarakat yang mengeksternalisasi keyakinan ini menjadi bentuk ibadah keagamaan yang rigid.

b. Keyakinan pada Kekuatan Adi-Manusiawi

Kekuatan adi-manusiawi yang dimaksud dalam pembahasan ini adalah kekuatan supranatural. Diyakini oleh masyarakat bahwa kekuatan Supanatural tertinggi di Panggungkalak ada pada diri Ratu Kidul.

²⁹ Nurcholis Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, (Jakarta: Paramadina, 1993), hal. 187

Kemudian di bawah Ratu Kidul ada kekuatan dari para makhluk halus lain seperti danyang [makhluk halus penunggu wilayah tertentu]. Keyakinan ini menjadi semakin terlembaga dan tertanam kuat berkat adanya mitos-mitos yang terus terjaga sampai saat ini.

c. Tradisi Masyarakat

Konsep kekuatan spiritual seperti tergambar di atas terjaga dan lestari dalam berbagai tradisi masyarakat, dalam konteks ini contohnya *sametan* dan *nyadran*. Tradisi ini menjadi media penghubung masyarakat kepada kekuatan adi-manusiawi, sekaligus pada roh nenek moyang. Masyarakat meyakini roh nenek moyangnya sebagian masih menempati wilayah-wilayah tertentu. Wilayah ini kemudian dianggap sebagai wilayah yang sakral.

Penggambaran masyarakat di atas menuntun kita pada fakta bahwa masyarakat memiliki sikap pada setiap tradisi yang berkembang di tengah-tengah mereka. Tanpa terkecuali, setiap orang di Panggungkalak pernah mengadakan *slametan*. Keikutsertaan ini menandakan sikap yang memang diambil oleh masyarakat. Semua sepakat dan tidak ada masalah dalam hal ini. Namun, ketikasudah berbicara tentang *nyadran*, maka masyarakat menjadi terpolarisasi. Satu kelompok setuju dengan segenap keyakinan dan penghayatan hidup atas ritual *nyadran* ini. Kelompok yang lain menolak dengan dengan berbagai alasan subjektif mereka. Betapapun hal ini tidak menjadikan retakan sosial, namun sentimen masyarakat terkait hal ini bisa kita jumpai.

B. Menakar Ulang Sikap NU pada Budaya

Secara keorganisasian, seluruh masyarakat Panggungkalak bisa disebut sebagai warga NU. Seperti telah dijelaskan di atas, penyebutan ini dilakukan atas dasar lacakan pada tradisi dan corak beragama masyarakat. Ciri tradisi beragama itu bisa menjadi dasar penetapan organisasi NU meskipun sebagian besar masyarakat tidak memiliki KartaNU, sebuah tanda bukti kartu keanggotaan organisasi NU.

Sikap umum NU dalam melihat relasi agama dan budaya maupun tradisi dianggap akomodatif. Sikap ini sangat mungkin tumbuh dalam diri NU karena kekayaan khasanah keagamaannya. Mereka tidak membatasi diri hanya mengacu pada tekstual Al Qur'an dan Hadits, tetapi juga mengakui Ijma' maupun Qiyas. Sehingga tidak heran jika tradisi lokal yang berkembang masih bisa dilihat nilai dan diakui menjadi bagian dari Islam.

Namun, dalam pembahasan sebelumnya, kita dihadapkan pada sikap berbeda yang diambil masyarakat [yang mengikuti NU] terkait relasi agama dan tradisi lokal. Ada sebagian masyarakat yang menerima dan menjalankan tradisi seperti *slametan* dan *nyadran*. Ada pula masyarakat yang hanya menerima *slametan* namun menolak *nyadran*. Selain itu, ada juga yang menerima *slametan* sekaligus *nyadran*, dengan catatan *nyadran* hanya sebatas melakukan doa pada leluhur, tanpa perangkat seperti *cok bakal*, apalagi jika sampai tempatnya di titik-titik tertentu yang dianggap sakral.

