

Wiwik Setiyani

STUDI RITUAL KEAGAMAAN



**Kutipan Pasal 72:
Sanksi Pelanggaran Undang-undang Hak Cipta (UU NO. 19 Tahun 2002)**

- 1 Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
- 2 Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

Studi Ritual Keagamaan

©Wiwik Setiyani, 2021

All rights reserved

Penulis: Wiwik Setiyani

Editor: Wasid

Lay Out: Ismail Amrulloh

Design Sampul: Ismail Amrulloh

Copyright © 2021

Hak Cipta dilindungi oleh Undang-undang

Dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku

ini dalam bentuk apapun, baik secara elektronis maupun

mekanis termasuk memfotocopy, merekam atau dengan sistem peny-

impanan lainnya tanpa izin tertulis dari penerbit

Diterbitkan oleh:

PUSTAKA IDEA

Jln. Bendulmerisi Gg. Sawah 2-A RT I/RW III

Wonocolo Surabaya Jawa Timur Telp: 0818319175

e-mail: idea_pustaka@yahoo.co.id

PERPUSTAKAAN NASIONAL:
KATALOG DALAM TERBITAN
Wiwik Setiyani

Studi Ritual

Surabaya : Pustaka Idea, 2021

xx + 318 hal. 150 x 230 mm

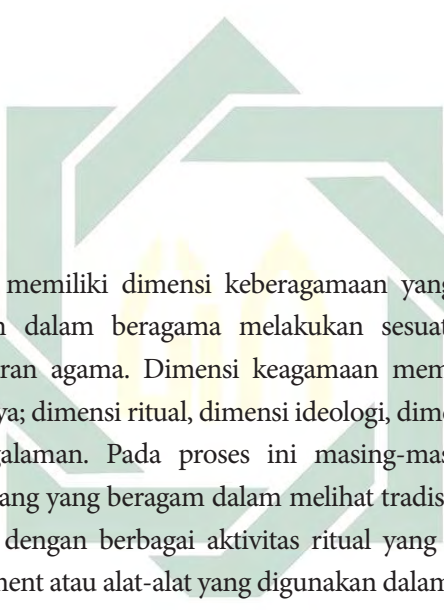
ISBN: 978-602-6678-11-9



PENGANTAR

Prof. Achmad Jainuri, M.A. Ph.D

**MEMAKNAI RITUAL
DALAM DIMENSI
KEBERAGAMAAN**



Ajaran agama memiliki dimensi keberagamaan yang memandang kebiasaan-kebiasaan dalam beragama melakukan sesuatu yang tidak tertuang dalam ajaran agama. Dimensi keagamaan memiliki beberapa indikator diantaranya; dimensi ritual, dimensi ideologi, dimensi intelektual dan dimensi pengalaman. Pada proses ini masing-masing penganut memiliki cara pandang yang beragam dalam melihat tradisi ritual. Tradisi lokal sangat syarat dengan berbagai aktivitas ritual yang menggunakan seperangkat instrument atau alat-alat yang digunakan dalam ritual.

Dimensi ritual yakni, aspek yang mengukur seberapa jauh kewajiban seorang penganut agama menjalankan ajaran agamanya. Misalnya, pergi ke tempat ibadah, menjalankan puasa, berdoa dan sebagainya. Ritual merupakan perilaku keberagamaan yang berupa peribadatan yang berbentuk upacara peribadatan. Namun, ritual telah mengalami proses perubahan yang beradaptasi dengan budaya lokal jika, kegiatan yang dimaksud merupakan tradisi lokal yang bersentuhan dengan agama.

Dimensi ideologi merupakan salah satu dimensi keberagamaan yang mengukur sejauhmana penganut agama menerima dogma atau ajaran. Misalnya, menyakini atau mempercayai keberadaan Tuhan, Malaikat, surga neraka dan lain sebagainya. Dalam konteks Islam,

dimensi ideologi adalah menerima kebenaran ajaran alquran dan hadist sebagai pedoman ajaran agama. Keberagamaan penganut Islam misalnya dapat diukur dengan keberaniannya mengabdikan diri kepada masyarakat dengan mengajak amar ma'ruf nahi mungkar.

Dimensi intelektual menjadi bagian terpenting penganut agama, mengetahui, memahami dan mengimplementasikan ajaran agamanya secara benar dan komprehensif. Dimensi intelektual menjelaskan pada pemahaman aspek doktrin-doktrin ajaran agama yang mampu dipahami penganut agama sehingga, menjadikannya mampu berfikir lebih luas dan terarah.

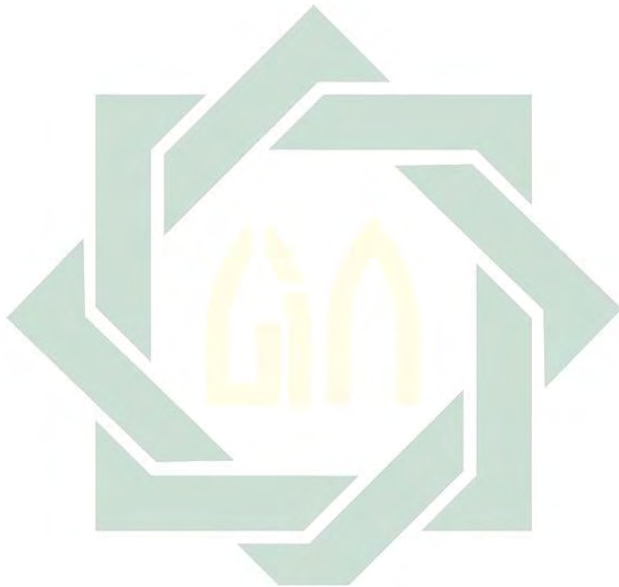
Dimensi pengalaman tak kalah pentingnya dalam keberagamaan. Pengalaman beragama melahirkan perasaan-perasaan dekat dengan Tuhan pencipta alam. Dalam Islam dimensi pengalaman merasakan khusuk dengan doa-doa yang mengirinya. Selalu bersyukur atas rahmat dan karunia nikmat yang diperolehnya serta serta senantiasa mendapat peringatan dan pertolongan Allah swt. Beberapa dimensi keberagamaan tersebut diperkuat dengan dimensi konsekuensi yakni, seberapa jauh seorang penganut agama berkomitmen terhadap ajaran agama dan segala pengetahuan dan pengalamannya dapat diimplementasikan dalam kehidupan sehari-hari.

Ritual beragama memiliki makna bagi penganutnya yang tersimpan dalam pengalamannya yang tentu saja tidak dapat diungkapkan dengan kata-kata tetapi, dapat dirasakan. Makna ritual agama sebagai sebuah keyakinan atau kepercayaan bahwa, tidak ada satupun yang memiliki kekuatan yang besar kecuali Tuhan pencipta alam semesta. Dalam ritual ibadah tentu sudah diatur sesuai dengan ajaran kepercayaan agama masing-masing. Namun, dalam ritual keagamaan yang melibatkan aktivitas tradisi masyarakat maka, ritual yang dimaksud terjadi proses akulturasi antara agama dan budaya lokal.

Memaknai tradisi ritual dalam perspektif tersebut terdapat kegiatan yang telah mengakar dari warisan nenek moyang sebagaimana kegiatan tradisi Jawa seperti; telon-telon, mitoni, nyadran, dan tradisi lainnya. Aktivitas tradisi masyarakat telah menjadi budaya dan melekat pada masyarakat Islam. Kegiatan tradisi lokal menjadi ritual dalam konsep masyarakat hanyalah untuk meramaikan dan dalam tradisi masyarakat

nahdliyin sebagai ungkapan rasa syukur. Kegiatan tradisi lokal Jawa sebagaimana ditulis Wiwik setiyani dalam bahan ajar studi ritual keagamaan merupakan bentuk keragaman tradisi sekaligus praktik ritual untuk memperkaya pengetahuan mahasiswa.

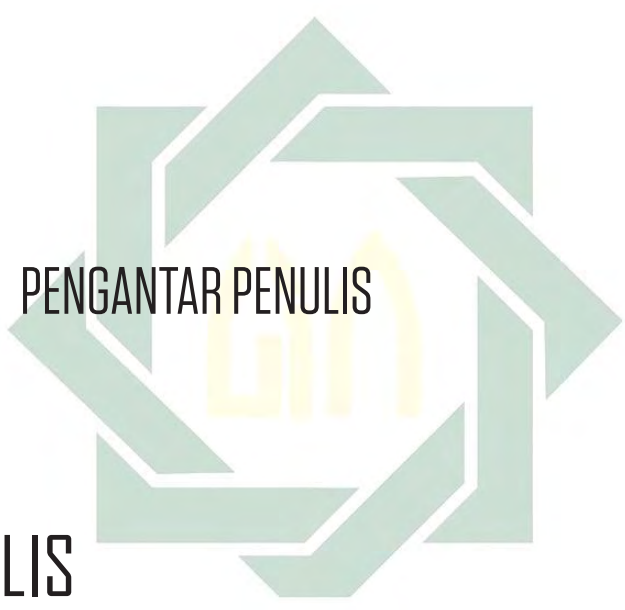
Memaknai ritual dalam agama maupun tradisi lokal yang telah terjadi akulturasi budaya, semakin memperluas khazanah pengetahuan. Namun, harus tetap menjaga rambu-rambu ajaran agama agar, tidak tersesat dalam tradisi yang kaku dan jauh dari nilai-nilai ajaran Islam. Hal terpenting untuk dikaji adalah beragama berarti berperilaku sebagaimana ajaran agamanya bukan, mengikuti ajaran agama lainnya.

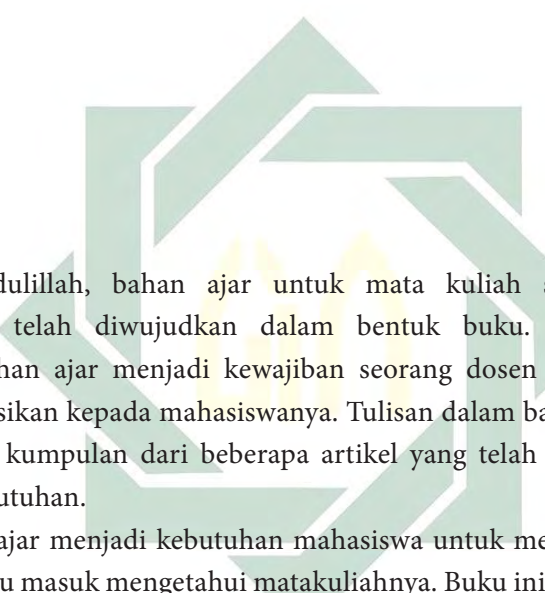




PENGANTAR PENULIS

PENULIS





Alhamdulillah, bahan ajar untuk mata kuliah studi ritual keagamaan telah diwujudkan dalam bentuk buku. Perjuangan menulis bahan ajar menjadi kewajiban seorang dosen yang harus dideseminasikan kepada mahasiswanya. Tulisan dalam bahan ajar ini merupakan kumpulan dari beberapa artikel yang telah disesuaikan dengan kebutuhan.

Bahan ajar menjadi kebutuhan mahasiswa untuk membekalinya sebagai pintu masuk mengetahui matakuliahnya. Buku ini merupakan penjelasan beberapa teori dasar serta konsep penting terkait ritual Jawa. Selain itu, beberapa hasil penelitian yang ditelaah dipublikasikan ke jurnal terakreditasi yang memiliki kesesuaian dengan materi kajian yang dimaksud.

Bahan ajar studi ritual keagamaan merupakan pengembangan dari hasil-hasil penelitian yang merujuk pada capaian pembelajaran lulusan (CPL). Kemudian, diterjemahkan dalam capaian pembelajaran mata kuliah dengan menyesuaikan materi kajian yang diberikan. Metode pembelajaran dan pengalaman belajar mahasiswa menjadi salah satu indikator ukur mengukur keberlangsungan pembelajaran tercapai memenuhi CPL yang telah ditetapkan.

Konsep agama dan tradisi di Indonesia menjadi bahan awal untuk mengenalkan dan menjelaskan agama sebagai keyakinan atau keimanan masyarakat. Ragam agama yang berkembang di Indonesia memiliki sejarah dan dinamika perkembangan yang menarik untuk dikaji. Aspek sejarah agama, tradisi dan perayaan agama serta praktik ritual agama merupakan rangkaian yang tidak dapat dipisahkan. Agama memuat ajaran, dan praktik ritual yang dapat meyakinkan penganutnya untuk mengikuti dan menjalankan secara rutin.

Pengetahuan tentang agama dapat ditinjau dalam berbagai pendekatan guna, mendapatkan informasi yang terbuka dan kaya dengan ragam paradigma. Perspektif tokoh menjadi cara yang tepat untuk menemukan kajian agama dideskripsikan dan dianalisis dari berbagai sudut pandang. Ibadah ritual yang melahirkan konsep-konsep unik untuk dapat berkomunikasi dengan Sang Maha pencipta. Keyakinan terhadap ajaran agama memberikan kekuatan hidup untuk berjuang menjadi orang-orang yang bermartabat dan selalu dekat dengan Tuhannya. Ibadah sosial memperkaya umat beragama untuk saling bertoleransi dan menghargai wilayah privat masing-masing. Diskursus agama perspektif teori dapat menjadi pijakan atau kerangka teori dalam melihat fenomena keagamaan di masyarakat.

Setiap penganut agama memiliki cara pandang dalam mengimplementasikan ajaran agamanya. Masing-masing memiliki *distingsi* dalam menemukan spiritualitas agamanya. Cara pandang kepeganutan agama memiliki beragam tipologi dengan keunikan atau kekhasannya. Tipologi kepeganutan agama merupakan varian yang dapat dijadikan sumber pengetahuan agar, setiap penganut agama tidak berfikir diskriminasi terhadap pandangan penganut agama lain. Ragam kepeganutan agama memperkuat pandangan bahwa, menganut agama tidak harus kaku terpaku pada satu sudut pandang tetapi, elastis dan mudah memahami agama lain dengan mengakui eksistensi agamanya.

Praktik ritual menjadi kebutuhan bagi penganut agama karena, esensi ritual adalah cara mendekatkan diri dengan Tuhannya. Pada sub bahasan ini mahasiswa akan belajar beragam tradisi lokal yang telah menjadi budaya bagi sebagian penganut agama. Kegiatan rutinitas

tradisi lokal senantiasa beradaptasi dengan ajaran agama seperti; sebagai ungkapan rasa syukur atas upaya atau tujuan yang diharapkan tercapai. Beberapa aktivitas budaya yang telah terjadi melalui proses adaptasi atau akulturasi Islam dan budaya lokal diantaranya; slametan, tingkeban biasanya untuk acara kehamilan memasukan tujuh bulan, suroan merupakan acara tahunan yang dilakukan dengan berbagai cara seperti nyadranan, tedak siten untuk anak-anak yang baru bisa berjalan atau kakinya mampu berdiri sendiri tanpa bantuan orang lain. Praktik ritual kematian yang dilakukan dengan ragam kegiatan dan mauludan merupakan peringatan kelahiran Nabi Muhammad. Aktivitas ritual keagamaan tersebut telah dirutinkan oleh beberapa penganut agama terutama umat Islam.

Keberagamaan atau kepeganutan agama merupakan bentuk kekhasan masing-masing agama dalam mengimplementasikan ajaran agamanya. Kepenganutan agama memiliki corak beragam dalam mengekspresikan agamanya. Kepenganutan agama yang benar akan melahirkan identitas yang kaya dengan kebijaksanaanya. Untuk meraihnya dibutuhkan sikap dan orientasi seseorang dalam beragama. Beragama berarti bagaimana bersikap kepada dirinya sendiri dan orang lain. Sikap beragama memiliki ragam tipologi yakni, inklusivisme, eksklusivisme, pluralisme, eklektisivisme dan universalisme. Ragam tipologi tersebut merupakan kecenderungan seseorang dalam menganut agama. Pilihan terhadap tipologi beragama tersebut dapat dipengaruhi oleh motivasi baik instrinsik maupun ekstrinsik yakni, orientasi keagamaan seseorang. Untuk memaknai keberagamaan seseorang maka, perlu memahami bagaimana sikap dan orientasi keagamaannya. Keberagamaan masyarakat Indonesia khususnya Jawa sangat dipengaruhi dengan budaya lokalitasnya. Sinkretis telah dijustifikasi oleh Geertz bahwa, kepeganutan agama pada masyarakat Jawa tidak dapat dilepaskan dari pengaruh budaya lokal. Untuk memaknai keberagamaan masyarakat Jawa harus merujuk pada sikap dan orientasi beragama yang merujuk pada lima tipologi sikap tersebut. Untuk itu, penelitian ini akan mengidentifikasi makna keberagamaan masyarakat sebagai kerangka berfikir untuk menemukan konsep-konsep kepeganutan agama yang dinamis dan berpotensi mewarnai perkembangan dunia keberagamaan.

Otoritas tradisional masih menjadi referensi utama sebagaimana diwakili oleh Kiai kampung (ulama muslim lokal). Komunikasi yang inten dengan masyarakat dan keunggulan moral serta keteladanan dalam menyelesaikan berbagai problem masyarakat. Artikel ini berusaha menjelaskan preskriptif otoritas Kiai kampung di Ngawi Jawa Timur dan peranannya dalam mengembangkan Islam lokal di Jawa. Metode yang digunakan studi history- sosiologis dengan pendekatan fenomenologi. Penelitian ini mengungkapkan bahwa, Kiai kampung mengkonstruksi Islam lokal berdasarkan hasil pemikiran dan kajiannya secara otoritatif. Islam lokal merupakan wujud dari model pengembangan Islam yang mengakomodasi kearifan lokal. Kiai kampung disebut sebagai pemimpin kharismatik yang memiliki kekuatan penuh untuk menentukan Islam lokal dalam perspektif Kiai. Peran Kiai kampung secara tidak langsung berpotensi mewarnai pertumbuhan dan perkembangan Islam global.

Kehidupan masyarakat desa identik dengan gotong royong dan kebersamaan sebagai cirikhas masyarakat Indonesia. Sikap kebersamaan telah mengakar pada masyarakat desa dalam setiap kegiatan. Kehidupan manusia akan berakhir pada kematian, kenyataan ini tidak dapat dihindari oleh siapapun. Karena itu, masyarakat desa yang beragam agama memiliki tradisi yang menggambarkan kebersamaan dalam menyikapi kematian. Tulisan ini akan menjelaskan tradisi kematian pada masyarakat Ngepeh sebagai wujud kebersamaan dengan menemukan aspek-aspek penting yang menjelaskan kebersamaan masyarakat. Metode yang digunakan wawancara mendalam dengan orang-orang yang terlibat secara langsung pada tradisi tersebut. Temuan penelitian; masyarakat pluralitas mampu melakukan berbagai kegiatan dalam membangun integrasi antar agama. Keberagaman masyarakat Ngepeh memiliki solidaritas mekanik yang tercermin pada simbol tradisi kematian sebagai akhir kehidupan manusia di dunia.

Setiap penganut agama atau kepercayaan memiliki cara tertentu untuk mendekati diri dengan Tuhannya. Keinginan yang kuat untuk dekat dengan Tuhan pencipta alam merupakan spiritualitas yang mampu mengubah perilaku manusia menjadi lebih baik.

Pertemuan antara Islam dan Sapta Darma menjadi jalan untuk menemukan ketenangan batin yang memiliki konsep kesadaran jasmani dan rohani. Tulisan ini ingin menjelaskan bentuk sinkretisme antara Islam dan Sapta Darma di Surabaya. Studi ini menggunakan metode in-depth interview guna menemukan tingkat kematangan dalam beragama dari aspek syariat dan implementasi ajaran agama. Temuan penelitian menunjukkan, kendati sinkretisme antara Islam dan Sapta Darma begitu terasa namun, kondisi ini mendorong mereka tetap mempertahankan keduanya karena, menemukan apa yang ingin dicapai yaitu, keseimbangan dan kesejahteraan spiritualitas. Agama Islam dan Sapta Darma bukan sebagai pelarian hidup semata tetapi, paradigma baru untuk memahami konsep keberagamaan dan nilai-nilai spiritualitas umat beragama melalui sinkretisme Islam dan Sapta Darma. Keberagamaan sinkretis telah melekat pada masyarakat dan menjadi identitas budaya lokalitasnya.

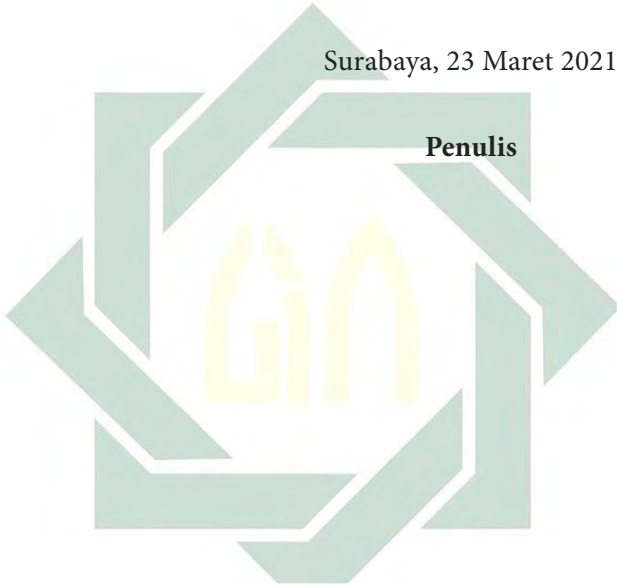
Keberagamaan merupakan sebuah keniscayaan yang harus dihadapi dengan semangat bertoleransi. Masing-masing umat beragama menyakini ajaran agamanya paling benar tetapi, harus mengakui ajaran agama lain memiliki aspek kebaikan. Dalam konsteks Islam mengedepankan sikap toleransi yang menjunjung azas kebersamaan untuk saling berbagi dalam mengelola keragaman dan kebebasan beragama. Pada materi ini mahasiswa mendapatkan pengembangan teori multikultural, Sikap Toleran Terhadap Kearifan Lokal Dalam Membaca budaya Nusantara, tawasut' ajaran Islam berkarakter moderat dan keterbukaan dalam menerjemahkan moderasi Islam.

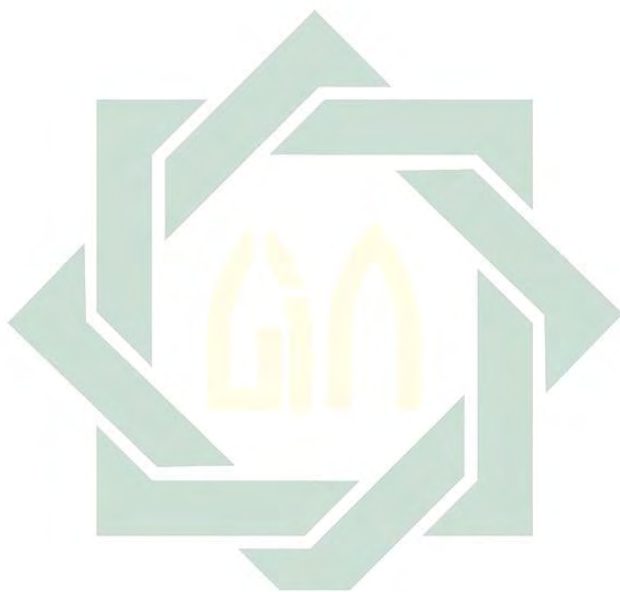
Pada akhir materi kajian merupakan hasil penelitian yang menjelaskan tentang pola pikir mualafpascakonversi dalam memahami Islam dan berharap menemukan Islam moderat pada pembinaan keislaman bagi mualaf di Masjid al-Akbar Surabaya. Para mualaf memperoleh berbagai pengetahuan Islam (aqidah, ahklak, fiqh, rukun Islam-iman dan tuntunan praktis ibadah) sebagai fondasi awal dalam mengenalkan Islam. Ketertarikan terhadap Islam setiap mualaf berbeda baik, faktor internal ataupun eskternal. Pembinaan dan pendampingan yang dilakukan Masjid al-Akbar sangat berdampak pada kehidupan para mualaf. Secara integral, para mualaf menemukan resilensi untuk

pengendalian emosi, rasa optimis serta meningkatkan aspek positif setelah memeluk Islam. Masjid al-Akbar dipilih sebagai tempat berikrar dan belajar agama karena, diyakini memberikan arahan dan petunjuk teknis menganut Islam yang baik dan benar. Islam moderat menjadi jargon Masjid al-Akbar yang mengajarkan sikap toleransi dengan menghargai setiap pandangan atau pemikiran tentang Islam. Pengetahuan tersebut memperkuat pertahanan diri dan meningkatkan keimanan para muallaf untuk tetap konsisten memahami Islam dengan *soft* sehingga, melahirkan generasi Islam yang kuat dan berkomitmen menjaga nilai-nilai spiritualitas Islam.