Pada bagian ini, sembari menginsyafi berbagai kelemahan, saya akan meminjam kaca mata Weber untuk melihat perbedaan cara pandang NU pada budaya. Pendekatan Weberian pada konteks ini penting karena Weber memberikan alat analisa yang akan membantu kita dalam berbagai hal. Kita akan tahu mengapa dari organisasi yang sama bisa lahir pandangan yang berbeda dalam melihat budaya. Sekali lagi perlu ditegaskan bahwa, budaya yang dimaksud dalam hal ini adalah *nyadran*. *Nyadran* menjadi amatan penting karena di titik inilah masyarakat memiliki perbedaan cara pandang.

Bagi Weber, kerangka acuan subjek individu dalam membentuk orientasinya ditentukan oleh rasionalitas.³⁰ Tindakan ini mengandaikan suatu hal dilakukan atas pertimbangan logis dan dapat dinilai secara objektif. Inilah yang nanti akan saya gunakan untuk melihat kelompok yang menolak tradisi *nyadran*. Bagi kelompok ini, *nyadran* dianggap sebagai sesuatu yang tidak logis, karena itu tradisi ini ditolak. Dengan sedikit memodifikasi istilah yang digunakan oleh Weber, kita bisa menyebut kelompok ini sebagai kelompok rasional-modern. Dalam kaitan dengan organisasi NU, kita bisa menyebutnya dengan NU modern. Pembahasan lebih lanjut akan saya terangkan di bawah.

Sebaliknya, Weber juga memperkenalkan istilah tindakan tradisional. Istilah ini mengacu pada makna tindakan nonrasional. Pada bagian ini, saya tidak akan mengutip utuh logika Weber. Sedari awal kita menyadari bahwa pembagian ini bermasalah. Namun mari kita taruh dulu asumsi itu, dan kita dekati masalah ini dengan lebih kontemplatif.

³⁰ Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, terj. Robert M.Z. Lawang, (Jakarta: PT Gramedia, 1986), hal. 207

Tindakan ini tidak bisa dimaknai secara bulat sebagai tindakan yang nonrasional atau irrasional. Tentu tindakan yang dimaksud dalam bagian ini adalah pelaksanaan budaya *nyadran*. Jika kita cek kembali ke atas, kita sudah mengerti tentang seluk-beluk *nyadran* dan bagaimana masyarakat memandangnya. Diantara hal yang bisa saya tambahkan di sini adalah, *nyadran* menjadi suatu tindakan yang diterima dengan sadar. Justru kesadaran ini bukan hanya rasional, namun supra-rasional.

Meski menyisakan berbagai cacat, rasionalitas yang digunakan Weber sebagai kerangka dasar dalam melihat orientasi tindakan masyarakat tetap bisa kita gunakan dalam hal ini. Guna memudahkan kita dalam melihat orientasi masyarakat (atau dalam hal ini adalah kecenderungan maupun cara pandang masyarakat yang ditakar melalui organisasi NU), maka kita bisa memilah masyarakat menjadi dua kelompok. *Satu* kelompok yang menerima *nyadran*, atau jika dinisbatkan pada NU akan kita sebut sebagai NU tradisional. Dan *dua*, kelompok yang menolak *nyadran*, atau jika dinisbatkan pada NU akan kita sebut sebagai NU modernis. Berikut akan kita urai satu persatu.

1. NU Tradisionalis

Sejauh mengacu pada kerangka teori Ricklefs, saya bisa mengkategorikan kelompok yang menerima dan menjalankan tradisi seperti *slametan* dan *nyadran* sebagai kelompok sintesis mistik.³¹ Kategori ini mengacu pada 3 batasan unsur: *satu*, rekonsiliasi identitas [agama]

³¹ Ricklefs, *Mengislamkan Jawa....*, hal. 36

Jawa dan [tradisi] Islam, *dua* menjalankan rukun Islam dan *tiga* meyakini kekuatan spiritual adimanusiawi khas Jawa, misalnya Ratu Kidul. Ketiga batasan unsur ini jelas kita temukan bentuk nyatanya dalam ekspresi beragama sebagian kelompok di Panggungkalak. Kelompok ini memiliki penghayatan keagamaan yang tidak berbeda dengan kelompok NU tradisional.

Kelompok ini menerima dan memiliki penghayatan yang penuh terhadap tradisi. Hal ini tidak bisa dilepaskan dari kedalaman tafsir mereka berdasarkan ajaran kejawen. Jika ditelisik, tradisi yang berkembang pasti mendapat sokongan berupa mitos. Berdasar pemahaman masyarakat, mitos ini hidup dan merasuk dalam kesadaran diri. Kesadaran ini bisa berupa keyakinan bahwa mitos itu merupakan sesuatu yang sakral dan magis, sehingga tak ayal jika hal ini melahirkan keyakinan yang mistis. Di saat yang bersamaan, mereka juga mengimani bahwa segala yang ada di langit dan di bumi adalah makhluk Allah.

Bagi kelompok NU tradisional ini, tidak ada keraguan atas identitas keislamannya. Karena itu mereka juga mengaitkan antara fenomena dan nomena yang terjadi di masyarakat dengan kekuasaan Allah. Misalnya, masyarakat meyakini bahwa ada makhluk halus yang menghuni tempat tertentu. Bahkan, kepercayaan mereka pada makhluk halus ini dirasa semakin menambah tingkat keimanan mereka dengan Allah SWT. Sekali lagi hal ini karena adanya kesadaran bahwa Allah yang berkuasa menciptakan makhluk, baik yang tampak maupun tidak tampak.

Kini kita melihat masyarakat yang mulai melakukan upaya mistifikasi, yakni memitoskan hal-hal tertentu sehingga membuatnya bisa diterima oleh masyarakat dengan bahasa yang lebih mudah. Beberapa makhluk halus, misalnya danyang diyakini menetap di suatu tempat tertentu. Keberadaan mereka diyakini bisa diajak berkomunikasi melalui berbagai cara, misalnya ritual *nyadran*. Upaya komunikasi ini dimanfaatkan oleh kelompok NU tradisionalis sebagai sarana untuk mendayagunakan kekuatan makhluk tersebut guna mengalahkan kekuatan jahat. Contoh nyata dari keyakinan kelompok ini pada eksistensi Ratu Kidul. Mereka selalu berupaya menjaga relasi baik dengan Ratu Kidul melalui berbagai hal, misalnya dengan tidak melanggar pantangan [mengenakan pakaian hijau dan membawa jeruk] ketika bermain di Dlodo. Mereka juga meyakini bahwa Ratu Kidul memiliki kemampuan untuk menciptakan berbagai situasi di laut selatan, baik itu situasi yang baik maupun situasi yang buruk.

Mistifikasi seperti yang tergambar di atas mengarahkan kita pada apa yang disebut dengan sakralisasi. Sakralisasi merupakan bentuk sikap masyarakat yang mulai membuat label sakral pada beberapa tempat yang diyakini merupakan tempat bersemayamnya makhluk halus, misalnya pantai Dlodo, Song Bajul, mbelik, hutan dan lain sebagainya. Munculnya upaya sakralisasi ini merupakan bentuk internalisasi diri atas nilai-nilai dan ajaran mitos yang berkembang di masyarakat. Kemudian kesadaran diri ini mengobjektifikasi pandangan masyarakat pada tempat-tempat

tertentu dengan pandangan yang magis dan keyakinan bahwa ada kekuatan di sana.

Apa yang terjadi pada masyarakat ini menjadikan tempat-tempat yang dianggap sakral sebagai wahana untuk memohon keselamatan dan menolak kemadhorotan. Hal ini dilakukan dengan persembahan sesaji untuk mengadakan ritual slametan. Sebagaimana namanya, ritual ini bertujuan untuk memohon keselamatan. Apa yang terjadi di masyarakat, seringkali mencampur apa yang disebut sebagai sedekah, slametan, maupun ngalap berkah. Ketiganya menjadi kabur dan tidak nampak perbedaannya. Hal ini, dalam level tertentu, juga menunjukkan bentuk keyakinan masyarakat yang meyakini substansi Tuhan dengan segala kemampuannya, di sisi lain juga meyakini eksistensi makhluk halus dengan segenap kekuatan supranaturalnya. Secara 'struktural', diyakini bahwa Allah penentu segalanya. Namun, di bawah ke-mahakuasaan Allah terdapat kekuatan makhluk halus yang bisa menjadi sebab atas apa yang terjadi pada masyarakat. Pada titik ini, secara tradisi, media berkomunikasi masyarakat dengan kedua kemampuan tersebut adalah slametan maupun nyadran.