Surabaya, 23 Maret 2021

Penulis







ENGAN IPANWIS



DAFTAR ISI

Pengantar Prof. Achmad Jainuri, M.A. Ph.D	iv
Pengantar Penulis	viii
Daftar Isi	xvi
BAB I : PENDAHULUAN	2
A. Deskripsi Matakuliah Studi Ritual Keagamaan	3
B. Capaian Pembelajaran	4
C. Kemampuan Akhir Mata Kuliah	5
D. Bahan Kajian dan Sub Pembahasan	5
E. Metode Pembelajaran	10
F. Pengalaman Belajar Mahasiswa	10
BAB II : AGAMA DAN TRADISI	12
A. Sejarah Agama-Agama di Indonesia	13
B. Tradisi dan Perayaan Agama	18
C. Praktik Ritual Agama-Agama	23
D. Kesimpulan	29
E. Referensi	29

BAB III : AGAMA PERSPEKTIF TEORI	34
A. Fazlur Rahman	35
B. Joachim Wach	42
C. Rudolf Otto	48
D. Mercea Eliade	57
E. William James	63
F. Clifford Geertz	69
G. Kesimpulan	73
H. Referensi	73
BAB IV : TIPOLOGI KEPENGANUTAN AGAMA	82
A. Pluralis	83
B. Eklektisisme	87
C. Hybrid	90
D. Inklusif	95
E. Eksklusif	100
F. Referensi	104
BAB V : RAGAM PRAKTIK RITUAL KEAGAMAAN PADA AKULTURASI ISLAM DAN TRADISI LOKAL	112
A. Pendahuluan	113
B. Slametan	115
C. Tingkeban	117
D. Suroan	119
E. Tedak Siten	121
F. Kematian	125
G. Maulid Nabi	127
H. Isra' Mi'raj	129
I. Kesimpulan	132
J. Referensi	132

BAB VI : MEMAKNAI KEBERAGAMAAN MASYARAKAT MELALUI SIKAP DAN ORIENTASI MASYARAKAT JAWA	138
A. Pendahuluan	140
B. Gambaran Singkat: Moralitas, Etika dan Budaya Keberagamaan	144
C. Memahami Makna dan Tipologi Keberagamaan	149
D. Sikap dan Orientasi Keagamaan: Seni Beragama Orang Jawa	155
E. Sinkretisme Clifford Geertz dan Konsep Kepenganutan Agama Orang Jawa	160
F. Kesimpulan	167
G. Referensi	168
 BAB VII : OTORITAS KIAI DALAM MENINGKONSTRUKSI TRADISI ISLAM LOKAL	 174
A. Pendahuluan	175
B. Sosiologi- Religi Masyarakat Islam di Ngawi	179
C. Otoritas Kiai dan Konstruksi Tradisi Islam Lokal	184
D. Identitas 'Formal Marja' dari Otoritas Kiai: Sebuah Diskusi Teori	193
E. Kesimpulan	197
F. Referensi	198
 BAB VIII : MEMAKNAI SOLIDARITAS TRADISI KEMATIAN PADA MASYARAKAT PLURALITAS	 206
A. Pendahuluan	207
B. Kehidupan Keberagamaan Masyarakat Ngepeh	210
C. Implementasi Solidaritas dalam Tradisi Kematian ...	217
D. Pluralitas Dalam Tradisi Kematian Masyarakat Ngepeh	221
E. Kesimpulan	226
F. Referensi	227

BAB IX	: SINKRETISME ISLAM DALAM SAPTA DARMA	232
A.	Pendahuluan	234
B.	Sosio-Religi Umat Sapta Darma Di Surabaya	237
C.	Implementasi Ajaran Islam dan Sapta Darma	242
D.	Titik Temu Agama dan Budaya	248
E.	Kesimpulan	254
F.	Referensi	255
BAB X	: KEBERAGAMAAN MENUJU MODERASI	
	BERAGAMA	262
A.	Multikultural Perspektif Teori	263
B.	Sikap Toleran Terhadap Kearifan Lokal Dalam Membaca Budaya Nusantara	269
C.	'Tawasuth' Ajaran Islam Berkarakter Moderat	274
D.	Keterbukaan dalam Menerjemahkan Moderasi Islam	278
E.	Kesimpulan	283
F.	Referensi	284
BAB XI	: POLA PENDAMPINGAN PARA MUALAF	
	DALAM RITUAL AJARAN ISLAM	286
A.	Pendahuluan	288
B.	Pola Pikir Mualaf Pasca Konversi	291
C.	Model Pembinaan Mualaf di Masjid al-Akbar Surabaya	296
D.	Kemampuan Mualaf Terhadap Pemahaman Islam	302
E.	Kesimpulan	307
F.	Referensi	308
	LAMPIRAN RPS (Rencana Pembelajaran Satu Semester)....	314
	BIBLIOGRAFI PENULIS	317



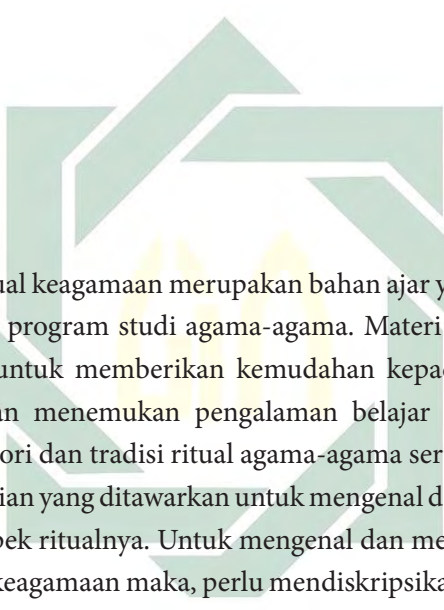
Praktik ritual menjadi kebutuhan bagi penganut agama sebab esensi ritual adalah cara mendekatkan diri dengan Tuhannya.



▶▶ BABI

PENDAHULUAN





Buku studi ritual keagamaan merupakan bahan ajar yang diberikan kepada mahasiswa program studi agama-agama. Materi pembelajaran ini dimaksudkan untuk memberikan kemudahan kepada mahasiswa dalam mencari dan menemukan pengalaman belajar tentang ritual agama. Beragam teori dan tradisi ritual agama-agama serta tradisi lokal menjadi bagian varian yang ditawarkan untuk mengenal dan memahami agama lain dari aspek ritualnya. Untuk mengenal dan memahami mata kuliah studi ritual keagamaan maka, perlu mendiskripsikan matakuliah, capaian pembelajaran, kemampuan akhir matakuliah, bahan kajian dan metode pembelajaran serta pengalaman belajar mengikuti ritual.

A. Deskripsi Matakuliah

Setiap penganut agama harus mampu menempatkan dirinya sebagai bagian dari keragaman umat yang tidak dapat disamakan maupun dibeda-bedakan. Manusia sebagai makhluk Tuhan pencipta alam memiliki hak yang sama dengan penganut agama lain dalam mensyukuri atau menikmati alam semesta. Ritual agama tidak akan mampu dihentikan oleh siapapun karena, ritual adalah bentuk ekspresi keagamaan seseorang.

Pelaksanaan ritual selalu diiringi dengan doa atau mantra yang diucapkan oleh penganut agama sebagai ungkapan permohonan, mengharap ampunan agar, kehidupannya selamat dunia dan akhirat. Ritual dan mantra¹ merupakan dua hal yang tidak dapat dipisahkan, keduanya saling melengkapi untuk mewujudkan impian dan cita-cita bahkan, sebagai rutinitas penolak balak.

Dinamika ritual keagamaan menjadi fenomena unik dan menarik perhatian masyarakat. Akulturasi budaya dan agama mewarnai keragaman dan kekhasan masing-masing. Tradisi lokal dan tradisi agama mampu bersentuhan dan beradaptasi agar, mampu menyentuh hati masyarakat. Dinamika ritual dapat dilakukan dengan praktik virtual² yang dapat diikuti oleh para penganut agama dalam menyikapi masa pandemi atau orang-orang yang rentan sakit atau kondisi jarak yang tidak mampu terjangkau.

B. Capaian Pembelajaran

Matakuliah studi ritual keagamaan diharapkan memenuhi standar nasional pendidikan tinggi (SN DIKTI) diantaranya harus memuat capaian pembelajaran (CPL). Capaian pembelajaran menjadi salah satu indikator penting agar, matakuliah yang diberikan dapat terukur dan memenuhi standar pendidikan nasional. Beberapa capaian pembelajaran yang ditetapkan pada matakuliah studi ritual keagamaan dapat diuraikan sebagai berikut:

- A-01 : Bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa dan mampu menunjukkan sikap religius;
- A-12 : Memiliki integritas keilmuan dalam bidang studi agama-agama serta berkomitmen mengembangkannya secara rendah hati, jujur, disiplin, peduli dan ber-etika;
- B-04 : Mampu menyusun deskripsi saintifik hasil kajian tersebut

1 Frits Staal, *Ritual and Mantras: Rules Without Meaning* (Motilal Banarsidass Publ., 1996).

2 Bruce Kapferer, "Ritual Dynamics and Virtual Practice: Beyond Representation and Meaning," *Social Analysis* 48, no. 2 (June 1, 2004): 33–54.

di atas dalam bentuk skripsi atau laporan tugas akhir dan mengunggahnya dalam laman perguruan tinggi;

B-11 : Mampu memanfaatkan ilmu pengetahuan, teknologi dan/ atau seni pada keahliannya secara khusus dalam penyelesaian masalah;

C-02 : Mampu menguasai konsep-konsep teori bagian khusus dalam bidang pengetahuan secara mendalam dan mampu mengimplementasikannya.

C. Kemampuan Akhir Mata Kuliah

Mata kuliah studi ritual keagamaan sebagai salah satu komponen kurikulum pada program studi agama-agama menjadi indikator penting untuk merealisasikan visi misi program studi. Kemampuan akhir matakuliah yang akan dicapai adalah mahasiswa memiliki pengetahuan, pemahaman tentang konsep-konsep dan praktik ritual agama-agama agar, memiliki kepekaan dan sikap humanis terhadap agama lain.

Pluralis menjadi salah satu sikap yang harus dikedepankan karena, keragaman agama di Indonesia maupun di dunia merupakan keniscayaan yang tidak dapat dihindari. Varian beragama masyarakat menjadi fenomena keberagaman yang harus disikapi dengan bijak dan mengedepankan dialog.

Sikap pluralis, humanis dan toleran akan tertanam pada mahasiswa program studi agama-agama yang senantiasa menebarkan perdamaian dan kerukunan antar umat beragama. Mayoritas dan minoritas dalam menganut agama merupakan persepsi masyarakat yang harus dihindari agar, tidak menimbulkan diskriminasi umat beragama.

Praktik akulturasi budaya dan agama merupakan cara cerdas yang dilakukan para walisongo dan dilanjutkan oleh para pemuka agama agar, tidak terjadi gesekan diantara umat beragama. Keunggulan akhlak dan intensitas para Kiai menjadi inspirasi masyarakat karena, cara-cara yang dilakukan sangat inklusif dalam mensyiarkan Islam.

D. Bahan Kajian dan Sub Pembahasan

Untuk mencapai tujuan akhir matakuliah studi ritual keagamaan maka, harus ditentukan bahan kajian yang memiliki relevansi dengan

capaian akhir matakuliah. Beberapa materi yang diajarkan tidak hanya konsep-konsep atau teori tetapi, juga pada implementasinya, diantaranya sebagai berikut:

Orientasi matakuliah studi ritual keagamaan menjelaskan beberapa aspek yakni; *pertama*, deskripsi matakuliah; gambaran singkat tentang matakuliah sebagai wawasan awal untuk mahasiswa program studi agama-agama. *Kedua*, capaian pembelajaran menjelaskan beberapa indicator yang harus dipenuhi. *Ketiga*, kemampuan akhir matakuliah yakni, menjelaskan capaian mahasiswa dalam memahami dan menganalisis konsep-konsep dan implementasi ritual agama. *Keempat*, bahan kajian dan sub bahasan, menguraikan bahan materi yang akan dikaji selama pembelajaran satu semester. *Kelima*, metode pembelajaran, menjelaskan strategi apa saja yang digunakan dalam pembelajaran. *Keenam*, pengalaman belajar, menjadi bagian penting untuk merasakan secara langsung pelaksanaan ritual agama tidak hanya pada imajinasi dan konsep tetapi, dapat melihat atau obesarvasi secara langsung.

Materi pertemuan kedua menjelaskan, agama dan tradisi. Sub-bahasan yang akan dibahas adalah sejarah agama-agama di Indonesia menjelaskan beragam agama resmi diantaranya; Hindu, Budha, Kristen, Islam dan khonghucu serta penghayat kepercayaan. Pada sub bahasan ini mahasiswa mendapatkan penjelasan singkat tentang sejarah agama-agama yang berkembang di Indonesia. *Kedua*, tradisi dan perayaan agama yakni, menjelaskan ragam tradisi lokal dan perayaan agama yang mewarnai keberagaman masyarakat. *Ketiga*, praktik ritual agama-agama menjelaskan ragam praktik ritual yang dilengkapi dengan instrumen alat-alat yang digunakan pada pelaksanaan ritual.

Materi pertemuan ketiga dan keempat, menjelaskan agama perspektif teori yakni, ragam teori yang akan diuraikan oleh para tokoh yang memiliki kompetensi atau keahlian pada bidang yang ditekuni. Beberapa tokoh yang menjelaskan agama dalam perspektif teori diantaranya; Fazlur Rahman, Joachim Wach, Rudolf Otto, Mercia Eliade, William James, dan Clifford Geetz. Tokoh-tokoh tersebut mengupas secara tuntas. Perspektif tokoh menjadi cara yang tepat untuk

menemukan kajian agama dideskripsikan dan dianalisis dari berbagai sudut pandang. Ibadah ritual dapat melahirkan konsep-konsep unik untuk dapat berkomunikasi dengan Tuhan Sang Maha pencipta.

Materi pertemuan kelima, tipologi kepegangan agama. sub bahasan yang akan dibahas meliputi; pluralis, eklektisisme, hybrid, inklusif dan eksklusif. Setiap penganut agama memiliki cara pandang dalam mengimplementasikan ajaran agamanya. Masing-masing memiliki *distingsi* dalam menemukan spiritualitas agamanya. Cara pandang kepegangan agama memiliki beragam tipologi dengan keunikan atau kekhasannya. Tipologi kepegangan agama merupakan varian yang dapat dijadikan sumber pengetahuan agar, setiap penganut agama tidak berfikir diskriminasi terhadap pandangan penganut agama lain. Ragam tipologi kepegangan agama menjelaskan adanya cara-cara mengekspresikan agamanya.

Materi pertemuan keenam dan ketujuh, ragam praktik ritual keagamaan pada akulturasi islam dan tradisi lokal. Praktik ritual menjadi kebutuhan bagi penganut agama karena, esensi ritual adalah cara mendekatkan diri dengan Tuhannya. Pada sub bahasan ini mahasiswa akan belajar beragam tradisi lokal yang telah menjadi budaya bagi sebagian penganut agama. Kegiatan rutinitas tradisi lokal senantiasa beradaptasi dengan ajaran agama seperti; sebagai ungkapan rasa syukur atas upaya atau tujuan yang diharapkan tercapai. Beberapa aktivitas budaya yang telah terjadi melalui proses adaptasi atau akulturasi Islam dan budaya lokal diantaranya; slametan, tingkeban biasanya untuk acara kehamilan memasuki tujuh bulan, suroan merupakan acara tahunan yang dilakukan dengan berbagai cara seperti nyadranan, tedak siten untuk anak-anak yang baru bisa berjalan atau kakinya mampu berdiri sendiri tanpa bantuan orang lain. Praktik ritual kematian yang dilakukan dengan ragam kegiatan dan mauludan merupakan peringatan kelahiran Nabi Muhammad. Aktivitas ritual keagamaan tersebut telah dirutinkan oleh beberapa penganut agama terutama umat Islam.

Materi pertemuan kedelapan, memaknai keberagaman masyarakat melalui sikap dan orientasi masyarakat Jawa. Bentuk keberagaman masyarakat menjadi salah satu kajian menarik yang menjelaskan pada aspek implementasi. Keberagaman atau kepegangan agama merupakan

bentuk kekhasan masing-masing agama dalam mengimplementasikan ajaran agamanya. Kepenganutan agama memiliki corak beragam dalam mengekspresikan agamanya. Kepenganutan agama yang benar akan melahirkan identitas yang kaya dengan kebijaksanaannya. Untuk meraihnya dibutuhkan sikap dan orientasi seseorang dalam beragama yang dijelaskan pada masyarakat Jawa.

Materi pertemuan kesembilan dan kesepuluh, otoritas kiai kampung dalam mengkonstruksi tradisi lokal. Materi ini merupakan implementasi teori pada tradisi Islam lokal dengan lokasi yang di pilih di kabupaten Ngawi. Otoritas tradisional masih menjadi referensi utama sebagaimana diwakili oleh Kiai kampung (ulama muslim lokal). Komunikasi yang inten dengan masyarakat dan keunggulan moral serta keteladanan dalam menyelesaikan berbagai problem masyarakat. Artikel ini berusaha menjelaskan preskriptif otoritas Kiai kampung di Ngawi Jawa Timur dan peranannya dalam mengembangkan Islam lokal di Jawa. Metode yang digunakan studi history-sosiologis dengan pendekatan fenomenologi. Islam lokal merupakan wujud dari model pengembangan Islam yang mengakomodasi kearifan lokal. Kiai kampung disebut sebagai pemimpin kharismatik yang memiliki kekuatan penuh untuk menentukan Islam lokal dalam perspektif Kiai. Peran Kiai kampung secara tidak langsung berpotensi mewarnai pertumbuhan dan perkembangan Islam global. Mahasiswa akan dapat belajar banyak tentang otoritas kiai kampung dalam mengkonstruksi Islam lokal dengan cara-cara bijak yang mengadopsi tradisi lokal masing-masing daerah.

Materi kesebelas, memaknai solidaritas tradisi kematian pada masyarakat pluralitas. Materi ini merupakan implementasi teori pada tradisi lokal yang mengambil lokasi di desa Ngepeh. Kehidupan masyarakat desa identik dengan gotong royong dan kebersamaan sebagai cirikhas masyarakat Indonesia. Sikap kebersamaan telah mengakar pada masyarakat desa dalam setiap kegiatan. Kehidupan manusia akan berakhir pada kematian, kenyataan ini tidak dapat dihindari oleh siapapun.

Karena itu, masyarakat desa yang beragam agama memiliki tradisi yang menggambarkan kebersamaan dalam menyikapi kematian. Tulisan ini akan menjelaskan tradisi kematian pada masyarakat Ngepeh sebagai wujud kebersamaan dengan menemukan aspek-aspek penting

yang menjelaskan kebersamaan masyarakat. Metode yang digunakan wawancara mendalam dengan orang-orang yang terlibat secara langsung pada tradisi tersebut. Temuan penelitian; masyarakat pluralitas mampu melakukan berbagai kegiatan dalam membangun integrasi antar agama. Keberagaman masyarakat Ngepeh memiliki solidaritas mekanik yang tercermin pada simbol tradisi kematian sebagai akhir kehidupan manusia di dunia. Mahasiswa dapat belajar dari pengalaman praktik ritual di desa Ngepeh yang unik dan menarik perhatian masyarakat dalam merasakan kepedihan ketika kematian menjemput.

Sementara itu, materi keduabelas, sinkritisme Islam dalam sapta darma. Tulisan ini merupakan artikel yang telah dipublikasikan tetapi, telah dilakukan perubahan pada bahasan tertentu yang disesuaikan dengan kebutuhan. Mahasiswa akan mendapatkan materi tersebut dari hasil penelitian di Surabaya dengan sub-pembahasan diantaranya sebagai berikut; kondisi sosio-religi umat sapta darma di Surabaya. Kedua, implementasi ajaran Islam dan sapta darma dan ketiga, titik temu agama dan budaya serta diakhiri dengan kesimpulan. Bahasan materi ini sangat memudahkan mahasiswa dalam memahami proses akulturasi agama dan tradisi lokal yang dianut oleh penghayat kepercayaan sapta darma.

Materi ketigabelas, keberagaman menuju moderasi beragama. Bahasan materi ini mahasiswa melakukan pengembangan teori yang dapat dijadikan sebagai pijakan dalam mengusung moderasi beragama. Keberagaman merupakan sebuah keniscayaan yang harus dihadapi dengan semangat bertoleransi. Masing-masing umat beragama menyakini ajaran agamanya paling benar tetapi, harus mengakui ajaran agama lain memiliki aspek kebaikan. Dalam konsteks Islam mengedepankan sikap toleransi yang menjunjung azas kebersamaan untuk saling berbagi dalam mengelola keragaman dan kebebasan beragama. Pada materi ini mahasiswa mendapatkan pengembangan teori multikultural, Sikap Toleran Terhadap Kearifan Lokal Dalam Membaca budaya Nusantara, tawasut' ajaran Islam berkarakter moderat dan keterbukaan dalam menerjemahkan moderasi Islam.

Materi keempatbelas, pola pendampingan para muallaf dalam ajaran Islam. Pembahasan pendampingan yang dimaksud adalah mahasiswa akan memahami bagaimana kemampuan para muallaf melaksanakan

ajaran Islam atas bimbingan para ustaz dari masjid al akbar Surabaya. Tulisan ini merupakan sebuah artikel yang diangkat hasil penelitian penulis dan telah dimuat di jurnal terakreditasi. Beberapa kajian penting yang akan dibahas adalah; pola pikir para muallaf pasca konversi. Kedua, model pembinaan muallaf di masjid al-akbar Surabaya sebagai role model pembelajaran pada muallaf. Sub-bahasan terakhir yakni kemampuan para muallaf terhadap pemahaman Islam.

E. Metode dan Teknik Pembelajaran

Dalam pembelajaran studi ritual keagamaan metode yang digunakan sangat variatif. Beberapa metode pembelajaran yang digunakan diantaranya; *pertama*, metode ceramah dengan menyampaikan rencana pembelajaran dan orientasi matakuliah selama satu semester yang tertuang dalam RPS (rencana pembelajaran satu semester). *Kedua*, metode FGD (focus group discussion) mahasiswa dibuatkan kelompok antara 1-5 orang berdiskusi dengan tema dari sub bahasan yang dipilih atau ditentukan. *Ketiga*, Braistorming yakni, memberikan pertanyaan secara acak kepada mahasiswa setelah penjelasan materi selesai. *Keempat*, presentasi yakni, mahasiswa melakukan presentasi tugas yang telah diberikan dosen. *Kelima*, service learning yakni, belajar bersama masyarakat menjadi pilihan untuk merekatkan antara mahasiswa dan masyarakat.

Teknik pembelajaran yang dimaksud adalah, pembelajaran yang disampaikan kepada mahasiswa dalam bentuk, PPT, paper, video dan quiz. Masing-masing teknik pembelajaran tersebut digunakan sesuai dengan kebutuhan. Sebelum pelaksanaan pembelajaran dilakukan evaluasi dengan ragam metode tersebut. Secara detail dituangkan dalam RPS (rencana pembelajaran).

F. Pengalaman Belajar

Mahasiswa memiliki pengalaman belajar dari setiap materi yang telah disampaikan. Pengalaman belajar akan membentuk pola pikir mahasiswa terhadap bahan-bahan kajian yang sudah ditentukan. Beberapa pengalaman belajar yang akan dapat diperoleh mahasiswa diantaranya; menemukan komunitas baru dengan berbagai aktivitas ritual di masyarakat. Ritual keagamaan ini masih sangat dominan

dengan ritual tradisi lokal yang telah terjadi proses akulturasi budaya. Mahasiswa memiliki pengalaman pada aspek mana saja proses akulturasi dan pengalaman mengidentifikasinya.

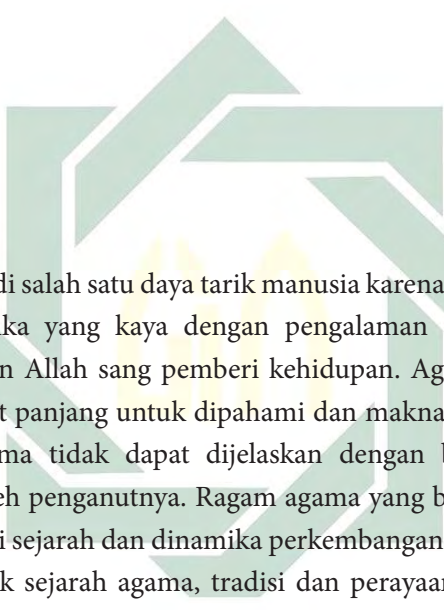




BAB II

AGAMA DAN TRADISI





Agama menjadi salah satu daya tarik manusia karena, mengajarkan tentang moral, etika yang kaya dengan pengalaman spiritual agar, selalu dekat dengan Allah sang pemberi kehidupan. Agama memiliki sejarah yang sangat panjang untuk dipahami dan makna dalam setiap peristiwanya. Agama tidak dapat dijelaskan dengan bahasa tetapi, dapat dimaknai oleh penganutnya. Ragam agama yang berkembang di Indonesia memiliki sejarah dan dinamika perkembangan yang menarik untuk dikaji. Aspek sejarah agama, tradisi dan perayaan agama serta praktik ritual agama merupakan rangkaian yang tidak dapat dipisahkan. Agama memuat ajaran, dan praktik ritual yang dapat meyakinkan penganutnya untuk mengikuti dan menjalankan secara rutin.