Nyadran dalam posisi seperti ini menjadi jalan spiritual dalam berhubungan dengan Allah, sekaligus menjadi tradisi dalam berelasi dengan makhluk halus. Pada Allah, sedekah dalam sesaji nyadran [juga dengan menghayati totalitas hidup manusia yang selalu memiliki sisi kebaikan] menjadi media bagi masyarakat untuk mengungkap syukur.

Misalnya syukur atas kenikmatan rezeki yang diberikan Allah melalui alam yang diyakini dihuni oleh makhluk halus. Di saat yang sama, nyadran juga bermakna permohonan keselamatan atas apa yang akan dilakukan oleh masyarakat. Bahkan, nyadran juga menjadi media bagi masyarakat untuk bersedekah, sebab apa yang menjadi sesaji seringkali pada akhirnya akan dimakan oleh orang lain. Tradisi ini pada akhirnya tetap menjadi media integrasi sosial seperti yang telah terbangun selama ini. Sedangkan relasi manusia dengan makhluk halus, membuat ritual ini bisa dimaknai dengan sebuah persembahan maupun penghormatan. Disebut sebagai persembahan sebab masyarakat meyakini bahwa alam, tentu bersumber dari kuasa Allah, memiliki kekuatan yang bisa saja mendatangkan kerusakan bagi manusia. Fakta keyakinan tradisi nyadran sebagai bentuk penghormatan juga tidak bisa dinafikan, sebab makhluk halus itu benar-benar hidup dalam kesadaran masyarakat. Layaknya sesama manusia yang bertetangga, demikian juga dengan manusia dan makhluk halus. Karena itu siap saling menghormati mutlak adanya.

Ambiguitas sikap masyarakat pada realitas Allah dan makhluk halus ini bisa disimplifikasi dengan penjelasan bahwa Allah dengan segenap kemahakuasaan-nya merupakan pencipta dan pengada segala sesuatu, namun kekuatan makhluk halus di saat yang sama bisa menjadi bagian dari sebab ketetapan dan semacam “pelaksana teknis” dari ketetapan Allah tersebut.

Pandangan integrasi keyakinan teologis dan tradisi ini menjadi bagian dari keyakinan kolektif masyarakat. Diakatakan bagian, karena ini bukan

satu-satunya keyakinan yang berkembang di sana. Pada bagian sebelumnya, kita telah disuguhkan polarisasi masyarakat Panggungkalak dalam melihat relasi agama dan tradisi *nyadran*. Kini kita akan melihat bagian para penentang dari kelompok sintesis mistik yang telah dijelaskan di atas.

2. NU Modernis

Perbedaan pandangan yang mengemuka dari kelompok sintesis mistik atau NU tradisional adalah kelompok yang akan saya sebut sebagai NU modernis. Penyebutan ini adalah untuk memudahkan kita dalam penisbatan pandangan pada imaji komunitas yang ada di Panggungkalak.

Sejak awal, saya menegaskan ini hanyalah imaji komunitas. Pasalnya, masyarakat Panggungkalak sendiri tidak menyebut diri mereka demikian [NU tradisional maupun NU modernis]. Mereka menyebut dirinya hanya sebagai orang NU. Demikian juga yang terjadi pada kelompok NU tradisional, yang secara empirik oleh masyarakatnya sendiri hanya disebut sebagai NU. Karena itu, saya menginsafi bias cara pandang ini sejak awal. Tetapi, saya juga dihadapkan pada problem tidak adanya ruang bagi kelompok masyarakat untuk bersuara kecuali harus memenuhi standar akademis. Standar itu, salah satunya adalah adanya klasifikasi seperti yang saya gunakan di sini. Klasifikasi itu saya gunakan dalam rangka memotret sikap beragama sebagian orang NU dalam melihat relasinya dengan budaya dan tradisi.

Penyebutan kelompok NU modernis di sini dalam rangka mengategorikan sebagian masyarakat yang memiliki sikap setengah akomodatif, selektif, dan bisa berujung pada sikap pembiaran atau penolakan terhadap budaya dan tradisi. Sikap-sikap tersebut diambil berdasarkan pelbagai pertimbangan, tujuan dan metode yang digunakan. Metode bukan semata cara yang digunakan dalam pengambilan sikap, namun juga cara untuk mentransformasikan gagasan pada masyarakat yang lebih luas.