A. Sejarah Agama-Agama di Indonesia

Sejarah kelahiran agama-agama di Indonesia tidak terlepas dari sejarah kemunculan dari mana agama tersebut berasal. Hari ini, kita melihat dan menemukan banyak keyakinan atau kepercayaan yang kemudian membesar dan menikmati puncak kejayaannya. Penyebaran agama-agama dunia pada abad ke-19 mengakibatkan formalisasi ritus dan prinsip tradisi di wilayah Asia menjadi sesuatu yang menyerupai

sistem kepercayaan¹ dan struktur kelembagaan agama abrahamik, melahirkan entitas seperti Hinduisme, Buddhisme, Jainisme, Sikhisme, Konfusianisme, Taonisme, shinto, dan sebagainya.²

Keragaman dan keberadaan agama-agama di Indonesia erat kaitannya dengan isu pluralisme dan Pancasila sebagai dasar Negara Kesatuan Republik Indonesia. Sejarah kelahiran agama-agama di Indonesia ditandai oleh banyak hal yang kemudian meniggalkan jejak penting dan menjadi alasan dari eksistensi agama-agama tersebut di antaranya; Hindu, Buddha, Islam, Protestan, Katolik, dan Konghuchu.³ Keberadaan agama-agama ini melalui proses dan pendekatan yang berbeda seperti proses “Indianisasi”, “Islamisasi”, “Kolonisasi” hingga pra-reformasi. Penerimaan dan keterbukaan masyarakat Indonesia terhadap agama dan budaya asing, mendorong perkembangbiakan agama-agama di Indonesia dan, seluruhnya masih berdiri kokoh selama puluhan dasawarsa hingga hari ini.⁴

Sejak abad pertama SM, agama Hindui dan Buddha tercatat muncul setelah perdagangan jarak jauh yang menghubungkan Indonesia, India dan Cina dalam berbagai aspek. Salah satu teori yang lazim disebut “Indianisasi” di Asia Tenggara melalui kolonialisasi, perdagangan hingga proses mediator yang dianggap memainkan peran penting akan penerimaan Hindu-Buddha di Nusantara.⁵ Sebelum Hindu-Buddha,

-
- 1 Karen Armstrong, *Sejarah Tuhan: Kisah 4.000 Pencarian Tuhan dalam Agama-Agama Manusia*, diterjemahkan dari “A History of God: the 4.000-Year Question Judaism, Christianity and Islam”. (Bandung: Mizan, 2011): 2-10. Lihat juga, Abdul Hakim, “Al-Qur’an Cetak di Indonesia Tinjauan Kronologis Pertengahan Abad ke-19 hingga Awal Abad ke-20,” *SUHUF* 5, No. 2 (2012): 231 – 254.
 - 2 M. Crouch, “Law and Religion in Indonesia: The Constitutional Court and the Blasphemy Law,” *Asian Journal of Comparative Law*, volume 7 (2011): 1-46. Doi: <https://doi.org/10.1017/S2194607800000582>
 - 3 Joas Arisprasetya, *Mencari Dasar Bersama: Etik Global Dalam Postmodernisme dan Pluralisme Agama*, (Jakarta: Gunung Mulia, 2012): 1-3.
 - 4 Moeflich Abdullah, *Islam & Transformasi Masyarakat Nusantara: Kajian Sosiologis Sejarah Indonesia*, (Depok: Kencana, 2017): 141/ 175/ 246.
 - 5 Kian, K. *The Expansion of Chinese Inter-Insular and Hinterland Trade in Southeast Asia, c. 1400--1850*. In Henley D. & Nordholt H. (Eds.), *Environment, Trade, and Society in Southeast Asia: A Longue Dure Perspective*. Leiden: Brill, 2015: 149-165.

masyarakat masih menjadi penganut sejati animisme dan dinamisme. J.C. Van Leur dan C.C. Berg mengemukakan bahwa Hindu-Buddha masuk ke Nusantara sekitar abad ke-3 hingga abad ke-6 oleh para brahmana hingga para pedagang. Keberadaan huruf Sansekerta hingga pallawa, prasasti dan candi-candi yang menyebar khususnya di pulau Jawa dan Bali menandai masa lampau Hindu-Buddha di Indonesia begitu dominan.⁶

Sementara di belahan wilayah lain, Sumatera utara. Menjadi pijakan awal agama Islam menginjak tanah Nusantara. Proses ini diperkirakan terjadi pada abad ke-16. Kedatangan Islam dijadikan kisah rakyat dalam sastra Melayu. Sebagian berasumsi bahwa Islam telah ada sejak abad ke-13 yang ditandai dengan keberadaan orang-orang Arab di pulau Jawa. J.C. Van Leur dalam analisisnya mengatakan bahwa kaum Persia memperkenalkan Islam ke Nusantara.⁷ Muslim Indonesia yang menganut mazhab syafi'i menguatkan teori ini. Sementara Marco Polo dan Ibnu Battuta, juga dinilai ikut bagian dalam misi ini. Menurut keduanya dalam perjalanannya mengelilingi hampir separuh belahan dunia, Islam sudah menetap di Nusantara pada abad ke-14 (1325-1353).⁸

Penyebaran agama Islam di Nusantara mengalami kemandekan dalam beberapa abad. Sekitar abad ke-17 dan ke-18 kemudian mengalami perubahan drastis. Kendati bersifat spekulatif namun, penyebaran Islam utamanya di daerah pesisir pulau Jawa misalnya, jumlah mualaf mengalami peningkatan pesat yang ditandai oleh

6 Nicholas Tarling (ed), *The Cambridge History of Southeast Asia: Volume one, From Early Times to c. 1800*, (UK: Cambridge University Press, 1992): 3-4.

7 Kedatangan Islam di Nusantara terjadi pada tahun 1500-1800 yang ditandai oleh terbentuknya kerajaan Islam pertama yaitu, Kerajaan Demak. Penyebarannya meluas hingga Aceh, Sumatera hingga kepulauan selat Malaka. Lihat, Barbara Watson Andaya, *Religious Development in Southeast Asia, c. 1500-1800*, dalam *The Cambridge History of Southeast Asia: Volume one, From Early Times to c. 1800*, Nicholas Tarling (ed), (UK: Cambridge University Press): 518-519.

8 Menurut J.C. Van Leur, masuknya Islam di Nusantara dianggap melalui beberapa cara di antaranya analisis beberapa teori seperti; teori Gujarat, teori Persia, teori Mekkah, teori China, dan teori Banglades. Metode yang digunakan melalui jalur perdagangan, pernikahan, kesenian, pendidikan, politik dan tasawuf. Syafrri Gunawan, "Perkembangan Islam Di Indonesia (Suatu Diskursus Tentang Awal Mula Islam Ke Nusantara)".

kemunculan ragam komunitas Islam dan melakukan pertukaran dan interaksi antar komunitas. Proses ini kemudian dikenal dengan ‘munculnya arus agama baru’.⁹ Pada pertengahan abad ke-19 seluruh pulau Jawa dan masyarakatnya mengidentifikasi diri sebagai Muslim. Sebagai agama baru, Islam menyesuaikan diri dengan tradisi dan budaya Jawa dan Hindu-Buddha yang tiba lebih awal. Bagaimanapun, pada saat yang sama, masyarakat belum sepenuhnya mampu menyadari batasan antara agama dan budaya.

Agama Kristen adalah bukti cipta-karya *colonialism* yang dilakukan secara masif dan agresif selama puluhan dekade di Indonesia. Kolonialisme (Belanda, Portugis, dan Jepang) sekaligus menjadi ajang proses dialog (*localized*) antara agama dunia dan agama lokal. Kondisi ini juga menggambarkan bentuk “*politic of religion*” yang menjadi kunci penting dalam menyebarkan agama. Pada abad ke-16, misionaris Katolik pertama yang tiba dalam ekspansi kolonial Portugis, oleh Indonesia diberi dukungan dan Izin dalam menyebarkan Islam di Nusantara. Hal ini diakui oleh misionaris pertama dari NZG (*Nederlandsche Zendelinggenootschap*) yang pada tahun 1848 telah ada komunitas Kristen lokal yang melakukan penginjilan di pulau Jawa.

Kehadiran Belanda di bawah bendera *Verenigde Oostindische Compagnie* (VOC) kemunduran besar bagi usaha Katolik karena semua imam dilarang di daerah-daerah yang berada di bawah kendali Belanda. Pada pertengahan abad ke-19 pemerintah kolonial Belanda menghapus larangan umum tentang pekerjaan misionaris katolik di Jawa. Kemudian sepanjang dekade kedua abad ke-19, misionaris lokal dan Indo-Eropa menjadi tombak perluasan agama Kristen. Kendati terlibat konflik namun, misionaris Protestan dan Katolik mampu menjalani misi menyebarkan agama Kristen hingga memiliki penganut hampir di setiap wilayah di seluruh Indonesia.¹⁰ Selain itu di bawah bendera VOC, Belanda mengklasifikasikan masyarakat ke dalam beberapa aliran

9 M. Ricklefs, *Islamization and Its Opponents in Java: A Political, Sosial, Cultural and Religious History, c. 1930 to the Present*, (HAWAII: University of Hawaii Press, 2012): 210.

10 Lorraine V. Aragon. *Fields of the Lord: Animism, Christian Minorities, and State Development in Indonesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press, (2000): 18.

agama. Artinya penduduk lokal diharuskan memilih agama-agama besar dan meninggalkan tradisi lama mereka, padahal dalam struktur kehidupan masyarakat kala itu tidak ada batasan yang jelas baik antara budaya dengan agama maupun antara agama yang satu dengan yang lain. Sebagian besar masyarakat menghiasi ritual dan tradisi asli mereka dengan doktrin agama yang dianut.¹¹

Pada pertengahan abad ke-19 paham konfusianisme mulai tak asing di telinga masyarakat awam. Sebagai filsafat hidup, etika, budaya, tradisi, dan kepercayaan warisan leluhur yang diadopsi menjadi agama oleh orang Tionghoa, mengalami proses panjang agar diakui sebagai agama. Konghucu diketahui telah ada di Nusantara sejak abad ke-17 yang ditandai oleh rumah ibadahnya di Pontianak. Namun baru dibentuk pada akhir abad ke-19 sekaligus dibentuknya MATAKIN (Majelis Tinggi Agama Konghucu Indonesia). Sebagaimana tertuang dalam Kepres no.1 tahun 1965 dan konstitusi no.5 tahun 1965 yang menetapkan konghucu dan lima agama lainnya sebagai agama resmi di Indonesia.¹² Kendati mendapat perlakuan dan perlawanan sengit pada zaman orde baru namun, perjuangan masyarakat Tionghoa kemudian berbuah manis. Dalam perjalanannya agama Konghucu mengalami pasang surut dan cobaan agar diakui dan sejajar dengan agama-agama lain.

Dinamika budaya-keberagamaan di Indonesia adalah gambaran sejati *Religious pluralis*. Sementara pluralisme agama memiliki prinsip hidup bersama antar agama dalam satu komunitas tanpa merubah ajaran, tampilan, dan karakter masing-masing agama. Secara teologis agama adalah proses untuk mengenal esensi Tuhan sebagai realitas moral dalam seni beragama.¹³ Pertemuan (*encounter*) antar agama-agama baik secara fisik maupun konsep yang melibatkan pertemuan secara langsung antara penganut, wacana, gagasan, pemahaman dan pemikiran.

11 Niels Murder. *Mysticism in Java; Ideology in Indonesia*. (Yogyakarta: Kanisius, 2015): 72.

12 Eriyanti, F., "Dinamika Posisi Identitas Etnis Tionghoa Dalam Tinjauan Teori Identitas Sosial". *Jurnal Demokrasi*, 5 (2006): 23-34.

13 Jan S. Aritonang, *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia*, (Jakarta, BPK gunung Mulia, 2004): 1-2.

B. Tradisi dan Perayaan Agama

Agama adalah apa yang dimaksud dengan tradisi, seperangkat praktik para leluhur yang dikembangkan, dilestarikan kemudian diteruskan dari generasi ke generasi. Melawan perubahan zaman dan bertahan di tengah ketidakpastian hidup yang diwarnai oleh berbagai fenomena-fenomena yang silih berganti, hilang dan tenggelam. Tradisi adalah kombinasi budaya, agama, struktur, etika dan moralitas sosial yang mengalami akulturasi dan asimilasi di masa lampau.¹⁴ Kehidupan masyarakat yang beragam juga menjadi rahim bagi tradisi yang juga sama berbeda dan beragamnya. Sebagai seperangkat praktik, keberadaannya adalah bentuk ortodoksi (penghormatan terhadap ritus leluhur) sehingga, esensinya sangat bernilai dan sakral. Secara fundamental kepercayaan, ritus, dan simbol agama penting untuk pahami secara utuh guna memahami orang lain dengan cara yang benar yaitu, sebagaimana mereka adanya tanpa bayang-bayang ilusi dan dogma agama.¹⁵

Tradisi dan perayaan agama adalah rutinitas kompleks. rang-orang mengadopsi elemen dari setiap sistem kepercayaan ke dalam kehidupan religius pribadi mereka. Islam misalnya, membutuhkan waktu yang lama untuk menyebar ke berbagai pelosok daerah di seluruh Nusantara. Ada ragam budaya, tradisi, tatanan sosial, lingkungan hingga norma dan etika yang beragam pada setiap masyarakat.¹⁶ Agama-agama yang masuk kemudian membutuhkan proses penyesuaian diri, mengenal karakter dan masyarakat dan lingkungan sekitar dan seterusnya. Akulturasi budaya dan agama adalah proses yang tidak dapat dihindari oleh setiap agama yang hadir. Banyak yang menjalankan ritual Muslim, atau kekristenan, namun tetap berpegang teguh pada keyakinan dan

14 Ricklefs, *Islamization and Its Opponents in Java: A Political, Sosial, Cultural and Religious History, c. 1930 to the Present*.

15 Umi Hanik, "Pluralisme Agama di Indonesia," *Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman* 25, no. 21 (2014): 44-63. Doi: <https://doi.org/10.33367/tribakti.v25i1.154> Melissa. Crouch, *Law and Religion in Indonesia: Conflict and the Course in West Java*, 5-6.

16 Barbara Watson Andaya, "Religious Development in Southeast Asia, c. 1500-1800, dalam *The Cambridge History of Southeast Asia: Volume one, From Early Times to c. 1800*, Nicholas Tarling".

kepercayaan yang diwariskan leluhurnya.¹⁷ Konversi agama; Indianisasi, Islamisasi, dan kolonisasi menjadi bukti bahwa tidak mudah untuk memisahkan antara keyakinan lama dan keyakinan baru.

Agama-agama di Indonesia memiliki ciri khas dalam budaya-keberagamaannya, ada kecenderungan untuk bersentuhan dan berpadu dengan budaya lokal (asimiasi) atau oleh Geertz, dan Woodward, menyebutnya dengan istilah *sincretism*. Hal tersebut dapat dilihat dari dialektika antara agama dan budaya. Joel C. Koepers dalam observasi terhadap masyarakat lokal penganut Kristen di Sumba Nusa Tenggara Timur pada tahun 1998, mengemukakan, sinkretisme tidak hanya terbentuk secara alamiah tetapi juga oleh ulah manusia seperti sistem regulasi, kebijakan, tekanan dan pemaksaan dari Negara¹⁸ yang mengharuskan untuk memeluk agama-agama besar.

Kendati demikian tidak sedikit masyarakat yang menunjukkan sikap resisten dengan tetap teguh mempertahankan tradisi lama meski ditengah hiruk-pikuk dan dominasi agama-agama besar. Perubahan pada aspek sosio-cultural menjadi sesuatu yang hampir mustahil terhindarkan. Dalam narasi modernisasi, detribalisasi, dan perkembangan standar semacam ini tradisi tidak hanya bertahan tetapi juga berkembang namun tidak sedikit yang hilang dan tergerus oleh tantangan zaman dan perubahan '*modern world*'¹⁹ yang begitu cepat.

Masyarakat Indonesia dikenal sebagai masyarakat tradisional maka bukan sesuatu yang mengejutkan apabila kemudian masih banyak ditemukan masyarakat yang tetap konsisten dan tegar mempertahankan identitasnya melalui tradisi, ritual, kepercayaan dan keyakinan warisan para leluhur, mengenal asal-usul (nenek moyang), budaya dan sukunya.²⁰ Dan, dalam waktu yang sama juga tetap menjalankan kewajiban sebagai Muslim,

17 Ricklefs, *Islamization and Its Opponents in Java: A Political, Sosial, Cultural and Religious History, c. 1930 to the Present*.

18 Daniel Pals, *Seven Theories of Religion; Tujuh Teori Agama Paling Komprehensif*. Edisi Baru. (Yogyakarta: IRCiSoD, 2011): 34.

19 Samsul Maaruf, *Pasang Surut Rekognisi Agama Leluhur Dalam Politik Agama di Indonesia*, (Yogyakarta: Center For Religious and Cross-Cultural Studies, 2017): 15.

20 Ibid, 37-38.

Kristiani, atau penganut Hindu, Buddha dan Konghucu sebagai gambaran dari umat sejati seperti dalam pelaksanaan ritual keagamaan.

Sebagian besar agama-agama justru semakin menguat dan kokoh ketika menyatukan diri, menyamakan langkah dan memadukan rasa agar sejalan dan seirama dengan tradisi leluhur masyarakat lokal. Ricklefs dalam studi mutakhirnya mengemukakan, *localization* yang dilakukan oleh agama-agama dunia terhadap tradisi dan budaya penduduk lokal dianggap berhasil kendati harus mengorbankan banyak hal atau, dilakukan secara paksa akibat kebijakan di masa kolonialisme.²¹ Bagaimanapun, Indianisasi, Islamisasi dan koloniasasi harus dilihat dari dua sisi; positif-negatif.

Dalam kacamata ke-indonesi-an, *localized* (sinkretisme) adalah bentuk penyatuan, unsur-unsur dalam budaya dan tradisi penduduk lokal yang menyatu dengan ajaran agama-agama besar agar keduanya saling mengenal dan menemukan diri. Akibatnya agama-agama saat ini utamanya dalam ritual keagamaan selalu diwarnai oleh tradisi lokal. Seperti dalam perayaan-perayaan hari besar Islam.²² Lebih dari itu, Islam, Hindu-Buddha hingga Kristen masih bernafaskan budaya Jawa, melayu, adat istiadat masyarakat Bali, hingga ciri khas penganut Kristen lokal Manado atau masyarakat Toraja. Yaitu, lealui ragam perpaduan antara tradisi dan ritual agama yang menyangkut pernikahan, kelahiran hingga kematian²³ yang begitu kuat dalam seluruh aspek kehidupan masyarakatnya.

Sementara dalam kacamata teologis, proses ini padu-padan antara tradisi dan ritual keagamaan adalah pertemuan agung antara tradisi; ritual, adat, perilaku, kepercayaan leluhur dengan agama-agama modern. Keduanya saling menyapa, menghargai, mengapresiasi dan mengakui keberadaan satu sama lain. Ketika agama mentradisi, melokalisasi maka tidak ada jurang pemisah antara keduanya sehingga, agama kemudian muncul dengan wajah yang berbeda atau yang dikenal dengan “Islam

21 Ricklefs, *Islamization and Its Opponents in Java: A Political, Sosial, Cultural and Religious History, c. 1930 to the Present*. 35-39.

22 Mark, R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. (Yogyakarta, LkiS, 1999): 8.

23 Lorraine V. Aragon. *Fields of the Lord: Anism, Christian Minorities, and State Development in Indonesia*.

Nusantara”. Dalam beberapa kebudayaan seperti Budaya Jawa misalnya begitu terasa seperti klasifikasi; ‘Islam puritan’ dan ‘Islam sinkretik’²⁴ atau kesalehan normatif versus kebatinan oleh Mark Woodward²⁵ misalnya, yaitu bagaimana budaya dan tradisi Jawa yang bernafaskan Islam dan sebaliknya, Islam yang kemudian dihiasi oleh ragam *pernak-pernik* kejawaan.

Proses ‘membumi’ juga ditemukan dalam agama Kristen seperti pertemuan antara Kristen (protestan) dengan budaya dan kepercayaan lokal masyarakat Nias.²⁶ Pertemuan keduanya membawa perubahan besar bagi Protestan di daerah tersebut yang, ditandai dengan terjadinya konversi agama secara besar-besaran. Di waktu yang sama, tradisi dan kepercayaan lokal juga memberi pengaruh yang sangat kuat sehingga menjadikan agama Kristen terlihat unik dan berbeda. Atau, tradisi dan ritual keagamaan masyarakat Bali yang dikenal dengan agama Hindunya yang khas (Hindu Bali) yang telah mengalami perpaduan sempurna dengan kepercayaan penduduk lokal, yang membedakannya dengan Hindu di negara asalnya, India.²⁷

Agama merupakan entitas yang dapat dijadikan sebagai kontes refleksi dari menerima, memahami, menghayati, merumuskan dan diwatakan kepada manusia. Tujuan dan cita-cita awal yang ingin

24 Wahyono, S. Bayu, “Kejawaan Dan Keislaman: Suatu Pertarungan Identitas,” *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik* 5, no.1 (Juli, 2001): 41-59.

25 Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, hal 19.

26 Pertemuan antara tradisi dan kepercayaan lokal (primal religion) dengan agama Kristen pertama kali terjadi pada tahun 1865. Dan sampai pada 1965 dua misionaris asal eropa memperluas penyebaran agama kristen di Nias. Dan pada 1960 gereja pertama kemudian didirikan sebagai bentuk penerimaan penduduk lokal terhadap agama modern. Sebagai bagian dari asimilasi antara budaya, tradisi dan agama, masyarakat setempat memiliki ritual khusus dalam menyembah dan menghormati Yesus yang disebut dengan ritual “*adu*” yang dilakukan secara komunal. Ritual tersebut hingga saat ini menjadi identitas masyarakat ‘Ono Niha’ dalam setiap perayaan khusus untuk Yesus setiap tahunnya. Hummel Uwe. and Telaumbanua T., *Cross and Adu: A Socio-Historical Study on the Encounter between Christianity and the Indigenous Culture on Nias and the Batu Islands, Indonesia (1865-1965)*, Netherlands: Uitgeverij Boekencentrum in Cooperation with Stichting Lutherse Uitgeverij, 2007. hal, 1.

27 Widana, I Gusti Ketut dan Suasthi, I Gusti Ayu. “Landasan Teologi Praktik Ritual Hindu”. *Widyanyatya: Jurnal Pendidikan Agama dan Seni* 1, no.2 (2019): 56-67.

diwujudkan tersampaikan sehingga, dapat dijadikan sebagai pondasi keyakinan tentang kebenaran tuhan. Yaitu doktrin yang direfleksikan sebagai iman.²⁸ Tradisi dan ritual keagamaan yang berlangsung ratusan tahun lalu berperan penting dalam transformasi dan realokasi budaya-keberagamaan masyarakat Indonesia hari ini. Dan proses ini tidak dapat dijelaskan hanya dengan mengandalkan superioritas dan pemaksaan politik dan realitas sosio-ekonomi.²⁹

Tradisi dan perayaan agama adalah bagaian dari estetika filosofis-simbolik dalam kehidupan masyarakat Indonesia. Keduanya memiliki kekuatan yang mampu menarik simpatik dan pikiran manusia yang mencakup seluruh entitas kehidupan, alam semesta, *consciousness* dan *unconsciousness* di mana keseluruhannya dikontrol oleh hukum rimba mistisme yang bernilai sakralitas.³⁰ Dalam aspek spiritualitas, tradisi dan perayaan agama mampu memposisikan emosi dan perasaan penganutnya secara retorik. Ini adalah bentuk konsekuensi dari fakta bagaimana relasi antara tradisi dan perayaan agama begitu kuat dan terikat dengan sangat mendalam dengan masyarakat di mana tradisi dan perayaan agama itu ada dan berkembang. Secara historis, perayaan dalam agama-agama sangat sulit untuk memisahkan diri dari pengaruh budaya dan tradisi setempat di mana ia tumbuh.³¹ Sebaliknya, tradisi sebagai nafas kehidupan suatu masyarakat/suku akan selalu mewarnai *hiruk-pikuk* dan serba-serbi agama dan segala yang melekat padanya.

Ketika berbicara agama maka budaya/tradisi menjadi sangat sentral sebagai media terbaik untuk memahami masyarakat tertentu. Transformasi

28 Erman S. Saragih, "Analisis Dan Makna Teologi Ketuhanan Yang Maha Esa Dalam Konteks Pluralisme Agama Di Indonesia," *Jurnal Teologi Cultivation* 2, No. 1 (2018): 15-28.

29 S. Bayu Wahyono, "KEJAWAAN DAN KEISLAMAN: Suatu Pertarungan Identitas," *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik* 5, no.1 (2001): 41-59. Doi: <https://doi.org/10.22146/jsp.11107>

30 Abdul Chalik, "Agama Dan Politik dalam Tradisi Perayaan Rebo Wekasan," *Jurnal Kebudayaan Islam* 14, no 1 (2016): 13-30. Doi: <https://doi.org/10.24090/ibda.v14i1.521>

31 Matthew Isaac Cohen, *Inventing the Performing Arts: Modernity and Traditional in Modern Indonesia*. (Hawaii: University of Hawaii Press, 2016): vii.

budaya, tradisi dan agama yang begitu panjang membangkitkan bayangan tentang perjalanan di masa lampau. Sebagai pengingat dari alasan keberadaannya hari ini. Dalam sistem budaya lokal peran otoritas sangat krusial dalam menentukan nasib budaya dan agama selain tekad dan kedekatan emosional masyarakat/penganutnya untuk memelihara dan merawat keduanya.³² Untuk itu keterlibatan pemerintah haruslah bernada suportif, demokratis, adil dan bijak yang ramah bagi masyarakat, budaya dan agama guna menjaga identitas masyarakat Indonesia yang dikenal *religious-pluralist*, berbudaya, bersuku dan multi etnis³³ serta menjunjung tinggi adat istiadat warisan leluhur.

Lebih dari pada itu, untuk mencegah terulangnya kebijakan di masa lalu (era kolonisasi dan rezim order baru) di mana *Policy maker* dan para cendekiawan Belanda memberikan kategorisasi, mengelompokkan dan membedakan para penganut agama-agama modern (Katolik, Protestan, dan Islam) dengan penganut agama lokal atau penganut kepercayaan. Regulasi sudah seharusnya menjadi tombak kebebasan dan kesejahteraan dan bukan sebaliknya, mendera dan menjadi belenggu tetapi mendorong masyarakat melestarikan baik tradisi asli agama dan budaya lokal maupun tradisi dan perayaan dalam agama-agama pendatang.³⁴

C. Praktik Ritual Agama- Agama

Praktik ritual keagamaan adalah bagian klimaks dalam budaya-beragama. Agama-agama di Indonesia memiliki aktivitas ritual keagamaan sesuai dengan cara dan hukum agamanya masing-masing. Peraturan menjalankan ritual keagamaan memiliki ketentuan pada pada setiap agama. Dan umat beragama memiliki hak untuk menjalankan aktivitas ritual keagamaan sesuai keyakinan agama setiap individu. Sebagaimana telah diatur dalam Pasal 29 ayat (2) UUD 1945 yaitu

32 Graham Ward, *Cultural Transformation and Religious Practice*, (UK & New York : Univerity of Cambride, 2005): 14-15.

33 Samsul Maaruf, *Pasang Surut Rekognisi Agama Leluhur Dalam Politik Agama di Indonesia*, hal, 47.

34 Zuly Qodir, *Radikalisme Agama di Indonesia: Pertautan Ideologi Politik Kontemporer dan Kekuasaan*, (Pustaka Pelajar 2014): 7.

”Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.”³⁵

Pernyataan tersebut juga tercantum dan dibahas dalam Undang-Undang Hak Asasi Manusia (Pasal 22 UU HAM). Kebebasan dalam menjalankan ritual keagamaan juga berdasarkan pada sila pertama Pancasila; ”Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa”.³⁶ Peraturan yang dimaksud berlaku untuk pemeluk agama-agama yang diakui secara sah oleh Negara Kesatuan Republik Indonesia. Penganut agama lokal diatur secara terpisah dari enam agama yang diakui secara sah di Indonesia. Lalu apakah agama-agama seperti agama Judaisme, Zoroaster, Shinto, and Tao tidak diperbolehkan dan diakui?. Negara tidak melarang keberadaan agama-agama tersebut namun, yang diatur dalam Undang-Undang adalah praktik ritual, pembangunan rumah ibadah³⁷ dan segala bentuk kegiatan agama-agama yang ada dan memiliki penganut di Indonesia.

Agama setidaknya dapat dilihat dari tiga aspek yaitu; secara fungsional, substansi dan institusi. Para sejarawan melihat agama sebagai sebuah perjalanan historis keyakinan manusia yaitu, suatu pandangan hidup yang memiliki keistimewaan karena memprovide kebutuhan manusia secara jasmani dan rohani. Dan keberadaannya kemudian diinstitusionalisasi sehingga membedakannya secara terpisah dari yang lain.³⁸ Namun, tetap dapat diidentifikasi dengan mudah karena

35 Artinya “kebebasan” yang menyangkut segala bentuk aktivitas keagamaan individu, di antaranya kebebasan dan hak dalam melakukan ritual keagamaan sesuai dengan keyakinan masing-masing tanpa paksaan, dorongan dan tekanan baik dari negara, keluarga, masyarakat dan orang-orang sekitar. Maaruf, *Pasang Surut Rekognisi Agama Leluhur Dalam Politik Agama di Indonesia*, hal 16.

36 Erman S. Saragih, “Analisis Dan Makna Teologi Ketuhanan Yang Maha Esa Dalam Konteks Pluralisme Agama Di Indonesia,” *Jurnal Teologi Cultivaon* 2, no.1 (2017): 290-303. Diakses pada 16 oktober 2020. <http://jurnal.stakpntarutung.ac.id/index.php/Jurnal-Teologi-Cultivation>

37 Vino Devanta Anjas Krisdinar, “Menggagas Constitutional Complaint Dalam Memproteksi Hak Konstitusional Masyarakat Mengenai Kehidupan dan Kebebasan Beragama Di Indonesia,” *Jurnal Konstitusi* 7, no.3 (2010): 186-208. Doi: <https://doi.org/10.31078/jk%25x>

38 Paul, F. Knitter. “Menuju Teologi Pembebasan Agama-agama”, dalam *Mitos Keunikan Agama Kristen*, (ed). By John Hick dan Paul F. Knitter, (Jakarta: BPK

karakternya yang khas serta, terikat dan memiliki kedekatan secara emosional dengan penganutnya. Hal ini sejalan dengan nilai substansi yang dibawa oleh agama yaitu sebagai yang sakral, bernada *metaphore* mistis, dan tradisionalis-universalis.³⁹

Agama-agama di Indonesia menjadi bukti bagaimana transformasi agama berlangsung dengan sekelumit bayang-bayang tradisi lama yang diakui memiliki akar dan pondasi yang kuat. Tiap-tiap agama memiliki karakter dan pembawaan masing-masing yang dikenal luwes dan diplomatis. Wajah agama-agama di Indonesia cukup beragam, artinya agama tidak hanya tampil dengan satu wajah di antaranya ada yang berwajah tradisionalis, liberal, fundamentalis, moderat, hingga radikal.⁴⁰ Fakta bahwa keragaman penganut agama yang cukup berwarna tidak sepenuhnya mampu mengubah praktik ritual keagamaan. Inilah rupa dan laku agama-agama Nusantara sebagai bentuk penetrasi dari perpaduan sempurna sosio-kultur dan religi masyarakat Indonesia.

Ritual dipahami sebagai suatu tindakan yang bersifat mengikat, adanya komunikasi dua arah antara manusia dengan Tuhan. Dalam kacamata *primal religion* ritual melibatkan individu-individu untuk melakukan suatu proses pertemuan sakral antara manusia dengan roh leluhur (ancestor) dalam naungan universalisme.⁴¹ Ritual dapat dilakukan secara individu maupun secara komunal di suatu tempat yang disakralkan atau dianggap keramat dengan cara-cara tertentu. Aktivitas ritual tidak hanya melibatkan bendawi/objek tertentu tetapi juga menyelami aspek batiniah, emosi, alam rasa, dan pikiran. Sesuatu yang mampu menggetarkan hati dan jiwa manusia yang mengantarkan pada sebuah perjalanan suci nan mistis menuju Tuhan.⁴²

Gunung Mulia, 2001): 33.

- 39 Abdul Munir Bulkhan, *Marhaenis Muhammadiyah: Ijtihad Kaum Pinggiran*, (Yogyakarta: Galangpress, 2010): 83.
- 40 Andik Wahyun Muqoyyidin, "Potret Konflik Bernuansa Agama Di Indonesia (Signifikansi Model Resolusi Berbasis Teologi Transformatif)," *Analisis XII*, No. 2 (Desember 2012): 113-340.
- 41 Priyo Dhanu Prabowo, *Pengaruh Islam Dalam Karya-Karya R. NG. Ranggawarsita*. (Yogyakarta, Narasi, 2003): 65.
- 42 W.B. Mangunwijaya, *Manusia Pascamodern, Semesta dan Tuhan; Renungan*

Transformasi agama yang mengalami perubahan bentuk utamanya mencakup aktivitas keagamaan. Konflik terkait pelaksanaan ibadah, pembangunan rumah ibadah hingga pengeras suara (adzan) misalnya, masih terjadi di berbagai daerah. Namun, hal ini tidak sepenuhnya merubah esensi pelaksanaan ibadah pada tiap-tiap agama. Secara umum, rumah ibadah tidak hanya berfungsi sebagai simbol dari suatu agama tertentu yang membedakannya dengan yang lain.⁴³ Atau, berfungsi sebagai tempat yang sakral dan suci dalam melaksanakan ibadah atau sembahyang. Praktik ritual keagamaan tidak hanya dilakukan di Mesjid/Mushollah, Gereja, Pura, Klenteng atau Sinagoga⁴⁴. Secara praktis ritual keagamaan dapat dilakukan secara individu maupun komunal, di tempat sunyi maupun tempat ramai, yang disakralkan⁴⁵ maupun ditempat biasa.

Islam mencerminkan bagaimana ibadah atau ritual keagamaan dapat dilakukan di mana saja. Artinya seorang muslim dibebaskan untuk melaksanakan ibadah (sholat) di manapun dengan syarat, tempat yang digunakan layak; bersih dan suci dari benda-benda najis. Namun pada hari-hari perayaan tertentu seperti ibadah sholat Jum'at, sholat Idul Fitri, Idul Adha dianjurkan untuk dilakukan di masjid. Atau ibadah lain yang dilakukan secara individu maupun secara masif seperti puasa Ramadhan atau puasa sunnah.⁴⁶

Praktik keagamaan yang serupa juga ditemukan dalam upacara dan ritual agama Hindu. Dalam keagamaan masyarakat Hindu Bali, pelaksanaan

Filsafat Hidup Manusia Modern, Edisi Revisi Putri Duyung Yang Mendamba. Yogyakarta: Kanisius, 1999). 10-12.

- 43 Lihat Andik Wahyun Muqoyyidin, "Potret Konflik Bernuansa Agama Di Indonesia (Signifikansi Model Resolusi Berbasis Teologi Transformatif).
- 44 Rumah Ibadah agama Yahudi dan digunakan untuk melaksanakan ritual keagamaan yang umumnya dilakukan secara komunal. Howard Clark Lee, "Short Studies: The Changing Meaning of Synagogue A Respons to Richard Oster"*New Test. Stud* 40, issue 2 (1994): 281-283.
- 45 Jeanne Halgren Kilde, *Sacred Power, Sacred Place: an Introduction to Christian Architecture and Worship*, (New York: Oxford University, 2008) 162.
- 46 Nur Khamim, "Penerapan Pendidikan Agama Islam Pada Keluarga Millennial,"*Attaqwa: Jurnal Ilmu Pendidikan Islami* 15, No.2 (2019): 132-142. Retrieved From [Https://jurnal.staidagresik.ac.id/Index.Php/Attaqwa/Article/View/18](https://jurnal.staidagresik.ac.id/Index.Php/Attaqwa/Article/View/18)

ibadah yang disebut *mesodan* (dilaksanakan di pagi hari), *mesaiban* (nasi dan lauk paut yang letakkan di luar rumah), *metandi* (cara mengatur sesajen) *Mejejaitan* (pembuatan bahan ritual keagamaan) dan *membante canang* (ibadah sebelum sembahyang).⁴⁷ Ibadah semacam ini dilakukan setiap hari, secara individu maupun kelompok. Konsep dan setiap rumah memiliki pelinggih atau sanggah untuk pelaksanaan ritual *mesodan*. Secara umum praktik ritual keagamaan Hindu (Bali) berpedoman pada konsep *tri hita Karana yang*, mengajarkan tentang bagaimana hubungan manusia dengan alam dan lingkungan, hubungan antara manusia dengan Tuhan, dan hubungan antara manusia dengan sesamanya.⁴⁸

Beberapa wilayah seperti Sulawesi, Papua, Nusa Tenggara Timur hingga dalam budaya masyarakat Batak memahami ritual keagamaan sebagai nafas dalam beragama. Lebih daripada itu, praktik ritual keagamaan Kristen masih sama kuatnya dengan tradisi murni yang lahir di wilayah tersebut.⁴⁹ Bahkan dalam ritual keagamaan masyarakat Jawa tidak hanya menyerap tradisi penduduk lokal tetapi juga atribut Hindu-Buddha. Meski tidak tampak dalam praktik ritual keagamaan namun, budaya dan tradisi Hindu-Buddha yang dipercaya oleh penduduk lokal digunakan sebagai metode penyebaran Islam. Bagaimanapun transisi tradisi lama ke dalam tradisi baru⁵⁰ membawa warna baru dalam aktivitas dan ritual keagamaan agama-agama di Nusantara.

Secara parsial, ritual keagamaan masih dianggap sebagai metode dan media terbaik untuk berserah diri dalam seni ber-tuhan dan seluruh manifestasi-Nya. Ritual keagamaan umumnya dilakukan umat beragama karena, esensinya dinilai realistis, mistis, sakral dan suci serta

47 Purnomohadi, *Technical Excursion. The 5th IFLA, Eastern Regional Conference in Bali*.

48 Murder, Niels. *Mysticism in Java; Ideology in Indonesia*. hal, 39. Lihat Juga, Widana, I Gusti Ketut dan Suasthi, I Gusti Ayu. "Landasan Teologi Praktik Ritual Hindu".

49 Hummel Uwe. and Telaumbanua T., *Cross and Adu: A Socio-Historical Study on the Encounter between Christianity and the Indigenous Culture on Nias and the Batu Islands, Indonesia (1865-1965)*, Netherlands: Uitgeverij Boekencentrum in Cooperation with Stichting Lutherse Uitgeverij, 2007.

50 Ricklefs, *Islamization and Its Opponents in Java: A Political, Sosial, Cultural and Religious History, c. 1930 to the Present*. hal, 18-20.

dinilai komplis karena mengandung unsur-unsur ibadah seperti; do'a, dzikir, ceramah,⁵¹ meditasi, membaca kitab suci dan diikuti benda-benda (yang dibutuhkan) dalam pelaksanaan ritual keagamaan. Kegiatan ini disertai berbagai persembahan seraya diiringi doa-doa untuk mendapatkan ridho dan keberkahan dari yang maha kuasa.⁵²

Hakikatnya setiap agama melakukan praktik keagamaan di rumah ibadah namun, sebagian agama juga memberikan kebebasan. Dalam hal ini ritual keagamaan dapat dilakukan di mana saja asal memenuhi ketentuan dan hukum pelaksanaan ibadah yang telah ditentukan dan diatur dalam setiap agama. Dalam pelaksanaan ritual keagamaan Kristen, Buddha dan Konghucu, dianjurkan untuk dilaksanakan secara komunal di Gereja (ibadah mingguan), Pura, Klenteng dan Sinagoge.

Bagi agama-agama minoritas seperti Yahudi misalnya, di mana tercatat memiliki penganut seperti di Sulawesi, Surabaya dan Jakarta. Dengan rumah ibadah yang terbatas tentu pelaksanaan aktivitas keagamaan juga terbatas. Kendati Indonesia telah mengatur kebebasan dan hak setiap umat beragama membangun rumah ibadah namun, dalam pelaksanaannya menemui banyak rintangan.⁵³ Penolakan hingga resistensi yang berujung konflik kerap menjadi momok dalam sistem pembangunan rumah ibadah, utamanya bagi agama-agama minoritas.

Perjalanan panjang agama-agama di Nusantara memang mengubah banyak hal. Kendati sebagian besar agama-agama saat ini mengumandangkan untuk dilakukannya praktik keagamaan dengan, berkiblat pada agama asal seperti Islam murni yang berasal dari tanah Arab, atau Hindu-Buddha yang berasal dari India dan Tibet.⁵⁴ Sekali lagi, agama tidak hanya mempraktikkan

51 Khamim, "Penerapan Pendidikan Agama Islam Pada Keluarga Millennial," *Attaqwa: Jurnal Ilmu Pendidikan Islami*.

52 Graham Ward, *Cultural Transformation and Religious Practice*. hal, 12.

53 Zaenal Abidin, "Eksistensi Pemeluk Agama Yahudi di Manado" *Jurnal Multikultural dan Multireligius* 14, (September 2015): 110. Lihat juga dalam Transkrip wawancara yang dilakukan oleh Faisal Assegaf. Diakses Pada 24 Oktober 2020 di <http://www.aiya.org.au/wp-content/uploads/2014/05/Transcript-Wawancara-PakFaisal-Assegaf-New-Copy.pdf>.

54 Barbara Watson Andaya, *Religious Development in Southeast Asia, c. 1500-1800*, dalam *The Cambridge History of Southeast Asia: Volume one, From Early Times to c. 1800*, Nicholas Tarling (ed). 518-519.

ajaran inti yang terkandung dalam agama tersebut tetapi juga menyerap, mengkafer, *imitation*, dan mengadopsi tradisi lokal di mana ia berpijak. Tujuannya untuk beradaptasi, menyesuaikan dan menyamakan dengan *socio-culture* masyarakat setempat.

D. Kesimpulan

Agama-agama yang berkembang di Indonesia memiliki cara-cara beragama sesuai dengan ajaran agamanya masing-masing. Mahasiswa dapat mengetahui memahami bagaimana proses tradisi perayaan agama dilaksanakan. Pengetahuan tentang ajaran agama dan tradisinya semakin meningkatkan wawasan keagamaan dalam memandang agama lain terutama aspek praktik ritualnya.

Tradisi perayaan agama merupakan salah satu wujud kehidupan beragama mampu membuktikan dirinya bahwa, agama yang dianut memiliki ritual untuk mendekatkan diri kepada Tuhan sang Maha pencipta. Agama sendiri sesungguhnya pelaksanaan ritual, tanpa ritual agama tidak ada. Dalam tradisi keagamaan; ritual menjadi kata kunci yang mengajarkan pengalaman beragama. Karena itu, ketika mahasiswa melihat agama lain melaksanakan ritual yang berbeda dengan ritual agamanya maka, tidak akan memiliki pandangan yang sempit karena, pengalaman ritual setiap agama mengajarkan nilai-nilai spiritual.

E. Referensi

- Abdullah, Moeflich. *Islam & Transformasi Masyarakat Nusantara: Kajian Sosiologis Sejarah Indonesia*. Depok: Kencana, 2017.
- Abidin, Zaenal. "Eksistensi Pemeluk Agama Yahudi di Manado." *Jurnal Multikultural dan Multireligius* 14, (September 2015): 110.
- Andaya, Barbara Watson. Religious Development in Southeast Asia, c. 1500-1800, dalam *The Cambridge History of Southeast Asia: Volume one, From Early Times to c. 1800*, Nicholas Tarling (ed). UK: Cambridge University Press, 2008.
- Arisprasetya, Joas. *Mencari Dasar Bersama: Etik Global Dalam Postmodernisme dan Pluralisme Agama*. Jakarta: Gunung Mulia, 2012.

- Armstrong Karel, *Sejarah Tuhan: Kisah 4.000 Pencarian Tuhan dalam Agama-Agama Manusia*, diterjemahkan dari "A History of God: the 4.000-Year Question Judaism, Christianity and Islam". Bandung: Mizan, 2011.
- Aragon, Lorraine V. *Fields of the Lord: Anism, Christin Minorities, and State Development in Indonesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2000.
- Aritonang, Jan S. *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia*. Jakarta: BPK gunung Mulia, 2004.
- Bulkhan, Abdul Munir. *Marhaenis Muhammadiyah: Ijtihad Kaum Pinggiran*. Yogyakarta: Galangpress, 2010.
- Chalik, Abdul. "Agama Dan Politik Dalam Tradisi Perayaan Rebo Wekasan." *Jurnal Kebudayaan Islam* 14, no.1 (2016): 13-30. Doi: <https://doi.org/10.24090/ibda.v14i1.521>
- Coppel, C. *The Origins of Confucianism as an Organized Religion in Java, 1900-1923*. *Journal of Southeast Asian Studies*, 12 no.1 (1981): 179-196.
- Crouch, M. Law and Religion in Indonesia: "The Constitutional Court and the Blasphemy Law". *Asian Journal of Comparative Law*, 7 (2011): 1-46. doi: <https://doi.org/10.1017/S2194607800000582>
- Cohen, Matthew Isaac. *Inventing the Performing Arts: Modernity and Tradisional in Modern Indonesia*. Hawaii: University of Hawaii Press, 2016.
- Drewes, D. W.J. "New Light on the Coming of Islam to Indonesia?" In: *Bijdragen Tot De Taal-, Land- En Volkenkunde/ Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 124, Issue 4 (1968): 433-459. Doi: <https://doi.org/10.1163/22134379-90002862>
- F., Eriyanti. "Dinamika Posisi Identitas Etnis Tionghoa Dalam Tinjauan Teori Identitas Sosial." *Jurnal Demokrasi*, 5 (2006): 23-34.
- Gosling, L. David. *Religion and Ecology in India and Southeast Asia*. London and New York: Routledge, 2001.
- Gunawan, Syafri. "Perkembangan Islam Di Indonesia (Suatu Diskursus Tentang Awal Mula Islam Ke Nusantara)" *Yurisprudentia: Journl Hukum dan Ekonomi* 4 no.2 (2018): 13-29. Doi; <https://doi.org/10.24952/yurisprudentia.v4i1.1490>

- Hakim, Abdul. "Al-Qur'an Cetak di Indonesia Tinjauan Kronologis Pertengahan Abad ke-19 Hingga Awal Abad ke-20." *SUHUF* 5, No. 2 (2012): 231 – 254.
- Hanik, Umi. "Pluralisme Agama di Indonesia." *Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman* 25, no. 21 (2014): 44-63. Doi: <https://doi.org/10.33367/tribakti.v25i1.154>
- Hummel, Uwe and Telaumbanua T. *Cross and Adu: A Socio-Historical Study on the Encounter between Christianity and the Indigenous Culture on Nias and the Batu Islands, Indonesia (1865-1965)*, Netherlands: Uitgeverij Boekencentrum in Cooperation with Stichting Lutherse Uitgeverij, 2007.
- K., Kian. *The Expansion of Chinese Inter-Insular and Hinterland Trade in Southeast Asia, c. 1400--1850*. In Henley D. & Nordholt H. (Eds.), *Environment, Trade, and Society in Southeast Asia: A Longue Dure Perspective*. Leiden: Brill, 2015.
- Khamim, Nur. "Penerapan Pendidikan Agama Islam Pada Keluarga Millenial." *Attaqwa: Jurnal Ilmu Pendidikan Islami* 15, no. 2 (2019): 132-142.
- Retrieved From <https://Jurnal.Staidagresik.Ac.Id/Index.Php/Attaqwa/Article/View/18>
- Kian, K. *The Expansion of Chinese Inter-Insular and Hinterland Trade in Southeast Asia, c. 1400--1850*. In Henley D. & Nordholt H. (Eds.), *Environment, Trade, and Society in Southeast Asia: A Longue Dure Perspective*. Leiden: Brill, 2015: 149-165.
- Kilde, Jeanne Halgren. *Sacred Power, Sacred Place: an Introduction to Christian Architecture and Worship*. New York: Oxford University, 2008.
- Paul, F. Knitter. "Menuju Teologi Pembebasan Agama-agama", dalam *Mitos Keunikan Agama Kristen*, (ed). By John Hick dan Paul F. Knitter. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2001.
- Kruithof, Maryse. "The Acceptance of New Religions on Java in the Nineteenth Century and the Emergence of Various Muslim and Christian Currents." *Kawalu: Journal of Local Culture* 1, no.1 (January-June 2014): 41-59. Doi: <https://doi.org/10.32678/kawalu.v5i1.1877>

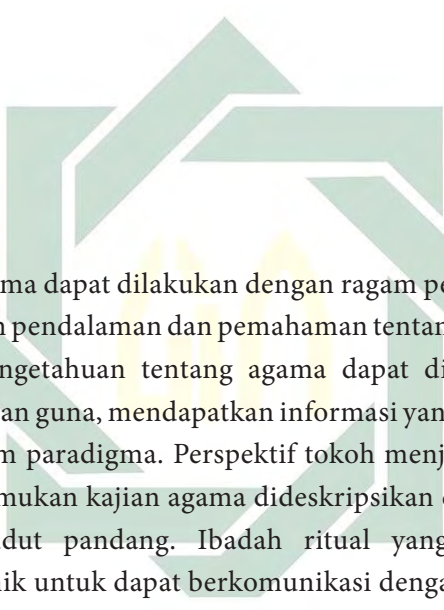
- Krisdinar, Vino Devanta Anjas. "Menggagas Constitutional Complaint Dalam Memproteksi Hak Konstitusional Masyarakat Mengenai Kehidupan dan Kebebasan Beragama Di Indonesia," *Jurnal Konstitusi* 7, no.3 (2010): 186-208. Doi: <https://doi.org/10.31078/jk%25x>
- Kuipers, Joel C. *Languange, Identity, and Marginality in Indonesia; the Changing Nature of Spiritual Speech on the Island of Sumba*. New York: Cambridge University Press, 1998.
- Lee, Howard Clark. "Short Studies: The Changing Meaning of Synagogue A Respons to Richard Oster." *New Test. Stud*, 40, issue 2 (1994): 281-283.
- Maarif, Samsul. *Pasang Surut Rekognisi Agama Leluhur Dalam Politik Agama di Indonesia*. Yogyakarta: Center For Religious and Cross-Cultural Studies, 2017.
- Mangunwijaya, W.B. *Manusia Pascamodern, Semesta dan Tuhan; Renungan Filsafat Hidup Manusia Modern, Edisi Revisi Putri Duyung Yang Mendamba*. Yogyakarta: Kanisius, 1999.
- Murder, Niels. *Mysticism in Java; Ideology in Indonesia*. Yogyakarta: Kanisius, 2015.
- Muqoyyidin, Andik Wahyun. "Islam Jawa, Distingsi Tradisi, Transformasi Spirit Profetik dan Globalisasi." *AKADEMIKA* 21, no. 01 (Januari-Juni 2016); 100-116. Diakses Pada 18 Oktober 2020. <http://e-journal.metrouniv.ac.id/index.php/akademika/article/view/458>
- Picard, Michel. (ed) Introduction: 'agama', 'adat', dan Pancasila. Dalam "*the Politic of Religion in Indonesia; Syncretism, ortodoxy, religious contention in Java and Bali*" edited by Michel Picard and Remy Madinier. London and New York: Routledge; Taylor and Francis Group, 2011.
- Prabowo, Priyo Dhanu. *Pengaruh Islam Dalam Karya-Karya R. NG. Ranggawarsita*. Yogyakarta: Narasi, 2003.
- Purnomohadi, N. Technical Excursion. *The 5th IFLA, Eastern Regional Conference in Bali*. Bali: 1993.
- Qodir, Zuly. *Radikalisme Agama di Indonesia: Pertautan Ideologi Politik Kontemporer dan Kekuasaan*. Pustaka Pelajar, 2014.