Lacakan atas pilihan sikap orang NU modernis harus kita awali dari cara pandang mereka atas mitos yang berkembang di Panggungkalak. Mitos bagi kelompok ini dilihat dengan cara yang lebih selektif dan rasionalis. Tentu saja, pandangan ini juga mendapat pengaruh kuat pemahaman terhadap agama. Umumnya, kelompok ini merupakan orang-orang yang pernah mengikuti pendidikan di dunia pesantren. Cara pandang yang demikian, biasanya menghasilkan interpretasi mitos yang berselisih dengan interpretasi umum.

Mitos sejak awal disadari bahwa tidak bisa dilepaskan dari unsur mistik. Relasi antar keduanya terjalin karena adanya pandangan bahwa mitos adalah salah satu upaya membahasakan sesuatu yang bersifat mistik. Karena dimensi mistik ini berkembang beriringan dengan dunia historis manusia, maka tidak ada cara lain kecuali akan terjadi persinggungan antara keduanya. Pada titik ini, mitos menjadi sarana yang efektif untuk menyampaikan gagasan sekaligus keyakinan atas dunia mistik. Namun,

bagaimana semua ini bisa ditangkap dengan tuntas melalui cara pandang agama menjadi salah satu problem tersendiri. Pada titik inilah, kelompok NU modernis mulai mendasarkan pandangan dan sikapnya pada segenap mitos yang berkembang di masyarakat.

Penjelasan atas hal ini bisa kita temukan dalam buku Murtadho yang berjudul *Islam Jawa: Keluar dari Kemelut Santri vs Abangan*. Menurut Khaya Khan sebagaimana dikutip oleh Murtadho menerangkan bahwa mistik yang berkembang di sebagian kalangan abangan adalah mistik esoterik, yakni mistik yang berdasarkan pengalaman batin seseorang, sehingga seringkali dianggap bertentangan dengan ajaran agama.³² Pemahaman atas relasi mitos dengan mistik kemudian akan mengalami perubahan. Pada titik tertentu, kehadiran mitos atas kekuatan mistik menjadi semacam *problem solving* atas apa yang terjadi dalam masyarakat. Sehingga tidak jarang masyarakat umum melakukan berbagai ritual tertentu dalam rangka mencari solusi atas berbagai persoalan hidup. Hal ini tertuang dalam berbagai ritual yang dilakukan masyarakat. Contoh atas ritual ini adalah *nyadran* dan ritual *jaranan* yang dilakukan oleh masyarakat Panggungkalak di *mbelik kucur* guna meminta hujan.

Masyarakat memiliki keyakinan yang diwarisi secara turun temurun bahwa ritual seperti tersebut di atas bisa mendatangkan hujan. Ritual ini dilakukan pada setiap Jum'at legi bulan Oktober atau November. Terkait ritual ini, Mas Har mengatakan:

³² Lihat dalam Murtadho, *Islam Jawa: Keluar dari Kemelut Santri vs Abangan*, (Yogyakarta: LAPERA, 2002), hal. 20

Sekarang [tahun ini: 2016] tidak dilaksanakan jaranan di *mbelik kucur*. Sebab tanpa jaranan saja hujan sudah tidak berhenti. Kalau kekeringan panjang anda kesini pasti ada ritual jaranan.³³ Ini sama dengan *tiban* yang ada di Manding.

Respon kelompok NU modernis atas tradisi semacam ini hanyalah berupa pembiaran. Sebenarnya, kalau merujuk pada tradisi Islam yang lain, ada juga ritual meminta hujan pada Allah, yakni melalui sholat *istisqo'*. Namun pada faktanya, meskipun kelompok ini tidak sepakat dengan ritual jaranan untuk meminta hujan, mereka juga tidak melakukan sholat *istisqo'* untuk meminta hujan. Betapapun cara ini sudah pasti dinilai lebih islamis, namun bukan jalan ini yang dipilih. Sepertinya, mereka lebih mengutamakan harmoni sosial dari pada terjadi disintegrasi sosial. Prinsip etika Jawa mengajarkan hal ini dengan konsep rukun. Rukun secara prinsipil merupakan kondisi yang bertujuan untuk mempertahankan masyarakat dalam keadaan harmoni.³⁴

Upaya ini terlihat ketika sebagian kelompok NU modernis ini ditanya perihal ketidakikutsertaan mereka pada tradisi ini. Seorang informan menceritakan, “Kata ibu Suratin, *Nduk* kamu kemarin sore Jum’atan legi [jaranan untuk meminta hujan] kenapa tidak hadir? Saya jawab, *wah* saya tidak tahu kalau sedang berlangsung acara itu”.

Jika kita cermati, jawaban yang dipilih adalah kata “tidak tau”. Pertimbangan sosial yang melatarbelakangi jawaban ini adalah integrasi sosial sebagaimana terjelaskan di atas. Namun jauh dalam pilihan

³³ Wawancara pada 25 November 2016

³⁴ Franz Magnis Suseno, *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijakan Hidup Jawa*, (Jakarta: PT Gramedia, 1984), hal. 39

keyakinan teologis, hal ini didasari karena tidak sesuai dengan tafsir subjektif keagamaan mereka. Bagi mereka, jika hendak meminta hujan, maka tidak dilakukan dengan cara meminta di [pada], tetapi meminta kepada Allah. Mereka tetap membiarkan sebagian masyarakat yang pergi ke *mbelik kucur* dengan tujuan meminta hujan. Bentuk pembiaran ini tercermin dengan tidak adanya konfrontasi atau sikap penentangan secara terbuka pada tradisi yang dipraktekkan masyarakat tersebut.

Transformasi pemikiran ini berjalan dengan menggunakan pendekatan rasional spiritual, di saat yang bersamaan mereka menonjolkan sikap rasional agamis. Pandangan ini tereksternalisasi dalam bentuk menghargai dan mengakomodir tradisi lokal dalam kehidupannya. Upaya ini dilangsungkan dalam rangka menjaga relasi mutualisme horizontal dengan masyarakat, dan alam. Mengutip bahasa Sardjuningsih, dia menyebut ini dengan post sakralisasi, post mistifikasi, dan post mitologisasi.³⁵ Ini adalah bentuk tafsir keagamaan subjektif dalam melihat bagian mana yang sakral dan mana yang profan. Bagi kelompok ini, *mbelik kucur* bukanlah tempat yang sakral sedemikian rupa, namun penghargaannya terhadap alam tetap terjaga. Koreksi mereka berkisar pada permintaan dalam tradisi *nyadran*. Mereka menghindari melakukan ritual di sana karena kekhawatiran terjatuh pada jurang kemusyrikan. Pada hakikatnya, yang memiliki kekuatan hanya Allah, jadi kalau meminta harus pada Allah.

³⁵ Sardjuningsih, *Sembonyo....*, hal. 227

Pada keyakinan yang demikian ini, tidak ditemukan lagi kesakralan pada tempat-tempat tertentu.

Meskipun pendapat di atas tertanam kuat dalam keyakinan kelompok NU modernis, namun karena mereka hidup dalam nilai keyakinan kolektif masyarakat yang percaya pada hal mistis, maka dalam hal-hal tertentu ada negosiasi dengan mereka. Sebagai masyarakat pesisir, keyakinan pada Ratu Kidul tetap terjaga. Keberadaannya menjadi bukti kekuasaan Allah. Allah yang memiliki kekuatan untuk mengendalikan alam dan isinya. Posisi Ratu Kidul adalah sebagai makhluk gaib yang wajib dipercayai.³⁶ Mempercayainya menjadi bukti keimanan pada Allah. Fakta ini bisa kita temui jika sudah berbicara tentang sosok Mbah Salikin yang sering diidentikkan oleh masyarakat dengan sosok macan. Mbah Salikin hidup dalam keyakinan masyarakat Panggungkalak. Konon, jika seseorang hendak masuk dalam dunia politis yang berhubungan dengan kekuasaan, maka harus *nyadran* ke makam mbah Salikin. Terkait mbah Salikin ini, seorang informan mengatakan:

Itu biasanya yang menggunakan justru orang-orang yang berpangkat. Ada yang menyembelih kambing di bawa ke sana. Waktu acaranya orang daerah barat sini, mereka naik engkel lewat depan rumah saya. Lalu mbak Ten menyalip sambil bilang, “saya *duluan ya*.” Saya tidak tahu, saya kira mereka membawa apa, ternyata ingkung kambing. Itu waktu sore-sore, waktu ibu-ibu ada kumpulan di depan rumah saya.