- Ricklefs, M.C. *Sejarah Indonesia Modern*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1998.
- Saragih, Erman S. "Analisis Dan Makna Teologi Ketuhanan Yang Maha Esa Dalam Konteks Pluralisme Agama Di Indonesia." *Jurnal Teologi Cultivation* 2, no. 1 (2018): 15-28. Diakses Pada 20 Oktober 2020. <http://jurnal.stakpntarutung.ac.id/index.php/Jurnal-Teologi-Cultivation>
- Sholikhin, Muhammad. *Ritual dan Tradisi Islam Jawa; Ritua-Ritual dan Tradisi Tentang Kehamilan, Kelahiran, Pernikahan dan Kematian Dalam Kehidupan Seharian-Hari Masyarakat Islam Jawa*. Yogyakarta: NARASI, 2010.
- Tarling, Nicholas (ed). *The Cambridge History of Southeast Asia: Volume one, From Early Times to c. 1800*. UK: Cambridge University Press, 1992.
- Transkript Wawancara Faisal Assegaf. Diakses pada 24 Oktober 2020 di <http://www.aiya.org.au/wp-content/uploads/2014/05/Transcript-Wawancara-PakFaisal-Assegaf-New-Copy.pdf>
- Uwe, Hummel and Telaumbanua T. *Cross and Adu: A Socio-Historical Study on the Encounter between Christianity and the Indigenous Culture on Nias and the Batu Islands, Indonesia (1865-1965)*. Netherlands: Uitgeverij Boekencentrum in Cooperation with Stichting Lutherse Uitgeverij, 2007.
- Wahyono, S. Bayu. "Kejawaaan dan Keislaman: Suatu Pertarungan Identitas." *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik* 5, no.1 (2001): 41-59. Doi: <https://doi.org/10.22146/jsp.11107>
- Ward, Graham. *Cultural Transformation and Religious Practice*. UK & New York : Univerity of Cambride, 2005.
- Widana, I Gusti Ketut dan Suasthi, I Gusti Ayu. "Landasan Teologi Praktik Ritual Hindu." *Widyanatya: Jurnal Pendidikan Agama dan Seni* Vol 1, No.2 (2019): 56-67. Doi: <https://doi.org/10.32795/widyanatya.v1i2.497>
- Woodward, Mark. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. Yogyakarta, LkiS, 1999.



▶▶ BAB III

AGAMA
PERSPEKTIF
TEORI



Mengkaji Agama dapat dilakukan dengan ragam perspektif teori agar, mendapatkan pendalaman dan pemahaman tentang agama yang komprehensif. Pengetahuan tentang agama dapat ditinjau dalam berbagai pendekatan guna, mendapatkan informasi yang terbuka dan kaya dengan ragam paradigma. Perspektif tokoh menjadi cara yang tepat untuk menemukan kajian agama dideskripsikan dan dianalisis dari berbagai sudut pandang. Ibadah ritual yang melahirkan konsep-konsep unik untuk dapat berkomunikasi dengan Sang Maha pencipta. Keyakinan terhadap ajaran agama memberikan kekuatan hidup untuk berjuang menjadi orang-orang yang bermartabat dan selalu dekat dengan Tuhannya. Ibadah sosial memperkaya umat beragama untuk saling bertoleransi dan menghargai wilayah privat masing-masing. Diskursus agama perspektif teori dapat menjadi pijakan atau kerangka teori dalam melihat fenomena keagamaan di masyarakat.

A. Fazlur Rahman

Agama memiliki kronologi sejarah panjang, kompleks, dan cukup

dominan dalam peradaban homo sapiens (manusia).¹ Fakta masa lalu yang membuat agama tidak mudah untuk diuraikan hanya dengan pemahaman tidak berdasar. Dibutuhkan pengetahuan yang dalam dan luas untuk dipahami secara benar melalui ragam konsepsi yang lugas dan komprehensif. Agama dengan tiga aspek utamanya; aspek substansial, teologis dan institusi memiliki makna khusus dan, harus dipahami berdasarkan karakteristik serta pembawaannya masing-masing. Fazlur Rahman² (1919-1988 M) memiliki pandangan yang sederhana namun memiliki makna tersirat yang jelas bagaimana agama dipahami sehingga menghindari ketimpangan di dalamnya.

Tokoh Muslim asal Pakistan tersebut membuktikannya melalui teori gerak-ganda.³ Pemikirannya yang rasionalis (modern) kerap bersitegang dengan kaum tradisional-fundamentalis. Pandangannya yang liberal tidak langsung membuatnya terjerumus di antara sekat-sekat mazhab di antara kalangan tokoh muslim di eranya. Demikian juga tidak langsung begitu saja terlena dengan kemajuan dan pemikiran sarjana-sarjana Eropa. Sepak terjang dan kontroversi Rahman sebagai pemikir muslim modern tidak terlepas dari pandangannya tentang agama, dalam hal ini Islam.⁴

Agama (Islam) dilihatnya melalui kacamata kritik-analitis kontemporer. Ia menunjukkan adanya suatu fenomena dalam melihat agama melalui perspektif klasik yang bersifat kaku, stagnan dan ortodoks. Seiring waktu dianggap tidak relevan dan menjawab persoalan dan sekelumit kemaslahatan manusia modern yang jauh lebih kompleks.

-
- 1 Richard H.Thaler, "From Homo Economicus to Homo Sapiens" *Journal of Economic Perspectives* 14, No. 1 (2000): 133-141. DOI: 10.1257/jep.14.1.133
 - 2 Fazlur Rahman lahir pada 21 september 1919 di Hazara, Pakistan. Era dimana Pakistan masih menjadi bagian dari India. Lahir dan tumbuh di tengah-tengah masyarakat penganut Mazhab Hanafi yang mengdepankan al-qur'an dan sunnah namun berpikiran rasional sedikit banyak mempengaruhi pola pikir Rahman tentang Islam dan uhsul Fiqh khususnya. Lihat, Fazlur Rahman (Edited with an introduction by Ebrahim Moosa), *Revival and Reform in Islam*, Oxford: Oneworld Publications, 1999: 10.
 - 3 Labib Muttaqin, "Aplikasi Teori Double Movement Fazlur Rahman Terhadap Doktrin Kewarisan Islam Klasik", *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 7, no. 2 (Dec. 2013): 195-06. DOI: <https://doi.org/10.24090/mnh.v7i2.564>
 - 4 F. Rahman, *PROPEHCY IN ISLAM: Philosophy and Orthodoxy, volume 37*, (London and New York: Roudledge, 2008): 17-18.

Hal inilah yang membuat jurang pemisah antara teori dan praktik (sering bertentangan) dalam praktik agama. Fenomena ini pula yang memperjelas konflik perbedaan antara As'ariyah dengan Mu'tazillah yang menolak Allah sebagai 'the total creators' dan meragukan kekuasaan Allah. Sementara Asy'ariyah menyarankan pentingnya memahami alqur'an secara mendalam dan terus menerus⁵.

Perspektif Fazlur Rahman penting dalam melihat agama umumnya dan Islam Khususnya. Pendekatan gerak-ganda (*double movement theory*) yang, ditawarkan Rahman menjadi indikator dari pembaharuan pemikir muslim di antara konsep agama yang dikenalkan oleh para orientalis. Harus diakui, konsep agama Fazlur Rahman maupun tokoh-tokoh orientalis (khususnya di sepanjang abad 20)⁶ masih meninggalkan pengaruh yang begitu kuat.

Metodelogi tafsir dalam memahami al-qur'an (hukum Islam) adalah bentuk implementasi dari *double movement theory*. Jika menelisik lebih dalam pendekatan Rahman berangkat dari disiplin ilmu agama yakni Ushul fiqh⁷ klasik. Persoalan dalam Islam sangat spesifik salah satunya adalah metode hukum Islam (fiqh) yang, selalu berisinggungan dengan praktik sehari-hari karena, *pertama*, sifatnya yang literalistik. *Kedua*, kemampuan dan cakupannya dalam menghadapi tantangan zaman. *Ketiga*, memahaminya dengan pemahaman yang mendalam agar terhindar dari penafsiran yang salah dan sesuai dengan pemahaman yang benar, pemahamannya para kaum faqih.⁸

5 Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives," *International Journal of Middle East Studies* 1, no. 4 (1970): 317-33, Accessed February 7, 2021. <http://www.jstor.org/stable/162650>.

6 Fazlur Rahman, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: the University of Chicago Press, Ltd., London, 1982). 2-3.

7 Ushul fiqh yang merupakan metode berpikir yang berisi kaidah-kaidah Islam untuk menciptakan Ijtihad, fokus pada tiga aspek utama; *pertama*, tentang dalil-dalil syar'i baik yang telah disepakati maupun yang dipertentangkan. *Kedua*, metode dalam ber-*istinbath* maupun dalam ber-*istidlal* (tentang hukum syar'i dari suatu dalil tertentu). *Ketiga*, keadaan dari mujtahid yang melakukan istidlal (berfatwa, berpendapat, atau bertaklid, misalnya). Lihat, Sapiudin Shidiq, *Ushul Fiqih (Edisi Pertama)*, (Jakarta: Kencana, 2017): 3-5.

8 Amir Syarifuddin, *Garis-Garis Besar Ushul Fiqh*, (Jakarta: Kencana, 2012): 1-3.

Dalam memahami dan menafsirkan teks al-qur'an Rahman menggunakan teori gerak-ganda.⁹ Teori yang memfokuskan perhatiannya bukan hanya pada "apa itu al-qur'an?" atau "siapa yang menurunkannya?" tetapi mencakup sosio-historis, nilai-nilai dalam alqur'an. Alasan Rahman cukup mendasar yakni bertujuan untuk mencegah penafsiran yang tidak berdasar, subyektif, judgemental dan berujung pada definisi yang salah, definisi tentang Islam yang jauh dari kaidah al-qur'an dan hadist. Padahal teks al-qur'an dan Islam umumnya harus dipahami secara komprehensif, kontekstual dan luwes. Bukan tanpa sebab, tujuannya tidak terkecuali menjadikan Islam sebagai agama yang siap dan mampu menjawab *case* dan isu-isu di tengah masyarakat dewasa ini. Dalam ungkapan populer para ulama dan tokoh Islam disebut sebagai agama *rahmatan lil 'alamin*.¹⁰ Misi inilah yang ingin diwujudkan oleh Rahman melalui konsep yang dikemukakannya.

Rahman membagi konsep *double movement theory* ke dalam dua bagian. gerakan *pertama*; adalah bentuk penjabaran dari bentuk penafsiran al-qur'an yaitu pendekatan historis, kontekstual dan sosiologis. Gerakan kedua adalah rumusan dari prinsip-prinsip, nilai-nilai dan tujuan al-qur'an yang sistematis melalui gerakan pertama.¹¹ Rumusan alqur'an yang sistematis adalah disesuaikan dengan situasi dan kondisi kontemporer. Artinya bagaimana memahami dan menempatkan kitab suci (al-Qur'an) dalam merespon fenomena-fenomena hari ini. Secara tidak langsung, Rahman menunjukkan kemampuan orisinalitas al-Qur'an yang selalu memiliki jawaban dan solusi dalam menjawab tantangan dan kemaslahatan dewasa ini.

Namun, hal tersebut dapat dicapai jika kedua langkah sederhana yang ditawarkan Rahman dilakukan secara cermat dan terstruktur sehingga, tercipta dialektika yang seirama dan harmonis dalam al-Qur'an. Melalui penafsiran teks-teks al-Qur'an khususnya dan Islam umumnya dengan metodologi yang benar. Utamanya perihal romantisisme antara

9 Edi Hermanto, "Implementasi Teori Tafsir Gerak Ganda Fazlur Rahman Pada Buku Ajar Al-Qur'an dan Hadist," *An-Nida': Jurnal Pemikiran Islam* 41, no. 1 (2017): 32.

10 F. Rahman, "Propehcy.....," (2008): 20.

11 Edi Hermanto, "Implementasi....." (2017): 33-34.

alqur'an sebagai wahyu ketuhanan yang suci dan al-Qur'an sebagai sesuatu yang profan dari eksistensi manusia. Secara parsial dalam kasus ini berangkat dari bagian paling *central* dalam agama yaitu kitab suci. Tentang bagaimana mempertemukan unsur-unsur penting al-Qur'an¹² yakni, pertemuan sejati antara kewahyuan agar sejalur dengan sebab diciptakannya manusia.

Merujuk kembali pada tiga aspek dasar *double movement theory* yaitu aspek "historis". Agama (Islam) di mana secara spesifik Rahman langsung merujuk pada al-qur'an sebagai dasar dari segala sumber kehidupan kaum muslim. Al-Qur'an adalah karunia dari Allah, sebagai bukti atas kebesaran dan eksistensin-Nya. Dan dalam kesejarahannya al- Qur'an diturunkan kepada umat manusia yang dikabarkan oleh utusan-Nya Muhammad melalui perantara malaikat Jibril.¹³ Al-Qur'an berbicara segala aspek tentang ketuhanan, pewahyuan, penciptaan, kehidupan, manusia, alam semesta, dan kehidupan setelahnya.

Bahkan, Rahman dengan tegas menekankan bahwa al- Qur'an adalah satu-satunya kitab suci yang berbicara tentang eksatologi (dunia dan akhirat) secara tuntas dan jauh lebih lengkap. Dan al- Qur'an memaparkannya dengan begitu jelas, sejelas alasan dari eksistensi manusia di dunia. Eksatologi adalah bukti dari signifikansi sejarah kehidupan manusia.¹⁴ Rahman bahkan membantah dengan lantang pemikiran sarjana-sarjana modern dan pandangan kaum sekuler bahwa, kehidupan setelah mati tidak lebih dari sekedar permainan psikologis.¹⁵ *Mindset* yang bisa dirubah dengan meyakinkan diri bahwa akhirat hakikatnya tidak pernah ada. Statement yang keliru semacam ini kesesatan paham bagi penganutnya.

12 Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah Pesan Kesan dan Keserasian alQur'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2002): x .

13 Sulaiman Ibrahim, "Pendidikan tentang Manusia dalam Perspektif Al-Qur'an," *Jurnal Imiah Al-Jauhari* 2, No. 2 (2017): 243-256. DOI: <https://doi.org/10.30603/jiaj.v2i2.691>

14 M Samsul Ma'arif, "Epistemologi Fazlur Rahman Dalam Memahami Alquran dan Hadis," *Manthia* 1, No. 1 (2016): 1-19.

15 Fazlur Rahman, "Islam & Modernity....." (1982): 14.

“Al-qur’an sendiri tidak hanya mengandung banyak ajaran filosofis yang gamblang, tetapi juga dapat menjadi katalis kuat untuk membangun pandangan dunia yang menyeluruh dan sejalan dengan ajaran tersebut. Hal itu belum pernah dilakukan secara sistematis dalam sejarah Islam; ia dapat dan harus dilakukan.”¹⁶

Sekali lagi, dengan merujuk pada al-qur’an menurut Rahman pandangan tersebut sama sekali tidak berdasar dan bertolak belakang dengan kaidah al-Qur’an. Inilah yang dimaksud Rahman agama Islam yang dinilainya “kontekstual”. Konsep al-qur’an tentang dunia eksatologi, manusia, tuhan dan alam semesta adalah konsep yang utuh dan mutlak. Bahwa al-Qur’an sebagai representasi Islam, tidak hanya berbicara tentang eksatologi¹⁷ sebagai permainan psikologis atau, pengalaman keagamaan seseorang. Tetapi semua yang tercantum dalam kitab suci tersebut bersifat fisik (aplikatif), psikologis dan spiritual sekaligus.

Rahman memberikan kesimpulan sederhana bahwa al-Qur’an hadir untuk mengajarkan manusia tentang etika hingga moralitas di mana, keseluruhannya terbungkus rapi dalam naungan Islam. Menjadikan Islam tidak terkikis oleh ruang dan waktu. Sebaliknya berkembang dan maju bersama dalam setiap zaman yang terus berubah guna, menjadi tameng dan solusi hidup bagi umat Islam. Maka tidak mengherankan apabila Rahman mengatakan bahwa al-Qur’an memiliki kode etik tersendiri (etika al- Qur’an)¹⁸ dalam menampilkan dirinya.

Sudah menjadi keharusan bagi umat Islam menerapkan nilai-nilai tersebut secara cerdas. Ditelaah dengan pemahaman yang sederhana, tidak menghilangkan nilai dasar al-Qur’an. Menjadikannya sebagai

16 Fazlur Rahman, *Islam Sejarah Pemikiran dan Peradaban*, (Bandung: Mizan: Khazanah Ilmu-Ilmu Islam, 2017): 4.

17 Fahmi Salim, “Kritik Terhadap Studi Al-Qur’an Kaum Liberal,” (Jakarta: Perspektif, 2010): 2-3

18 Maraimbang, Syahrin Harahap, Amroeni Drajat, “Ethics of Religion According to Fazlur Rahman,” *IOSR Journal Of Humanities And Social Science (IOSR-JHSS)* 24, Issue 2 (February 2019): 73-80.

kacamata analitis-aplikatif dalam memandang dinamika dunia.¹⁹ Dengan memahami prinsip-prinsip dan nilai-nilai dalam al-Qur'an akan membantu seseorang terhindar dari degradasi moral akibat tantangan dan tuntutan zaman.

Terakhir, Rahman memandang al-Qur'an pada aspek sosiologis.²⁰ Sebagai makhluk sosial manusia memiliki sisi ketergantungan pada manusia lainnya. Sisi yang dimaksud adalah sisi kebersamaan, kemanusiaan, berkelompok, dan bermasyarakat. Interaksi-interaksi sederhana dan kompleks lahir di dalamnya maka, al-Qur'an tidak hanya menjelma sebagai indikator atas pembentukan etika dan moralitas. Dalam arti bebas, seseorang harus tetap berjalan di atas jalan agama, di atas prinsip-prinsip yang telah digariskan agama.²¹ Bagaimanapun wajah agama dilihat dari laku dan prinsip-prinsip yang dipegang oleh umatnya. Pada poin ini pemahaman tentang kitab suci melalui metodologi oleh penganutnya menjadi krusial.

Melalui *double movement theory* menunjukkan bahwa dalam beragama setiap individu harus tetap berpegang teguh pada konsep dasar Islam.²² Dimana di dalamnya terdapat Qur'an yang berbicara hukum Islam, nilai-nilai, kenabian, kemanusiaan, ada dan tiada dan seterusnya. Namun dalam hal ini Rahman menegaskan, hakikatnya semua yang dibutuhkan dan kita cari sudah tersedia dalam al-Qur'an.²³ Tetapi bagaimana manusia dapat mencapainya adalah tantangan yang harus dijalani. Kitab suci al-Qur'an pada dasarnya menafsirkan realitas-realitas yakni, keadaan atau kondisi yang dihadapi oleh umat dalam kehidupannya sehari-hari. Apabila dibaca dengan benar, ditafsir sesuai

19 Muhammad Roihan Daulay, "Studi Pendekatan Alquran," *Thariq Ilmiah: Jurnal Ilmu-Ilmu Kependidikan & Bahasa Arab* 1, no.1 (2014): 31-45. DOI: <https://doi.org/10.24952/thariqahilmiah.v1i01.254>

20 Fazlur Rahman, *ISLAM....* (2017): 6.

21 Haidar Bagir, *Islam Tuhan Islam Manusia: Islam dan Spritualitas di Zaman Kacau*, (Jakarta: Mizan Pustaka, 2017): 3-5.

22 Rifki Ahda Sumantri, "Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman Metode Tafsir Double Movement," *KOMUNIKA: Jurnal Dakwah dan Komunikasi* 7 No. 1 (2013): 1-10. DOI: <https://doi.org/10.24090/komunika.v7i1.364>

23 Edi Hermanto, "Implementasi.....," (2017): 28.

makna yang ingin disampaikan dan, membiarkan kitab suci tersebut berbicara sesuai apa ingin disampaikannya.²⁴

Dalam kacamata analitisnya Rahman mempertegas kembali jika al-Qur'an dilihat dari segi substansial dan konstitutif. Dalam artian bertujuan untuk menjawab persoalan dan memenuhi keperluan umatnya. Etika al-Qur'an dimaksud Rahman hakikatnya adalah menjelaskan secara garis besar tentang hakikat Islam. Dalam kepegangan agama etika dan moralitas adalah aspek substansial agama. seperangkat sistem yang harus ditaati oleh umat beragama yang bernaluri sosial. bagi rahman kunci dasarnya terletak pada metode penafsiran al-Qur'an secara benar karena, al- Qur'an diciptakan untuk kepentingan manusia. Baik manusia maupun al-Qur'an adalah roh dan kunci dasar tersebut, gambaran sejati dari wajah Islam²⁵ dengan segala labelitas dan justifikasi yang mengarah padanya.

B. Joachim Wach

Agama dianggap berhasil sebagai bentuk manifestasi dan ekspresi pengalaman keagamaan yang memadai. Ungkapan ini ditunjukkan oleh Joachim Wach dalam sub-pembahasan *Religious experience and its form of expression* dalam salah satu bukunya yang berjudul "*Sociology of Religion*" (1947).²⁶ Gagasan agama Joachim Wach (1898-1955) sangat dipengaruhi oleh ilmu filsafat dan, menjadikan pemikiran-pemikirannya sangat filosofis. Wach dikenal sebagai teologian dan filsuf klasik diikuti Nietzsche, Imanuel Kant, Mercea Eliade dan para tokoh mahsyur yang sezaman dengannya. Berangkat dari keputusan mengambil Sejarah Agama sebagai mata pelajaran tambahan pokok, filsafat agama agama dan studi ketimuran sebagai mata pelajaran tambahan, menjadikan pemikirannya tentang agama begitu kuat dan khas.²⁷

24 Haidar Bagir, *Islam Tuhan...* (2017): 13.

25 Rifki Ahda Sumantri, "Hermeneutika," (2013): 6.

26 Joachim Wach, *SOSIOLOGY OF RELIGION*, Volume 16, (New York: Roudledge Library Editions: Sociology of Religion, 2019): 2.

27 J. M. Kitagawa, "BIBLIOGRAPHY OF JOACHIM WACH (1922-55)," *The Journal of Religion: The University of Chicago Journals* 37, No. 3 (July 1957): 185. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1748-0922.1994.tb00107.x>

Pandangan tokoh dengan nama panjang Joachim Ernst Adolphe Felix Wach terhadap agama juga sangat ditentukan oleh latar belakang keluarga, pendidikan, hingga pengalaman pribadi ketika Wach bergabung dalam barisan militer pada perang dunia pertama. Proses yang memberikan banyak pengalaman personal bagi dirinya terutama dalam aspek keberagamaan.²⁸ Gagasannya tentang agama mengantarkan Wach berada di jajaran utama dalam panggung teologi. Pandangan teoritisnya bahwa dalam memaknai agama secara benar dan mendalam adalah melalui “pengalaman dan ekpresi keberagamaan”.²⁹

Pemikiran Wach tentang agama sangat luas dan beragam. Namun, dengan memfokuskan pada salah satu aspek yaitu pengalaman dan ekpresi keberagamaan, merupakan langkah yang tepat dalam memahami agama Joachim Wach. Jika Fazlur Rahman berangkat dari metode tafsir al- Qur’an dalam menjawab persoalan masyarakat kontemporer karena, al-qur’an berbicara semua yang ingin dibicarakan oleh agama, wajah dan roh agama itu sendiri. Dalam kasus ini Joachim Wach melihat agama dari sudut pandang yang berbeda. Nilai utama dari agama adalah proses; pengalaman-pengalaman, tindakan, praktik, ucapan (*words*), ritual-ritual dan melibatkan seluruh integral tubuh manusia. Baik fisik maupun psikis, kesadaran maupun ketidaksadaran, usia, gender, status³⁰ dan seterusnya.

Konsep sederhana yang ditawarkan Wach mendorong kita untuk melihat proses dari pengalaman beragama secara universal. Hakikatnya pengalaman keagamaan bersifat individual dan subyektif sehingga, nilai privatisasi sangat dikedepankan agar tidak memberikan perbandingan-perbandingan yang tidak relevan terhadap, pengalaman keagamaan

28 Joachim Wach, “Radhakrishnan and the Comparative Study of Religion Essays in the Histories of Religions,” *Religion Online*. Accessed February 8, 2021. <https://www.religion-online.org/book-chapter/radhakrishnan-and-the-comparative-study-of-religion/>.

29 Joachim Wach, “The Place of The History of Religions in The Study of Theology,” *The Journal Of Religion* 27, No.3 (July 1974): 157. DOI: <https://doi.org/10.1086/483604>

30 Triyani Pujiastuti, “Konsep Pengalaman Keagamaan Joachim Wach,” *JOURNAL ILMIAH SYTAR* 17, No.2 (2017): 63-72. DOI: <http://dx.doi.org/10.29300/syr.v17i2.896>

individu yang satu dengan yang lainnya. Dalam kasus ini ada penekanan yang jelas bahwa, pengalaman keagamaan ditentukan oleh apa yang dialami dan ditemukan, perihal proses intim, gejala alam rasa dan permainan emosi yang dialami oleh seseorang.³¹

Pertanyaan-pertanyaan pokok seperti *what is religion?*, bagaimana menemukan hakikat agama? atau, bagaimana semestinya kita mengenal agama secara benar?, masih menjadi persoalan. Lebih dari itu jika merujuk pada pembahasan bahwa dalam mengetahui hakikat agama adalah melalui pengalaman dan ekspresi keagamaan maka, pertanyaan selanjutnya yaitu apakah agama adalah bagian dari pikiran?, bagian dari emosi dan seperangkat dari keinginan?.

Secara teologis; perasaan, pemikiran dan hasrat pada gilirannya dapat dinyatakan sebagai salah satu inti dari pengalaman religius. Karena, berfungsi sebagai penggerak dan pengontrol. Dan tentu saja, tanpa mencoba menentukan konstruksi psikologisnya secara rinci. Namun definisi tersebut harus disesuaikan dengan kompleksitas proses-proses yang terlibat. Konsepsi sepihak tentang hakikat agama hanya akan mengandung sebagian kebenaran pula. Selebihnya aspek 'keinginan'³² mempengaruhi signifikansi aspek lainnya (perasaan dan naluri beragama).

Dalam pengalaman dan ekspresi keagamaan juga sangat ditentukan oleh faktor intelektualisme. Yakni kemampuan seseorang mengidentifikasi (refleksi) diri sebagai bentuk oposisi irasionalisme. Kendati pengalaman keagamaan tidak dibatasi oleh ruang dan waktu. Namun, secara universal proses dan ekspresi keagamaan tetap dilihat sebagai tindakan yang rasional. Tindakan yang berangkat dari ajaran agama, kitab suci, dan sistem di yang terkandung di dalamnya.³³

31 Saeful Anwar, "Pemikiran Keagamaan Joachim Wach dalam Perspektif Filsafat Ilmu Al-Gazali," *Al Qalam* 18, no. 88–89 (June 2001): 165–88. DOI: <https://doi.org/10.32678/alqalam.v18i88-89.1459>

32 Idrus Ruslan, "Studi Kritis Pemikiran Nico Syukur Dister Tentang Pengalaman Keagamaan," *KALAM* 7, no. 2 (December 2013): 273–92. DOI: <https://doi.org/10.24042/klm.v7i2.454>.

33 Subandi, *Psikologi Agama dan Kesehatan Mental*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013): 13.

Secara historis pengalaman religius dipahami sebagai pengalaman suci yang, menyingkap dirinya dalam ekpresi dan laku tertentu dan bentuk pengalaman yang berbeda-beda. Wach memberikan tiga aspek mendasar memahami agama baik dalam bentuk pengalaman maupun dalam mengekspresikannya.³⁴

Pertama, pengalaman keagamaan sebagai bentuk *theoretical expression*. Secara umum dipahami sebagai *the integration power of doctrine* atau pengalaman keagamaan dalam bentuk pemikiran.³⁵ Pada aspek ini, Statemen tersebut merupakan argumentasi yang dapat dipertanggungjawabkan karena menjadi satu konsep teoritis yang koheren. Namun, memiliki kelemahan karena bernada subyektif mengingat setiap orang individu memiliki definisi masing-masing dalam menyimpulkan dan mengekspresikan pengalaman batinnya.

Proses ini mencakup unsur-unsur penting dari proses pemikiran atau doktrin yang, didasari oleh intuisi beragama. Intuisi atau *willingness* dalam beragama adalah naluri sejati manusia yang melekat padanya. Hasrat dan intuisi dalam beragama (beribadah dan melakukan seluruh praktik keagamaan) menjadikan manusia sebagai manusia, membedakannya dengan ciptaan lain seperti tumbuhan atau hewan,³⁶ misalnya.

Argumen filsuf yang seangkatan dengannya yakni ketika Schleiermacher, mengatakan; “*religion is essentially reflective in character ... born of reflection and constituted by reflection.*” Dinilai kurang berdasarkan mengingat secara sosio-historis, agama memiliki sejarah panjang dari perjalanan umat manusia. Bukan sesuatu yang lahir dari refleksi dan kesadaran manusia.³⁷ Agama juga bukan sekedar keyakinan yang terbentuk dari kepribadian manusia tetapi, agama membentuk perilaku. Mengantarkan manusia di atas jalan agama melalui nilai-nilai dan moralitas. Sebagai proses pengalaman batin, agama juga tidak

34 Joachim Wach, “THE PLACE.....” (July 1974): 158.

35 Joachim Wach, *SOSIOLOGY.....*, (2019): 6.

36 Prentiss L. Pemberton, “Sociology of Religion,” *Journal of Bible and Religion* 17, no. 1 (1949): 35-40 Accessed February 8, 2021. <http://www.jstor.org/stable/1456733>.

37 Joachim Wach, *SOSIOLOGY.....*, (2019): Chap. II, 2 (a).

dapat diidentifikasi dengan naluri atau dorongan lainnya. Wach berargumen;

“pengalaman keagamaan adalah merupakan aspek batiniah dari saling hubungan antara manusia dan pikirannya dengan Tuhan.”³⁸

Yakni perjalanan rohani yang hanya melibatkan individu (fikiran) dengan Tuhannya yang, mencakup interaksi dan pertemuan istimewa yang meningkatkan ikatan suci antara seseorang dengan sang pencipta³⁹. Pada akhirnya meningkatkan kualitas spiritualitas dan memahami agama secara benar.

Kedua, pengalaman keagamaan dalam bentuk perbuatan (hasil dari adanya pemahaman tentang Tuhan, manusia, dan alam yang didapatnya melalui proses pemikiran). Secara sederhana apa yang ingin disampaikan Joachim Wach adalah memahami agama melalui praktik keagamaan atau ibadah atau disebut dengan *the integration power of worship*. Praktik-praktek keagamaan baru dapat dilakukan dengan mengalami terlebih dahulu proses pertama yakni dipikirkan, dihayati dan diresapi sepenuh hati melalui pengetahuan.⁴⁰

Ketika proses pertama dilalui maka dorongan untuk mengekspresikan pengalaman keagamaan muncul dalam diri seseorang. Kebenaran dan eksistensi tuhan, kewahyuan dan adanya kehidupan lain setelah mati menjadi renungan bagi seseorang. Kesaksian tentang tuhan melalui pengalaman batin menciptakan suasana dan kesan yang berbeda bagi setiap umat beragama. Hubungan batin yang tercipta hakikatnya terbentuk karena melalau proses pemikiran yang dalam dan tentu saja karena melaksanakan ajaran-ajaran agama⁴¹ yang diyakini.

38 Thomas F. O’Dea, “The Sociology of Religion.” *The American Catholic Sociological Review* 15, no. 2 (1954): 73-103. Accessed February 8, 2021. DOI:10.2307/3708313.

39 Craig Martin & Russel T. McCutcheon with Leslie Dorrough Smith, *Religious experience: a reader*, (New York: Roudledge, 2012): 25.

40 Joachim Wach, *SOSIOLOGY.....*, (2019): Chap. III, 2 (b).

41 David Yamane, “Narrative and Religious Experience,” *Sociology of Religion* 61,

Bagi Wach pengalaman keagamaan besar dipengaruhi oleh ritual dan seluruh aktifitas ibadah yang dilakukan. Ibadah merupakan hasil dari pemahaman hakikat agama yakni, cara seseorang menunjukkan orientasi keagamaannya. Lebih dari itu Tingkat keagamaan seseorang terlihat dari sikap kepegangan dan kualitas spiritualnya. Artinya, ajaran agama menjadi penting ketika seseorang meyakini eksistensi tuhan sebagai entitas tertinggi. Ibadah sendiri dapat dirangkum dalam beberapa aspek yaitu; proses liturgi, ritual, simbol-simbol, kitab suci, pemimpin agama (pendeta, ulama, pastur e.l.), rumah ibadah, waktu, tempat ibadah⁴² dan seterusnya.

Ketiga, pengalaman melalui “persekutuan” berupa kelompok-kelompok keagamaan. Bagi Wach membentuk kelompok beragama adalah naluri kepegangan umat beragama. Sifat dasar untuk bekerja sama dalam beribadah sebagai bentuk ketaatan. Melalui proses komunal tersebut mampu menciptakan nilai ibadah yang berkualitas karena, dibalik pengalaman dengan yang lain menciptakan nuansa berbeda.⁴³ Nuansa yang menunjukkan adanya keterikatan antar sesama (manusia) dan sang pencipta. Membentuk kelompok agama mampu menjadikan pengalaman keagamaan tidak biasa, menjadi nyata dan berkesan. Tujuan, pemikiran dan kondisi yang sama menjadi alasan pengalaman agam dengan yang lain lebih bernilai.⁴⁴

Pada tingkat ini Wach membagi pengalaman keagamaan menjadi pengalaman individual dan kelompok. Diferensiasi yang tampak selaras dengan konsep Wach tentang hubungan antar masyarakat dan agama (*religion and society*). Aktifitas tersebut merupakan ekspresi sosial seseorang dalam beragama. Sosio-historis, aliran/kelompok agama Kedua dan pengalaman individu maupun kolektif seseorang adalah poin penting ketika menggali nilai-nilai, hakikat dan fungsi agama.

Issue 2, (2000): 171–189. DOI: <https://doi.org/10.2307/3712284>

42 Catherine Cornille, “Double Religious Belonging: Aspects and Questions,” *Buddhist-Christian Studies* 23 (2003): 43-49. Accessed February 8, 2021. <http://www.jstor.org/stable/1390362>

43 Joachim Wach, *SOSIOLOGY.....*, (2019): Chap. III, 3 (b).

44 Laurence R. Iannaccone, “Religious Practice: A Human Capital Approach,” *Journal for the Scientific Study of Religion* 29, no. 3 (1990): 297-314. Accessed February 8, 2021. DOI: 10.2307/1386460.

Bisa dikatakan pandangan Wach tentang agama sangatlah filosofis, psikologis dan sosiologis. Tentu saja, Wach bahkan memberikan ruang khusus ketika membicarakan “masyarakat agama”⁴⁵ yang dirangkumnya dalam ekspresi dan fungsi sosial agama.

Jika kita amati sejenak konsep ini senada dengan konsep Platonic. Puncak tertinggi dari pengalaman beragama yaitu “cukup dirasakan.” mengalami dan menikmati desir-desir rasa (spiritualitas) yang muncul. tentang alam semesta dan kehadiran tuhan. Atau gagasan filsuf Timur seperti Khalil Gibran,⁴⁶ misalnya. Perasaan bertuhan adalah sesuatu yang sulit dijelaskan, pendapat yang juga dijelaskan dalam serat Centini melalui istilah cipta, rasa dan karsa (filosofi masyarakat Jawa). Pengalaman agama memainkan aspek emosional, tahap dimana individu tidak bisa membedakan dunia fisik dan metafisik.⁴⁷ Selanjutnya diidentifikasi melalui sikap keagamaan masing-masing penganutnya. sekali lagi dalam memahami agama melalui persekutuan (*communion*) yang dimaksud Wach, mencakup pengalaman kolektive maupun individual.⁴⁸

C. Rudolf Otto

Dalam memahami agama dapat dilakukan dengan ragam cara dan metode. Namun tidak banyak teori agama yang mampu menggambarkan agama secara struktural dan jelas. Beberapa bidang keilmuan muncul sebagai alan tengah dengan menawarkan ragam konsep agama. Filsuf-

45 Charles S. Preston, Wach Radhakrishnan, and Relativism, dalam Christian K. Wedemeyer and Wendy Doniger, *Hermeneutics, Politics and the History of Religions: the Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, (New York: Oxford University Press, 2010): 80.

46 Meirison Meirison, “Sejarah Kepemimpinan Wanita di Timur Tengah Dalam Tinjauan Hukum Islam (Analisa Terhadap Syajar al Durr),” *Kafa`ah: Journal of Gender Studies* 9, no. 1 (2019): 50-62-62. DOI: <https://doi.org/10.15548/jk.v9i1.231>.

47 Sutrisna Wibawa, “Moral Philosophy in Serat Centhini: Its Contribution for Character Education in Indonesia,” *Asian Journal Of Social Sciences & Humanities* 2, no.4 (2013): 177.

48 Craigh Martin & Russel T. McCutcheon with Leslie Dorrough Smith, *Religious...* (2012): 17.

filosof barat mendominasi jagat ilmu pengetahuan termasuk filsafat, sosiologi, fenomenologi dan teologi. Rudolf Louis Karl Otto (1869-1937) menjadi satu di antara para tokoh yang mewarnai ragam konsep tentang hakikat agama. Melalui kacamata fenomenologi Otto melihat agama sebagai sesuatu bersifat sosial,⁴⁹ institusional dan tentu saja memiliki makna substansial sebagai sesuatu sakral dan suci.

Sampai di sini Rudolf Otto masih dianggap sebagai salah satu bagian peting dalam perkembangan *religious study*. Kreativitas dan kesejarahannya tidak dapat disisihkan begitu saja dalam percaturan dunia. Selama masa hidupnya, pengaruh Rudolf Otto cukup luas dan belum terbantahkan kendati kritikan-kritikan tajam diarahkan padanya. Bahkan terbilang sebagai ilmuwan yang cukup banyak dilirik dan dikritik oleh sarjana-sarjana orientalis hingga pada dekade abad ke-21.⁵⁰

Terlepas dari dinamikanya, Rudolf Otto menjadi satu diantara pemikir yang cukup cemerlang dan memberikan perhatian khusus perihal agama. Kerja kerasnya dalam mengkampanyekan ekumenis agama-agama dunia dan agama Kristen sendiri patut diperhitungkan.⁵¹ Otto menjalankan aspek fungsional sebagai ilmuwan dengan, terus memberikan wawasan tentang eksistensi agama-agama di luar Kekristenan. Mencakup agama dunia hingga agama lokal (*primal religion*). “*The Idea of The Holy*” menjadi titik balik bagi Otto pribadi dan keseluruhan pemikirannya tentang agama.⁵² Karya tersebut menjadi rujukan utama dalam melihat benang merah konsep teoritis Rudolf Otto baik tentang ketuhanan maupun agama secara umum.

Rudolf Otto secara konsisten menggunakan kerangka berpikiri yang

49 Antonius Subianto Bunyamin, “Sakral dan Profan dalam Kaitan Dengan Ritus dan Tubuh: Suatu Telaah Filsafati Melalui Agama Dan Konsep Diri,” MELINTAS 28, No. 1 (2012): 23-38. DOI: <https://doi.org/10.26593/mel.v28i1.287.23-38>

50 Philip C. Almond, *Rudolf Otto: An Introduction His Philosophical Theology*, (United State of America: The University of North Carolina, 1984): 1.

51 Jacqueline Mariña, Friedrich Schleiermacher and Rudolf Otto In John Corrigan (ed.), *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*, (Oxford University Press, 2008).

52 Gregory D. Alles, “Toward a Genealogy of the Holy: Rudolf Otto and the Apologetics of Religion,” *Journal of the American Academy of Religion* 69, Issue 2, (2001): 323-342. DOI: <https://doi.org/10.1093/jaarel/69.2.323>

tajam dalam melihat agama sebagai sesuatu yang prestisius. Artinya ia berusaha menunjukkan adanya benang merah yang koheren terhadap agama.⁵³ Baginya pengalaman seseorang menjadi asal muasal dalam memahami baik agama yang dianutnya maupun semua agama. Dalam diskursus teorinya, secara khusus menyebut Tuhan sebagai sesuatu yang suci dan dan satu-satunya entitas tertinggi dari dunia material dan non-material. “Numen” dan “the numinous” atau kekudusan dan yang suci (*holiness and the Holy*)⁵⁴ adalah kata yang tepat untuk mendeskripsikan Tuhan. Dalam hal ini ia mengungkapkan;

“holiness- ‘the holy’ is a category of interpretation and valuation peculiar to the sphere of religion.”

Maka jelas bahwa ‘yang kudus’ dan ‘yang suci’ adalah kata yang tepat dalam menginterpretasikan agama secara utuh. Karena, ketika kita mampu menjelaskan dengan baik hakikat tuhan maka, di waktu yang sama kita juga mampu memahami agama dan seluruh yang melekat padanya.⁵⁵ Agama dapat dipahami dalam artian yang sempit maupun dalam artian yang luas. Setiap individu memiliki pengalaman spiritual masing-masing sebagai metrik untuk mendeskripsikan agama.

Dalam memahami konsep dasar agama terbilang sederhana namun juga rumit. *Pertama*, mengakui eksistensi tuhan tidak cukup hanya dengan rangkaian-sambung-kata. Tetapi harus dialami, dirasakan dan diyakini melalui penghayatan yang mendalam tentang kebesaran, kekuasaan dan keagungan sang pencipta. *Kedua*, agama terbentuk karena campur tangan Tuhan dan, keyakinan terhadap kekuasaan-

53 Mufid Mufid, “Penelitian Agama: Pendekatan Fenomenologi Rudolf Otto,” *Jurnal Bestari* (2016): 83-89. accessed at <http://ejournal.umm.ac.id/index.php/bestari/article/view/2939>

54 Stuart Sarbacher, “Rudolf Otto and the Concept of the Numinous,” *Oxford Research Encyclopedia of Religio*. (2016). Oxford University Press. Date of access 8 Feb. 2021, <https://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-88>

55 Rudolf Otto, *The Idea of The Holy: An Inquiry Into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*, (London, Oxford, New York: Oxford University, 1958): 143-144.

Nya.⁵⁶ Bahwa segala sesuatu berjalan dan dianggap sebagai realitas mutlak. Kekuasaan tuhan bekerja dibalik segala fenomena kehidupan umat manusia dalam urusan dan kesehariannya. Ringkasnya, manusia harus percaya bahwa rasa tentang yang gain adalah dasar dari agama.⁵⁷

Dibanding mempertanyakan keberadaan tuhan atau, bagaimana semestinya agar seseorang meyakini Tuhan. Rudolf Otto justru memaparkan dengan intens bagaimana memahami agama, tuhan dan manusia itu sendiri. Sejak kemunculannya agama sudah menjadi candu bagi pemeluknya. Maka sangat sulit untuk menjawab ‘sejak kapan manusia meyakini tuhan dan mulai beragama.’⁵⁸ Tentu saja agama yang dimaksud adalah agama yang berangkat dari pemahaman dan kesadaran personal individu. Bukan warisan (meyakini suatu agama karena tradisi nenek moyang yang memiliki kepercayaan yang sama secara turun-temurun) atau, meyakini agama tertentu karena keterikatan DNA.⁵⁹

Dalam membenarkan perilaku manusia, istilah “homo religion” membuktikan bagaimana manusia memuja agama dalam ragam ekspresi; sebagian ada yang beribadah dengan sepenuh hati, mencintai agama dengan segenap jiwa dan menjalankan semua ajarannya. Namun sebagian yang lain ada yang menolak dan mengingkari, juga ada yang kontra (terhadap dogma agama) namun tetap mengimaninya. Sebagian lagi ada yang taat dan ada yang secara konsisten berpikir liberal-kontradiktif. Dalam berbagai kasus meyakini bahwa keyakinan tertentu yang benar dan yang salah.⁶⁰ Perspektif yang pada realitasnya masih mendominasi cara berpikir masyarakat beragama.

Bagi Otto, manusia selalu percaya bahwa ada kekuatan besar atau

56 Wasisto Raharjo Jati, “Agama Dan Politik: Teologi Pembebasan Sebagai Arena Profetisasi Agama,” *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 22, no.1 (2014): 133-156. DOI: <https://doi.org/10.21580/ws.22.1.262>

57 Antonius Subianto Bunyamin, *MELINTAS* 28, No. 1 (2012): 24.

58 Haidar Bagir, *Islam....*, (2017): 15.

59 Richard H.Thaler, *Journal of Economic Perspectives* 14, No. 1 (2000): 135.

60 Robby Darwis Nasution, “Mengakar Kembali Perdebatan Konsep Civil Religion Robert N. Bellah Dan Jean Jacques Rousseau,” *ARISTO* 8, n. 1 (2020): 210.

“*the other*” di luar dirinya. Sesuatu yang dianggap jauh lebih superior dan berkuasa atas alam semesta dan seluruh proses kejadian di dalamnya. Kekuatan yang jauh dari melampaui kapasitas pemikiran dan rasioanlitas manusia. Maka sulit untuk tidak mengatakan bahwa pada titik tertentu, kita meyakini akan keberadaan “yang lain” diluar diri kita, sesuatu yang lebih powerful, magis dan luar biasa besar kekuatannya. *The other* inilah yang dimaksud Otto dengan yang kudus atau yang maha suci yakni Tuhan.⁶¹

Tuhan dikategorikan sebagai sesuatu yang apriori⁶² karena secara parsial agama tidak tunduk pada “ethos” (moralitas) atau “toles” (teologi) juga tidak menarik diri dari kehidupan yang sifatnya postulet. Ringkasnya manusia memiliki kemampuan bawaan yaitu struktur apriori.⁶³ Melalui point tersebut seseorang mampu mengidentifikasi dan menganalisis keberadaan Tuhannya. Dengan menyadari yang maha kuasa sebagai satu entitas yang tidak dapat dilampaui oleh nalar manusia yang terbatas. Ini kemudian mendorong manusia untuk beragama. Dalam aktifitas beragama seseorang melakukan inisiatif dengan mencari tahu, mengenal, mengagumi dan meyakini yang kudus.

Namun aktifitas beragama dengan melalui proses di atas didapatkan melalui keyakinan. Kemudia disalurkan melalui aspek kognitif, ibadah dan ritual keagamaan yang konsisten dan intens. Ungkapan keyakinan dalam kegiatan-kegiatan keagamaan seperti, sholat, puasa, menunaikan zakat, sedekah, membaca kita suci, ke rumah ibadah, dan segala bentuk kebajikan.⁶⁴ Kegiatan tersebut kemudian diterapkan sebaik-baiknya

61 Otto, *THE IDEA*..., (1958): 26.

62 Apriori (atau dalam bahasa latin ‘*Prius*’) atau lawan dari posteriori adalah pengetahuan yang ada sebelum bertemu dengan pengalaman. Dengan kata lain, sebuah istilah yang menjelaskan tentang seseorang untuk berpikir berasumsi akan segala sesuatu. Ini berlaku ketika seseorang belum memiliki pengalaman untuk sampai pada sebuah kesimpulan. Umumnya digunakan mengkritik filsafat empirisme. Lihat, Otto, *THE IDEA*..., (1958): 113.

63 Frederick L. Coolidge & Thomas Wynn, *The Rise of Homo Sapiens the Evolution of Modern Thinking: Second Edition*, (United State of America: Oxford University Press, 2018): 225.

64 Leon Schlamm, “Rudolf Otto and Mystical Experience,” *Religious Studies* 27, no. 3 (1991): 389–398. JSTOR, www.jstor.org/stable/20019490. Accessed 8 Feb. 2021.

dalam kehidupan sehari-hari. Selebihnya, segala bentuk religiusitas seperti mengingat Tuhan melalui cara-cara religius adalah satu di antara banyak pilihan yang dapat dilakukan.

Agama adalah perihal problematika dan dialektika kehidupan sehari-hari. Maka konsennya tidak jauh dari aspek perilaku, interaksi dan hubungan sosial secara utuh. Tuhan, alam semesta dan manusia adalah aspek utama yang membuat kehidupan harus terus berjalan. Tuhan menjadi sumber dari asal dan tujuan setiap umat beragama, serta menjadi sebab dari terbentuknya agama dan alasan untuk tujuan-tujuan yang lainnya. Tuhan adalah menyangkut segala hal yang sifatnya rasional maupun irasional dan, kedua elemen tersebut memiliki kompleksitas yang rumit. Pengalaman keagamaan menjadi penting untuk mengidentifikasi hal-hal rasional dan irasional.⁶⁵ Tuhan berada dalam dua elemen tersebut sehingga mengingat dan membicarakan Tuhan tidak terbatas pada ruang dan waktu.