³⁶ Pandangan semacam ini menjadi sistem beragama yang umum di Jawa. Realitas masyarakat menyebutkan fakta bahwa keyakinan itu ada. Namun yang membedakan adalah interpretasi masyarakat pada fakta tersebut. Tafsir keyakinan ini bagi kelompok modernis dianggap sebagai postmistifikasi. Namun bagi kelompok tradisional, segenap keyakinan dan penghayatannya menjadikan keyakinan ini bercorak mistis. Sistem berpikir masyarakat Jawa yang menyukai mistis ini bisa dilacak dalam Dawami, *Masyarakat Jawa*, (Yogyakarta: LESFI, 2002), hal. 12. Niels Mulder, *Kebatinan dan Hidup Sehari-hari Masyarakat Jawa*, (Jakarta: Gramedia, 1983), hal. 2

Kata *kakung*, mbah Salikin itu adalah orang yang babat desa sini. Menurut cerita seseorang, sebenarnya mbah Salikin itu namanya mbah Solikhin. Dia itu sesungguhnya adalah orang yang baik. Kenapa sampai ada ritual di sana itu, karena *saking* masyarakatnya yang menggunakan. Itu seperti mbah Demuk. Kata salah seorang Kiai, mbah Demuk itu orangnya baik, namun karena *saking* masyarakatnya saja yang salah niat.³⁷

Cerita di atas membuktikan bahwa sesungguhnya kelompok NU modernis juga meyakini eksistensi dari mbah Salikin, namun memposisikan dan memperlakukan dengan berbeda dari kelompok NU tradisional. Model *nyadran* seperti di atas tidak bisa diterima. Namun kalau ada yang melaksanakan *slametan* sebagai bentuk syukur dan ungkapan terimakasih kepada Allah, maka tidak menjadi masalah. Hanya saja, ungkapan syukur dan terimakasih kepada Allah tidak harus berupa *slametan*, namun bisa berupa ibadah dan amaliah lainnya.

Contoh di atas menunjukkan pada kita bahwa kelompok NU modernis ini bisa menyesuaikan diri dengan kultur dan lingkungan sosialnya. Segenap tradisi dan ritual yang dilakukan oleh masyarakat jika bisa ditemukan landasan normatif tekstualnyanya sesuai dengan tafsir subjektif mereka, maka tradisi tersebut bisa diakomodir. Karena itu, tradisi seperti *slametan* bisa diterima. Namun tradisi seperti memohon hujan dengan jalan *nyadran* tidak bisa mereka terima. Meski demikian, mereka tidak lantas mengoreksi dan menghukumi kelompok yang menjalankannya dengan sebutan musyrik maupun bid'ah.

³⁷ Wawancara dengan bu Sari pada 25 November 2016

Selain melacak tradisi dari landasan tekstual, kelompok ini juga melihatnya dari tradisi kultural historis. Pandangan mengacu pada fakta bahwa dulu para kiai yang mereka anut melakukan hal atau ritual tertentu. Biasanya, jika para kiai pesantrennya dulu melakukan ritual tersebut, maka mereka tidak akan mempermasalahkannya. Misalnya tradisi *nyadran* di makam para leluhur. Sejauh tradisi ini dilakukan dengan niat mendoakan arwah para leluhur, maka tradisi ini bisa diterima. Namun, jika sudah sampai meminta atau memohon pada leluhur, maka *nyadran* seperti ini tidak dibenarkan. Sehingga terlihat bahwa mereka melakukan adaptasi terhadap tradisi yang bersesuaian dengan tafsir subjektif keagamaan, sekaligus bersikap toleran terhadap tradisi yang berbeda dengan tafsir subjektif keagamaannya.