Otto memaparkan pemahaman ini melalui konsep 'numinous'. Numinous adalah suatu pengalaman yang sifatnya misterius (magis) yang dialami manusia. Karena pengalaman yang dialami adalah pengalaman batin yang melibatkan aspek spiritual-mistisme. Pengalaman numinous mengandung dua unsur utama; *pertama*, *Mysterium superbum* (misteri yang menakutkan). Unsur misterius adalah sifat dasar yang melekat pada Tuhan. Disebut misterius karena berisikan perasaan-perasaan *insecure*, takut, tak berdaya, kecil, kemurkaan dan lemah yang religius yang disebut dengan *tremendum*.⁶⁶

Selayaknya sesuatu yang sifatnya misterius maka ada kelainan dan perbedaan yang mencolok di dalamnya. Numinous atau "yang sepenuhnya lain" (*wholly other*) yang secara rasional berbeda dengan bentuk pengalaman hidup yang dialami manusia. Sederhananya, pengalaman numinous adalah pengalaman irasioanal yang tidak dapat dilihat secara kasat mata menurut hukum rasional. Lebih dari

65 Otto, *THE IDEA*...., (1958): 1-3.

66 Donald S. Lopez, "Approaching the Numinous: Rudolf Otto and Tibetan Tantra" *Philosophy East and West* 29, no. 4 (1979): 467-76. Accessed February 8, 2021. doi:10.2307/1398815.

itu numinous juga memainkan alam perasaan yang berhubungan langsung dengan kejiwaan dan nalar manusia. Karena ketika berbicara perihal Tuhan manusia melibatkan semua aspek dalam dirinya untuk merasionalkan pengalaman religiusnya.⁶⁷

Pengalaman numinous yang penuh misteri menunjukkan reaksi pasif, diam dan gelap dibandingkan reaksi yang sebaliknya (aktif dan bergerak). Secara khusus numinius membangkitkan reaksi tidak bisa diprediksi karena dikenal sebagai pengalaman yang berisikan misteri-misteri yang sukar dijelaskan oleh orang yang mengalaminya. Bagi Otto pengalaman numinius menunjukkan dirinya sebagai sebuah kekuatan yang sulit dijangkau dan dilampaui oleh keterbatas manusia. Nominus menjelma sebagai kekuatan yang berbeda karena ia adalah Dzat sang Illahi,⁶⁸ penguasa alam semesta dan seluruh yang ada maupun yang tiada, yang tampak maupun yang tidak tampak.

Unsur numinous yang *kedua*; *Mysterium fascinans* (misteri yang menarik). unsur yang mengandung pengalaman dan perasaan yang justru memiliki konotasi positive, menggairahkan, mengagumi kekuasaan Tuhan, dan perasaan-perasaan lainnya yang berlawanan dengan yang perasaan-perasaan pada unsur pertama.⁶⁹ Oleh Rudolf Otto mendeskripsikannya dengan kata *fascinante*. Suatu perasaan yang membangkitkan reaksi kesenangan dan dilihat sebagai esensi agung tidak tertandingi, kekuatan lain yang sepenuhnya berbeda. Reaksi yang dibangkitkan oleh numinus adalah sifat Tuhan itu sendiri sebagai yang maha penayang, maha pengasih, maha mencitai, dan murah hati.⁷⁰

Dalam argumentasinya ia menegaskan bahwa Tuhan (yang kudus atau yang suci) adalah sesuatu yang gaib dan mistikal. Garis besar konsep tentang numinous yakni, meskipun ada perasaan takut, kengerian, lemah dan seterusnya, namun pada waktu yang sama seseorang juga merasakan

67 Todd A. Gooch, *The Numinous and Modernity: An Interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion*, (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2000): 3-7-9.

68 Ibid, (2000): 104-106.

69 David Bastow, "Otto and Numinous Experience," *Religious Studies* 12, no. 2 (1976): 159-76. Accessed January 26, 2021. <http://www.jstor.org/stable/20005327>.

70 Lihat, Otto, *THE IDEA.....*, (1958): 19-23.

perasaan *fascinans* (mengagumi). *Mysterium superbum* dan *Mysterium fascinans* adalah dua titik paling dasar yang dirasakan sekaligus dimiliki oleh umat beragama dalam mendeskripsikan Tuhan-Nya. Namun ada penegasan lain bahwa reaksi ketakutan yang terdapat dalam *Mysterium superbum*, bukanlah bentuk kemurkaan Tuhan tetapi ciri dari sang Ilahi.⁷¹

Sifat dari yang maha suci, realitas mutlak yang kudus yang tidak dapat diuraikan dan dijelaskan. Karena sekali lagi, Tuhan berbeda dengan manusia sehingga menjadikan Tuhan melebihi ciptaanNya. Baik dari aspek kekuasaan, kekuatan, penciptaan, dan dari segala aspek.⁷² Pada akhirnya manusia tidak akan pernah mampu menyamai kekudusan Tuhan. Manusia dengan segala keterbatasannya hanya bisa merasakan kehadiran dan eksistensi Tuhannya. Umat agama akan merasakan kehadiran Tuhan apabila mendekatkan diri dengan-Nya dengan cara-cara yang *religious*.⁷³ Praktik keagamaan adalah salah satu cara terbaik dalam mendekatkan diri dengan Tuhan.

Dalam pengertian sempit praktik keagamaan merupakan hubungan vertikal antara manusia dengan Tuhan-Nya. Praktik keagamaan adalah kata kerja yang berisi aktifitas keagamaan; ritual, berdo'a, membaca dan mengamalkan kitab suci dan seterusnya. Pengalaman-pengalaman keagamaan juga terbentuk dari praktik keagamaan selebihnya adalah cara seseroang mengekspresikan kepercayaannya.⁷⁴ Terlepas dari definis praktik agama, perlu digarisbawahi jika pada prinsipnya Tuhan dilihat sebagai sesuatu yang suci dan keramat. Barangkali ini senada dengan konsep *sacred* dan *profan* ala Mercea Eliade.

Dalam pengertian yang sempit, agama menjadi alat sekaligus kebutuhan untuk melihat Tuhan menyembah dan mengagumi eksistensi dan kekuasaan-Nya. Otto sekali lagu menegaskan Tuhan justru hanya dilihat dalam aspek

71 Henning Nörenberg, "The Numinous, the Ethical, and the Body. Rudolf Otto's "The Idea of the Holy" Revisited," *Open Theology* (2017): 546-564. DOI: <https://doi.org/10.1515/oph-2017-0042>

72 Bagir, *Islam Tuhan....*, (2017): 16.

73 Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995): 56.

74 Immanuel Kant, *Groundworks for the Metaphysics of Morals*, (Oxford: Oxford University Press, 2002): 11-13.

agama. Pertanyaannya kemudian apakah ketika beurusan dengan politik atau stabilitas ekonomi Tuhan tidak terlibat atau dilibatkan? Ini bertentangan dengan paham agama menurut Fazlur Rahman yang *Rihmatan Lilalamin*. Menyelesaikan kemaslahatan penganutnya dalam menjawab tantangan dunia. secara akademis pernyataan tersebut tidak dapat asumsikan secara mentah dan setengah matang. Dibutuhkan pendalaman dan akal budi agar mendapatkan pemahaman yang jelas.

Kendati memiliki kekuatan sendiri dalam berpikir, intepretasi, imajinasi hingga mendiferensiasikan Tuhan. Mengontrol diri dan pikiran masing-masing namun, umat bergama memiliki titik dimana dibutuhkan usaha lebih dalam menyadari kesistensi Tuhan. Perasaan *Mysterium superbum et fascinans* sendiri adalah kondisi jiwa spiritual (agama) seseorang yang perlu disadari. Artinya seorang agamawan (umat) sejati akan dipenuhi oleh perasaan kagum dan takut terhadap Dzat yang dianggapnya sebagai “yang lain”.

Iniilah tahap dimana seseorang merasakan kehadiran Ilahi dan mengagumi kekuasaannya. Kekuatan yang tidak tertandingi, manusia merasa lemah juga kuat secara bersamaan. Kata *numinous* digunakan Otto untuk menjelaskan bentuk perasaan *religious* yang berlawanan tersebut.⁷⁵ Namun numinous tidak bisa disamakan dengan perasaan yang membingungkan (*misleading confusion*) akan agama yang, justru menyesatkan dan menolak realitas Tuhan. Sikap yang kerap ditunjukkan oleh penganut paham ateisme implisit dan eksplisit hingga agnotisisme.⁷⁶

Pengalaman keagamaan semestinya mencerahkan dan memberikan pencerahan. Kendati sulit untuk merasionalisasikan pengalaman tersebut namun harus dipahami dengan pemahaman yang

75 Windisyah Putra, Perkembangan Anak Ditinjau dari Teori Mature Religion,” Nadwa: Jurnal Pendidikan Islam 7, Nomor 1 (April 2013): 1-19. DOI : <https://doi.org/10.21580/nw.2013.7.1.541>

76 Agnostik (*a* yang berarti tanpa/tidak dan kata *gnosticos* yang berarti pengetahuan) dipahami sebagai individu yang tidak meyakini adanya Dzat ‘yang lain’ di luar dirinya. Diwaktu yang sama juga tidak mampu membuktikan yang lain tersebut. Manusia diyakininya memiliki kebebasan untuk berpikir tidak bertuhan dan untuk tidak beragama. Sehingga mereka menolak segala bentuk dogma dan indoktrinasi agama dan segala bentuk ideologi yang ada. Lihat, Gusti Ngurah Agung Purwatomashakti dan Yeniar Indriana, (2020): 314.

benar sebagaimana agama menunjukkan dirinya.⁷⁷ Pada akhirnya materialisme tidak bisa menolak eksistensi agama sebagai realitas mutlak atas hukum, kewahyuan dan prinsip-prinsip agama.

D. Mercea Eliade

Melihat agama secara teoritis menciptakan suana yang berbeda jika dilihat dari beragam aspek. Teori agama misalnya, hadir sebagai sesuatu yang berbeda karena menawarkan sekaligus menunjukkan perspektif, penilaian, dan tolak ukur yang juga berbeda.⁷⁸ Setiap teoritikus berlomba menunjukkan kelebihan dan sisi komprehensivitas dari teorinya. Menganggap teori yang dikemukakannya sebagai yang paling sempurna dan menolak hingga mengkritik yang lain.

Padaahal, baik secara langsung maupun tidak langsung, teori-teori (agama) yang bermunculan saling berkaitan bahkan memiliki kesamaan dan relasi yang kuat. Ini sebagai akibat dari kritikan, pro dan kontranya terhadap pemikir lain. Atau bahkan sebagai hasil pengamatan dan pendalamannya akan teori yang berbeda dari sebelumnya dan seterusnya.⁷⁹ Artinya, teori-teori yang kita temui dalam meja bundar akademis tidak ada yang sepenuhnya muncul tanpa saling termotivasi dan terikat. Namun disadari atau tidak, pada akhirnya akan ditemukan adanya reduksionis terhadap teori terdahulu.

Mircea Eliade (1907-1986) ada dalam daftar teoritikus nan kritikus yang tajam dan berani dalam menyampaikan pandangan dan kritiknya terhadap ilmuan lain. Ilmuan asal Bucharest Rumania tersebut, tidak gentar mengguncang dunia tentang apa yang menurutnya seharusnya digunakan dalam mendeskripsikan agama.⁸⁰ Di masanya, konsepsi-konsepsi agama berkembang pesat dan menjadi berdebatan panas, sensitif dan sekaligus menggairahkan. Selayaknya ilmuan Eropa

77 Heidegger, (1995): 28.

78 Dan Zahavi, *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, (Oxford: Oxford University Press, 2014): 12.

79 Susiati Susiati, "Semantik: Teori Semantik, Relasi Makna, Marked, Dan Unmarked," *OSF Preprints*, (2020). DOI: <https://doi.org/10.31219/osf.io/sve5n>

80 Andrei Oişteanu, "Mircea Eliade Between Political Journalism and Scholarly Work," *ARCHÆVS: Studies in the History of Religions* 1, no 4 (2004): 323-340.

khususnya dan Barat umumnya, Kristen menjadi matrix pemikiran Eliade⁸¹ hingga rasanya tidak sulit menemukan paham agama inklusif dalam bingar tanah Eropa.

Beberapa nama seperti Durkheim, Tylor dan Frazer menjadi parameter bagi pemikiran Eliade. Ilmuwan yang pernah menjabat sebagai guru besar dalam *Distinguished Service Professor* di University School, Amerika Serikat (1962) tersebut, justru tumbuh besar di tengah-tengah keluarga militer. Kendati melalui sebagian masa hidupnya di tengah perang dunia kedua namun, ke-ingintahu-an yang begitu besar kemudian membawanya mengenal Italia hingga perjalanan spiritualnya ke India dan, berakhir di Chicago, Amerika Serikat.⁸²

Pemikiran Eliade sebagian besar dituangkan dalam *The Myth of the Eternal Return* (1949), yang mengupas tuntas akar sejarah dan perihal pelaksanaan hal-hal yang dianggap sakral. Secara spesifik Eliade menunjukkan diferensiasi antara *archaic religion* (agama purba) dan *modernism*. Pada masa yang sama, *Pattern in Comparative Religion* (1949) yang berbicara tentang peran symbol-simbol dalam agama juga menjadi point penting dari pemikiran Eliade.⁸³

Sementara *The Sacred and the Profane* (1957)⁸⁴ menjadikan seluruh buku, ratusan jurnal serta karya-karya Eliade berada pada kesempurnaan yang seutuhnya. Termasuk karya-karya lain baik yang tercatat dalam sejarah maupun tidak. Rasanya tidak berlebihan apabila menelisik kebelakang tentang kesejarahannya. Bicara autobiografi Eliade sedikit lebih menarik dan dramatikal jika dilihat dari kacamata *classic-romanticism*. Diantara karya-karyanya muncul teori populer

81 Georges Tissot, "Comptes Rendus / Reviews of Books: Homo Religiosus in Mircea Eliade: An Anthropological Evaluation John A. Saliba Leiden: E. J. Brill, 1976. vi + 210 P," *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 6, no. 6 (1977): 675–681, DOI:10.1177/000842987700600609.

82 Wendy Doniger, Introduction II: Life and Art, or Politics and Religion in the Writing of Mircea Eliade, dalam Christian K. Wedemeyer and Wendy Doniger, *Hermeneutics, Politics and the History of Religions: the Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, (New York: Oxford University Press, 2010): XXVII.

83 Tissot, *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 6, no. 6 (1977): 677.

84 Doniger, *Introduction II....*, (2010): XXX.

yang kemudian dikenal dengan “teori simbol”.

Dalam kepegangan agama, keyakinan manusia berangkat dari keberadaan simbol-simbol yang dianggap berbeda, berharga dan suci. Ungkapan ini didefinisikan sebagai sesuatu yang dianggap “sakral”. Aktifitas beragama tidak terlepas dari peran simbol. Bahkan, segalanya hampir sepenuhnya memiliki simbolisme. Makna yang terkandung di dalamnya juga berdasarkan bagaimana manusia melihatnya.⁸⁵ Ini menjadi bukti lain bagaimana manusia dengan seluruh kekurangan dan kelebihan yang memberkatinya, memiliki otoritas atas pemikiran dan agama yang dianutnya. Sebagian simbol-simbol keagamaan terbentuk dari ide dan interpretasi manusia. Sementara sebagian yang lain lahir dari sang Ilahi. Ini sekaligus membuktikan bagaimana agama sangat otonom dan bukan sekedar perihal mistisme spiritualitas⁸⁶ semata.

Ringkasnya, Eliade menolak reduksionisme yang kerap dilakukan oleh ilmuan dalam mengkonsepsi agama. Keputusan yang menurutnya salah dan kurang dalamnya para pakar mengkaji agama. Agama adalah satu elemen utuh sebagai “alasan” terbentuknya yang “tidak ada”. Sebagai kunci dan akar dari aspek yang lain. Bagian yang paling sakralitas dari agama adalah ketika kita meyakini agama sebagaimana adanya, tanpa adanya unsur tambahan atau lainnya. Untuk itu agama tidak bisa direduksi⁸⁷ karena justru akan mengurangi nilai sakralitasnya yang haqiqi. Agama juga tidak bisa dilihat dari sisi sosial-historis, ekonomi, psikologis tetapi yang utama adalah dari aspek fenomenologi.

Jika berpijak pada teori simbol kita akan sampai pada hakikat yang sakral dan profan. Agama, Tuhan dan manusia memiliki kesejatan masing-masing. Manusia khususnya terjerembab dalam kefanaan sebagai bagian dari sifatnya serta gambaran sejati dari yang profan. Membuatnya tidak bisa berhubungan langsung dengan hal-hal yang transenden dan sakral. Simbol menjadi pelita yang menerangkan jalan

85 Ivan Th. J. Weismann, “Simbolisme Menurut Mircea Eliade,” *JURNAL JAFFRAY* 2 no. 1 (2004): 55-60. DOI: <http://dx.doi.org/10.25278/jj71.v2i1.152>

86 Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion, Tujuh Teori Agama Paling Komprehensif*, (Jakarta, IRCiSoD, 2011): 226.

87 Aning Ayu Kusumawati, “Nyadran Sebagai Realitas Yang Sakral: Perspektif Mircea Eliade,” *ThaqĀfiyyĀT* 14, No. 1, (2013): 146-160.

kita menuju yang sakral. Sakralitas dapat ditemukan pada apapun, dimanapun, kapanpun dan oleh umat agama manapun.⁸⁸

Simbol memiliki kekuatan yang menggerakkan manusia. Secara sukarela akan melakukan ritual dan pemujaan berdasarkan hasil pertimbangan panjangnya tentang Tuhan. Secara fungsional simbol memiliki kemampuan untuk mendorong penganutnya melakukan serangkaian kegiatan yang dinilai sakral dan *religious*. Umat agama percaya bahwa simbol tertentu yang disakralkan dapat menghubungkan dengan Tuhannya.⁸⁹ Simbol adalah jembatan dan nara hubung dengan yang transenden, yaitu dengan segala sesuatu yang immortal. Simbol mengandung ajaran yang mengesankan bagi pemujanya, fakta bahwa aktifitas kepeganutan agama justru melibatkan peran simbol.⁹⁰

Sebagaimana ritual, mitos, pemujaan hingga *folklore* menjadi sarana untuk menyampaikan tujuan dan keinginan religious seseorang. Anggapan bahwa simbol memiliki kedekatan mistis dengan Tuhan, dimanfaatkan sebagaimana fungsinya. Perlu digarisbawahi bahwa Eliade tidak memberikan *clue* dengan jelas tentang “yang manakah Tuhan itu?” (apakah Tuhan yang satu, Trinitas, Yahwe atau yg lain?). Rumah ibadah; Ka’bah, masjid, Gereja, vihara, atau kota-kota suci; Mekkah, Madinah, Tembok Ratapan, vatican hingga bend-benda seperti pepohonan, bebatuan, atau orang-orang tertentu seperti; Sidharta Gautama, Tao, atau Isa Al Masih yang mengorban diri untuk umatnya, adalah sederat simbolisme yang sakral.⁹¹ Dan tentu saja, tiap-tiap kepercayaan memiliki daftar tingkat sakralitas masing-masing untuk setiap simbol yang dipuja.

Agama-agama purba atau mitologi Yunani, Mesir hingga Roma misalnya, percaya bahwa simbolisme memiliki alur penting. Konsepsi yang sakral dan profan adalah dua aspek yang pasti dialami manusia. Dan kedua elemen tersebut tidak bisa dilihat melalui pandangan sempit

88 Ibnu Rohmah, “Simbolisme Agama Dalam Politik Islam,” *Jurnal Filsfat* 33, no.3 (2003): 95-102.

89 Kusumawati, *ThaqĀfiyyĀT* 14, No. 1, (2013): 148.

90 Pals, *Seven Theories.....*, (2011): 229.

91 Weismana, *JURNAL JAFFRAY* 2 no. 1 (2004): 58.

menyesatkan.⁹² Secara historis, budaya yang sakral dan profan terhadap simbol-simbol keagamaan utamanya menjadi bukti bagaimana relasi antara budaya, agama, mitos dan segala hal yang religious sangat menentukan perilaku keagamaan individu. Jika dilihat dari fenomenologi Clifford Geertz, ide Eliade adalah bentuk perpaduan agama dan budaya. Posisi di mana masyarakat tidak bisa membedakan atau bahkan mencampur-adukan agama dan budaya.⁹³

Yang profane hakikatnya hal-hal yang bersifat duniawi, biasa, tidak memiliki nilai lebih. Sementara yang sacral adalah sebaliknya, mencakup wilayah supernatural, hal-hal yang luar biasa, mengagumkan dan memiliki nilai lebih, sakralitas. Selebihnya berisi keteraturan dan kesempurnaan, mengesankan dan mempesona. Simbol-simbol seperti roh dan peninggalan para leluhur, para dewa, hewan tertentu hingga tempat-tempat suci dan disucikan.⁹⁴ Dari level inilah agama berawal, dengan adanya pemisahan hal yang paling mendasar namun krusial.

Agama bagaimanapun sama sentralnya dengan sektor kehidupan lain. Sakral dan profan menjadi pembeda bagi agama. Spiritualitas dan materialisme, tradisional dan modernis, ortodoks dan reformis dan seterusnya adalah sisi yang mengangumkan dari agama. Absolut, sakralitas, realitas, temporal menempatkan agama sebagai kebutuhan yang haqiqi bagi penganutnya.⁹⁵ Agama dan seluruh yang melekat padanya memiliki karakter ganda; *religious* dan duniawi.

Dimensi sakral dan profan merupakan dua dimensi yang bukan hanya berbeda secara konsep dan fisik tetapi, dua dunia yang berlawanan arah

92 Moshe Idel, *The Camouflage Sacred in Mircea Eliade's Self-Perception Literature, and Scholarship*, dalam Christian K. Wedemeyer and Wendy Doniger, *Hermeneutics, Politics and the History of Religions: the Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, (New York: Oxford University Press, 2010): 161.

93 Pals, *Seven Theories.....*, (2011): 342.

94 Anas Ahmadi, "Symbolism of sacred and profane animals in the Quran Simbol hewan suci dan profan dalam Quran," *Masyarakat, Kebudayaan dan Politik* 33, Issue 1 (2020): 15-25.

95 Nurdinah Muhammad, "MEMAHAMI KONSEP SAKRAL DAN PROFAN DALAM AGAMA-AGAMA," *Jurnal Substantia* 15, No. 2 (2013): 269.

namun maknanya bisa saja sama.⁹⁶ Dua aspek yang mampu menyatukan umat beragama; Ka'bah di tanah suci Mekkah mampu menyatukan umat Muslim dari berbagai belahan dunia di tempat yang sakral, dengan tujuan yang sama dan menjalankan ajaran yang sama atau, Tembok Ratapan di Yerusalem yang tidak hanya menyatukan umat Yahudi tetapi juga mempertemukan mereka dengan penganut Kristiani. Yang sakral memiliki kekuatan unik dalam aspek religiusitas, daya tarik⁹⁷ luar biasa yang mampu menundukkan manusia pada tingkat ketaatan.

Hakikatnya konsep sakralitas Eliade masih dapat dibedakan menjadi dua bagian penting; *Pertama*, sakralitas yang berasal dari Tuhan yang disampaikan melalui kewahyuan, dijelaskan dalam kitab suci (al-qur'an). *Kedua*, yang berasal dari ide dan konsepsi manusia. Bisa berupa permainan psikologis (sakralitas bisa terbentuk oleh kondisi psikologis, hasrat dan naluri bertuhan yang tertanam dalam diri manusia mendorong diberikannya sakral atau profan terhadap simbol dan objek tertentu), imajinasi dan jiwa beragama manusia.⁹⁸ Artinya, tingkat sakralitas simbol atau objek tertentu tergantung bagaimana manusia melihatnya. Sesuatu yang dianggap profan oleh umat Kristiani atau Islam tentang hewan (Lembu) misalnya, justru sangat sakral bagi umat Hindu. Keyakinan tersebut sangat berdasar mengingat Lembu dipercaya sebagai Jelmaan Dewa. Anggapan yang sama juga ditujukan pada Salib, Altar pernikahan dan seterusnya.⁹⁹

Agama dan seluruh unsur di dalamnya; simbol, ritual, rumah ibadah, sakral hingga yang profan secara parsial adalah aktifitas sosial. Nilai-nilai, etika hingga moralitas adalah sifat agama. Masyarakat yang dikenal dengan hukum sosialnya, memiliki otoritas penuh dalam menentukan yang profan dan yang sakral. Secara praktis air tidak

96 Bryan Reni, *The Influence of Eastern Orthodox Christian Theology on Mircea Eliade's Understanding of Religion*, dalam Christian K. Wedemeyer and Wendy Doniger, *Hermeneutics, Politics and the History of Religions: the Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, (New York: Oxford University Press, 2010): 199.

97 Pals, *Seven Theories.....*, (2011): 259-260.

98 Muhammad, *Jurnal Substantia* 15, No. 2, (2013): 271.

99 Hujair Sanaky, "Sakral [Sacred] Dan Profan Studi Pemikiran Emile Durkheim Tentang Sosiologi Agama," *Laporan, Makalah Diskusi Kelas*, (2005): 1-24.

memiliki kekuatan supranatural justru dianggap sebagai objek biasa (profan)¹⁰⁰ selain sebagai satu dari beberapa elemen sumber kehidupan. Namun anggapan tersebut bisa berbeda apabila masyarakat melihat sebagai yang sakral.

Baik dari aspek fungsional maupun agama kemanfaatan, demikian realitas makna air dalam kehidupan manusia. Hampir seluruh sepakat bahwa nilai fundamental air suci dan mensucikan. Anggapan tentang “air suci”¹⁰¹ banyak diyakini karena dinilai sakral ketika upacara keagamaan berlangsung setelah dibacakan do’a-do’a tertentu. Menjadikan air dalam ritual tersebut mengandung, misteri, mantra dan menyucikan dan menyembuhkan apabila diminum. Kendati air atau objek serupakan tidak berubah wujud namun, tetap diyakini memiliki nilai sakralitas dan istimewa.¹⁰²

Dalam kepercayaan masyarakat purba yang kaya akan mitos dan folklore, mensakralkan dewa-dewa; matahari, api, bulan; bumi, air, pohon, batu, tanah yang subur, pernikahan, kelahiran hingga kematian dianggap objek dan momentum yang sakral. Bahkan, konsep yang sakral dan profan serta peran simbol dalam kegiatan keagamaan masih bertahan dan dipraktikkan. Dunia materi dan metafisika, mistisisme dan realitas, primitif dan modern¹⁰³ juga menjadi bagian penting dari kepegunungan agama masyarakat kita hari ini.

E. William James

Apa yang paling fundamental dari agama bagi seseorang yang tumbuh besar dalam dengan nuansa Kristen (Orthodox), demokratis dan, mengedepankan nilai-nilai humanistik? Penuh dengan gemerlap

100 Dwindi Ramadhana dan Atyanto Dharoko, “Ruang Sakral Dan Profan Dalam Arsitektur Masjid Agung Demak, Jawa Tengah,” *INERSIA* 14, no.1 (2018): 13-25. DOI: <https://doi.org/10.21831/inersia.v14i1.19491>

101 Ahmadi, *Masyarakat, Kebudayaan dan Politik* 33, Issue 1 (2020): 17.

102 Elizabeth K. Nothingham. *Agama Dan Masyarakat, Suatu Pengantar Sosiologi Agama* (Jakarta : Rajawali, 1985), 11.

103 Adinda Putri Sukma, Wahyu Budi Nugroho, Nazrina Zuryani, “Digitalisasi Al-Quran: Meninjau Batasan Antara yang Sakral dan yang Profan pada Aplikasi “Muslim Pro,” *JURNAL ILMIAH SOSIOLOGI (SOROT)* 1, no. 1, jan. 2019. Available at: <<https://ocs.unud.ac.id/index.php/sorot/article/view/48333>>. Date accessed: 1 Feb 2021.

ilmu pengetahuan barat yang mendominasi dunia hingga hari ini?. Pengalaman, materialisme, empirisme, psikologis dan spiritualitas adalah poin yang menjadi pondasi kebahagiaan dalam beragama.¹⁰⁴ Demikian karakteristik keagamaan umat agama dewasa ini. Tanpa menafikkan aspek-aspek lain seperti pengaruh sejarah masa lalu dan ajaran kitab suci namun, kebutuhan akan spiritualitas (agama) dan poin-poin di atas akan semakin mendesak di masa depan. Modernisasi membawa gelombang pembaharuan yang begitu dahsyat dalam peradaban manusia pada lima puluh tahun dan bahkan seratus tahun ke depan.¹⁰⁵

Ragama definisi dan konsepsi agama bermunculan bak pertunjukan sirkus datang dari para pendahulu sejak abad pertama hingga era modern. Kebenaran dan pembenaran menjadi menarik sekaligus menantang dalam fase-fase kehidupan manusia. Manusia dan agama merupakan dua hal yang mewarnai pemikiran William James. Satu di antara Ilmuan yang menjadi bapak filsafat pragmatis dan psikologi agama.¹⁰⁶ Di antara point yang menantang dari William James (1842-1910) adalah teori pragmatis yang kemudian menjadikannya mahsyur di masanya.

Humanisme menjadi bekal kehidupan karena telah ditancap, tertanam dengan baik dalam lingkungan keluarga. Sekali lagi, gagasan tentang manusia dan agama kemudian banyak mempengaruhi ide-ide James sepanjang hidupnya. Kota New York menjadi saksi kelahiran dan mengesankan bagi pertumbuhan James. Dengan latar belakang pendidikan barat (Amerika)¹⁰⁷ yang selangkah lebih maju dan berkembang dari berbagai aspek. Utamanya, dalam sektor ilmu pengetahuan menjadi point penting bagi keilmuan William James secara prsonal.

104 William James, "What is an Emotion?" *In Mind* 34 no.9 (1884): 188–205.

105 Arief Rifkiawan Hamzah Heri Cahyono, "Agama Dan Tantangan Budaya Modern Perspektif Islam," *Fikri : Jurnal Kajian Agama, Sosial Dan Budaya* 1, no. 2 (2016): 421–48.

106 Jason S. Hills, "Pragmatism and Phenomenology: a Reconciliation," *In American Catholic Philosophical Quarterly* 87, no.2 (2013): 312.

107 Verywell Mind. "The Life and Theories of Psychologist William James." Accessed February 6 2021. <https://www.verywellmind.com/william-james-biography-1842-1910-2795545>.

Dalam perkembangannya teori *Pragmatisme* (1907) terbilang dominan utamanya dalam filsafat abad ke-20. Meski secara ide dan konsep pragmatisme berawal dari Sander Pierce yang kemudian banyak mempengaruhi perkembangan pemikiran James. Kendati demikian pragmatisme William James dan Charles Sander Peirce (1839-1914) adalah dua hal yang berbeda maka, perlu adanya pembedaan yang jelas.¹⁰⁸ Memahami pemikiran James tidaklah mudah mengingat pragmatisme James cenderung dominan berbicara filsafat dan psikologi (*modern*) dibanding agama. Namun tiga keilmuan tersebut tetap menjadi konsentrasi James sepanjang hidupnya.

William James barang kali tidak tidak hidup di abad pertengahan (zaman pencerahan) bersama para pemikir di abad 18 seperti David Hume atau John Toland,¹⁰⁹ misalnya. Namun pemikiran James juga melanjutkan agama awal yang dibicarakan oleh para tokoh di atas tentang agama Deis atau *natur religion* (agama alam). Dalam kasus ini James tidak terebak dalam agama yang satu tetapi menunjukkan ketertarikannya pada hakikat manusia dan keyakinannya terhadap Tuhan. Tentang karakteristik dan penekanannya tentang eksistensi manusia dan agama, moralitas, hukum alam dan hukum sosial dan bagaimana pengalaman keagamaan seseorang memepengaruhi mental keyakinan umat agama.¹¹⁰

Bukan hal yang mustahil untuk menjelaskan seluruh lapisan dan unsur-unsur agama. Tetapi menjelaskan agama secara benar, sesuai porsinya dan tepat sasaran tidak bisa dilakukan oleh ilmuan manapun atau dengan konsepsi manapun. Pendekatan psikologis yang bernafaskan filsafat adalah warna agama yang dibawa oleh James. Pragmatisme akan menjadi inti dalam menggali model agama yang ditawarkan James. Secara general pragmatisme¹¹¹ dipahami sebagai suatu tindakan dan

108 Sementara *The Meaning of Truth* (1909), menjadi karya James yang juga memberikan kontribusi yang luar biasa. Dan tentu saja, pembahasan dalam buku tersebut uga masih berkonsentrasi pada konsep pragmatisme William James.

109 Linda Smith Roads, *Becoming William James*, by Howard M. Feistain, (Ithaca: Cornell University Press 1984. Pp, 337-24-95), *Book Reviews, The New England Quarterly* 58, No.1 (1985).

110 James, *In Mind* 34 no.9 (1884): 190.

111 Pragmatisme atau *pragmatikos*, atau dalam bahasa Latin *pragmaticus*, memiliki

pemikiran yang “praktis”. Secara substansial pragmatisme (adalah kata sifat) berhubungan langsung dengan yang dogmatis dan absolut; hal-hal yang dapat dilakukan, dikerjakan, dan dipraktikkan sehingga menciptakan hasil (yang baik) hingga sebuah konsekuensi.¹¹²

Hasil dan konsekuensi yang dimaksud bernuansa positif dan memiliki kemanfaatan yang berarti bagi pelakunya. Pragmatisme yang dimaksud James tidak dapat digunakan untuk di masa atau di masa depan. Pada level keagamaan, pragmatisme berfungsi sebagai bentuk pelaksanaan aktifitas keagamaan yang dilakukan secara praktis dan lebih mudah dibandingkan dengan melibatkan aspek lebih rumit. Artinya, umat agama sudah semestinya beragama dengan cara yang lebih rasional. Berpegang teguh pada aspek psikologis dan kekuatan rohani. Maka pragmatisme akan lebih banyak faedahnya ketika dilakukan pada Hari ini (*present day*)¹¹³ sebagaimana yang dimaksud James.

Sementara teori kebenaran yang juga digunakan sebagai matrix agama dan manusia yang dibicarakan oleh James. Kebenaran tentang agama dan Tuhan khususnya adalah hasil pemikiran manusia yang pragmatis. Hal-hal yang dianggap benar dan sesuai dengan kaidah agama, sosial, moralitas¹¹⁴ dan seterusnya. Seseorang dapat merasakan lebih banyak manfaatnya, melihat hal-hal menakjubkan baik tentang agama, Tuhan dan kehidupan itu sendiri sebagai hasil dari kebenaran. Pertanyaan manusia tentang keberadaan Tuhan, atau apa yang terdapat dan diajarkan dalam agama adalah hasil dari pola pikir yang praktis; dirasakan,

makna cakap dan berpengalaman dalam urusan hukum, kenegaraan dan perdagangan. Dalam bahasa Inggris sering disebut *pragmatic* yaitu yang berkaitan dengan hal-hal praktis. *Pragma*, adalah asal yang juga dari bahasa Inggris yang berarti hal-hal yang bisa dilakukan, tindakan/perbuatan (*Parassein*), konsekuensi. Lihat, Joel Krueger, *James on Pure Experience*,” In *Understanding James, Understanding Modernism*, edited by D. Evans, (London: Bloomsbury Academic (forthcoming), 2008): 12.

112 William James, *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking* (London/ New York: Longmans, Green & Co., 1907): 3-4.

113 Krueger, *James on Pure.....*, (2008): 26.

114 Andrea Parravicini, “Pragmatism and Emergentism In Chauncey Wright’s Evolutionary Philosophy,” *Symposia. Pragmatism and Theories of Emergence XI-2*, (2019). <https://doi.org/10.4000/ejap.162>

dipahami didefinisi dan dipraktikkan juga secara pragmatis.¹¹⁵

Untuk mengetahui apakah ajaran agama, perasaan, pemikiran dan tindakan itu benar, maka tolak ukurnya adalah hasil benar atau tidaknya dari ajaran agama dan aspek-aspek lain tersebut. Melalui penekanannya terhadap agama, James memberikan uraian yang sederhana yaitu, konsekuensi dari beragama; ibadah, puasa, sholat, ke gereja setiap minggu, memiliki dampak secara rohaniah, psikologis, dan sosial.¹¹⁶ Jika spiritualitas mengalami peningkatan secara signifikan dan banyak memberikan manfaat secara praktis maka ibadah yang dilakukan adalah benar.

James memberikan diferensiasi spesifik tentang kebenaran; kebenaran *faktual* (pengalaman) dan kebenaran *akali* (akal budi). Dalam *The Varieties of Religious Experience* (1902) variasi agama dapat dilihat sebagai; filsafat, hipotesis, pengalaman dan jaminan di masa yang akan datang. Empirisme adalah bentuk kebenaran karena berisi seperangkat realitas yang dapat diangkau oleh panca indera. Selebihnya materialisme dan praktik keagamaan yang berisi moralitas adalah kebenaran agama¹¹⁷ yang menjadi fokus penganut agama. Bukan hal-hal yang justru sebaliknya; immateri, mistis, takhayul, mitos yang, tidak dapat dirasakan dan dialami langsung oleh umat.

Jika disimpulkan, “benar dan salah” adalah dua garis besar dalam pragmatisme dan kebenaran (agama) James. Pendekatan meliorisme berfungsi menilai tingkat kebenaran rasionalisme dan empirisme untuk disatukan agar seirama. Pertanyaan yang kemudian muncul adalah, bagaimana dampak kebenaran rasionalisme dan empirisme berbeda sementara keduanya memiliki persamaan?. James percaya bahwa kebenaran itu ada namun pada hakikatnya tidak ada kebenaran yang absolut.¹¹⁸ Kebenaran yang pragmatis semestinya lebih luwes dan

115 James, *Pragmatism: A New.....*, (1907): 14.

116 El-Hani Charbel Niño & Sami Pihlström, “Emergent Theories and Pragmatic Realism,” *Essays in Philosophy* 3, 2 (2002). art. 3 [commons.pacificu.edu/eip/vol3/iss2/3/].

117 William James, *The Varieties of Religious Experience A Study in Human Nature, To E.P.G. IN FILIAL GRATITUDE AND LOVE*, Ebooks, Rendered into HTML by Steve Thomas, (Adelaide: 2009): 11-12.

118 Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007):10-15.

dinamis. Kebenaran yang bernada pragmatisme filsafat dan psikologis mengandung relativitas atau, “kebenaran itu relatif”.

Agama dalam perspektif pragmatisme memiliki tiga fungsi utama; *pertama*, pragmatisme sebagai metode. Suatu cara tertentu dalam memahami ragam perspektif agar sampai pada konsekuensi yang praktis dan bermanfaat secara luas. *Kedua*, pragmatisme sebagai kebenaran yang mempertemukan ide dengan realitas. Terdapat proses untuk membuktikan kebenaran ide dan menemukan kesesuaiannya dengan realitas.¹¹⁹ Jika ide tersebut terbukti kebenarannya maka dapat digunakan manfaatnya dalam kehidupan sehari-hari. Praktik keagamaan dalam konteks ini dilihat sebagai sesuatu yang benar, ajaran dan hukum yang berlaku di dalamnya mengandung aspek humanisme, etika dan moralitas. *Ketiga*, pragmatisme agama sebagai arti. Dalam pandangan pragmatisme, agama memiliki makna eksplisit maupun implisit.¹²⁰

Pemahaman tentang agama dalam sudut pandang pragmatisme merupakan sesuatu yang tampak sederhana telah ditawarkan James. Tentang bagaimana semestinya kita melihat agama dengan seni yang berbeda, seni pragmatis. Agama tidak selalu ditafsirkan secara empiris dan materialistik, juga tidak terlalu mistikal-imajinatif¹²¹ jika hanya menghasilkan kerumitan dan kesulitan dipahami bagi penganutnya.

Jika nilai manfaatnya lebih besar dirasakan, serta kebenaran-kebenaran yang diperoleh secara praktis lebih memudahkan maka jalan tersebut layak ditempuh. Bagaimanapun, pengalaman beragama hakikatnya sesuatu yang personal. Hubungan vertikal antara individu dengan sang pencipta. Kebenaran agama dan eksistensi Tuhan akan terungkap dengan cara-cara yang menakjubkan dari pengalaman dan aktifitas seperti beribadah,¹²² misalnya.

119 James, *The Varieties.....*, (2009): 17.

120 Ibid, 21.

121 James, *Pragmatism: A New Name.....*, (1907): 9.

122 Muhammad Alqadri Burga, Andi Marjuni, and Rosdiana Rosdiana, “Nilai-Nilai Tarbiyah Ibadah Kurban Dan Relevansinya Dengan Pembelajaran Pendidikan Formal,” *PALAPA* 7, no. 2 (2019): 202–33. DOI: <https://doi.org/10.36088/palapa.v7i2.344>.

Kualitas spiritualitas akan memberikan ragam bukti kebenaran agama sebagai realitas mutlak seperti, keajaiban-keajaiban yang terjadi dalam kehidupan sehari-hari. Pengalaman agama yang diikuti dengan perasaan takut (*religious fear*), kekaguman (*religious awe*), dan kenyaamanan (*religious joy*) akan melahirkan sikap keagamaan dengan nuansa yang lebih dewasa dan matang baik laku, ucapan, pola pikir maupun spiritualitasnya.¹²³ Maka penting untuk memahami agama secara pragmatis di tengah pilihan metode memahami agama yang ditawarkan oleh para ilmuwan dari berbagai zaman. Mengerti bagaimana agama seharusnya dibaca, ditafsirkan dan dipraktikkan secara benar.¹²⁴ Pada akhirnya kita juga akan sampai pada tahap dimana ‘agama adalah cara terbaik untuk beribadah dan bertaqwa kepada Tuhan dengan, meyakini eksistensi tuhan seutuhnya’.

F. Clifford Geertz

Ilmuwan yang meraih gelar B.A di Antioch College jurusan Filsafat dan antropologi, Clifford Geertz, lahir dan tumbuh besar di San Francisco California pada tahun 1929. Geertz mulai dikenal melalui karya besarnya yang berjudul *The Religion of Java* (1960), *The Interpretation of Culture* (1973) atau *Islam Observed* (1968), misalnya. Geertz menekankan pemikirannya pada aspek etnografi dan teoritis dalam melihat agama sebagai budaya. Terlepas dari studi etnografi¹²⁵ yang dilakukannya yang menuai banyak perhatian dari dunia internasional. Geertz memberikan perhatian yang cukup intens dalam aspek kebudayaan dan agama.

Alih-alih mengkritik Ilmu sosial kuno, Geertz menunjukkan kebudayaan Jawa, Hindu, Islam dan kepercayaan asli orang Jawa yang dirangkum oleh sistem sosial. Dengan merujuk pada kehidupan sosial, budaya dan keberagaman masyarakat Jawa, bagi Geertz kunci untuk memahami aspek-aspek tersebut adalah melalui ide tentang makna. Untuk memahami makna agama harus diawali dengan penafsiran

123 Krueger, *James on Pure.....*, (2008): 9-16.

124 Salim, *KRITIK.....*, (2010): 7.

125 Clifford Geertz. *The religion of Java*. (Chicago and London: The university of Chicago, 1976), 4-5.

makna agama secara mendalam (*thick description*).¹²⁶ Sebagaimana para ilmuwan lain yang bergerak dalam bidang antropologi atau sosiolog, Geertz berusaha melakukan rekonstruksi terhadap masyarakat Jawa.

Agama dan budaya bukan sekedar suatu keilmuan yang mengalami *trials and errors* untuk menemukan hasil pasti atau hukum yang tepat. Keduanya merupakan sebuah proses untuk memahami dan mencari tahu tentang makna. Dalam hal ini Islam, Hindu, budaya dan kepercayaan masyarakat Jawa memiliki kedekatan yang kompleks.¹²⁷ Jawa yang menjadi studi kasus Geertz membuktikan bahwa agama dan budaya adalah dua hal yang menjadi realitas mutlak dalam sistem kehidupan masyarakat yang tradisional dalam arti yang sebenarnya. Pertanyaan besar yang banyak ditujukan terhadap konsep teoritis Geertz adalah bagaimana sebenarnya maksud dari agama sebagai satu sistem kebudayaan?

Bentuk penyederhanaan atas pertanyaan tersebut adalah dengan merujuk pada unsur-unsur dasar agama. Bahwa dimensi kebudayaan agama merupakan sebuah pola yang mengandung makna yang mendalam. Yang membutuhkan metode penafsiran yang kuat agar makna agama dapat dilihat sebagaimana adanya (dalam budaya beragama masyarakat Jawa).¹²⁸ Makna atau gagasan tersebut kemudian diimplementasikan dalam berbagai simbol setelah melewati proses mengenali, mengahayati, dan memahami, kemudian diekspresikan dalam kehidupan sehari-hari. Simbol adalah ciri dasar yang terkandung dalam dimensi agama yang luas dan rumit. Segala sesuatu yang menjadi sumber inspirasi atau ide-ide dalam tindak-tanduk beragama,¹²⁹ karena di dalamnya mengandung religiusitas yang membutuhkan istiqomah dan kekhusyukan dalam beragama.

Agama sebagai sistem kebudayaan tercermin dalam kehidupan masyarakat Jawa yang merangkul adat istiadat, Kejawen, Islam dan Hindu.

126 Pals, *Seven Theories.....*, (2011): 337.

127 YUSRI MOHAMAD RAMLI, Agama dalam Tentukur Antropologi Simbolik Clifford Geertz, *International Journal of Islamic Thought*, Volume 1 (June, 2012): 65.

128 Pals, *Seven Theories.....*, (2011): 342.

129 Ayu Sutarto, "Becoming a true Javanese: A Javanese view of attempts at Javanisation," *Journal Indonesia and the Malay Wor*, Volume 34, nomor 98, (Jan 2007): 39-53. Doi: <https://doi.org/10.1080/13639810600650893>

Agama dan budaya hidup dalam pranata sosial orang Jawa sebagai satu-kesatuan yang utuh, saling melengkapi meski terjadi tumpang tindih dan asimilasi di dalamnya. Ini juga berlaku terhadap ritual-ritual agama Bali atau Maroko,¹³⁰ misalnya. Geertz membahasakan relasi agama dan budaya sebagai hasil dari sinkretisme antara keduanya.

Sinkretisme agama dalam hal ini ditemukan dalam varian Islam, dengan apa yang disebut Geertz dengan istilah Abangan, Santri dan Priyayi. Ekspresi kebudayaan adalah satu sistem proyeksi yang bersifat bebas dan tidak terikat oleh apapun. Sebaliknya, agama begitu struktural dan mutlak di bawah naungan keillahian.¹³¹ Sinkretisme dalam masyarakat Jawa adalah perpaduan yang orisinal, tidak berkloning, tidak serupa dengan yang lain serta tidak didapatkan dalam budaya manapun. Lebih dari itu agama mampu membentuk suatu sistem kepercayaan melalui keberadaan simbol-simbol dan ritual-ritual yang mengandung makna yang dalam dan nyata. Perpaduan antara hal-hal yang bersifat material dan non-material,¹³² dan dianggap bernilai sekaligus sebagai kebutuhan dalam beragama.

Dalam aktifitas ritual keagamaan, seseorang memiliki naluri alamiah untuk mengekspresikan perasaan dan (kondisi) kehidupannya melalui ritual. Artinya pandangan hidup seseorang mempengaruhi perilaku keagamaannya. Kaum Abangan dan Santri misalnya menunjukkan secara detail sistem keagamaannya. Konsep Islam yang lebih sinkretis ini banyak dipengaruhi oleh unsur kebatinan dan kejawaan. Pandangan hidup kaum abangan memiliki relasi yang kuat dengan sistem kepercayaan yang melibatkan peran para leluhur. Dalam kepercayaan lokal ritual-ritual yang dipraktikkan mengandung unsur-unsur tradisionalitas, atau menganggap adanya aspek ketuhanan dalam roh-roh. Pola yang berbeda dilakukan oleh penganut Islam ortodok atau Islam murni (Santri).¹³³

130 Darori Amin, *Islam & Kebudayaan Jawa*. (Yogyakarta: Gama Media, 2000), 11.

131 Ahmad syafi'i Mufid, *Taklukkan, Abangan Dan Tarekat: Kebangkitan Agama Di Jawa; Pengantar Muslim Abdurrahman*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006), 31.

132 Ibid, hlm. 13.

133 Mahli Zainudin Tago, Shonhaji Shonhaji, "Agama Dan Integrasi Sosial Dalam Pemikiran Clifford Geertz," *KALAM*, Volume 7, nomor 1 (2013): 79-94.

Upacara simbolik menjadi momentum dalam menguraikan kembali tujuan beragama. merawat tradisi dalam menyelipkan dalam praktik ajaran agama-agama rasional (Islam, Hindu-Buddha dan Kristen) adalah bentuk jati diri masyarakat Jawa. Sistem kepercayaan Islam Abangan yang menjalankan dua unsur sekaligus nyatanya mampu bertahan hingga hari ini. Integrasi antara budaya dan agama tidak menempatkan pemeluknya dalam kondisi dilematis. Dalam memaknai agama harus melalui penafsiran yang rasioanal, salah satunya pandangan hidup masyarakat yang senantiasa dilibatkan dalam aktifitas keagamaa.¹³⁴ Masyarakat Indonesia atau Jawa yang dikenal sebagai masyarakat yang bercocok tanam, memiliki relasi dengan siklus kehidupan dan kosmologi. Maka nilai-nilai tersebut dikombinasi seiring dengan masuknya Hindu-Buddha yang dikenal dengan ajaran humanisme, penghayatan dan *inner peace*. Kemudian diikuti oleh Islam setelahnya yang dikenal dengan keillahian, Tuhan yang Esa.¹³⁵

Melalui hubungan agama dan budaya yang terintegrasi tersebut, menjadi sebab agama-agama rasional pada gilirannya bernafaskan mistik Jawa dan sebaliknya. Hal-hal yang bernuansa supranatural, magis dan sakral akan selalu melekat dalam praktik keagamaan masyarakat yang masih memegang teguh lokalitasya (*local wisdom*). Beragama adalah memaknai kehidupan, meningkatkan religiusitas yang didorong oleh kebutuhan akan tujuan dan makna hidup. Tentang cara dan tujuan bertuhan, peleburan dan jalan ilahi dalam mentrasmutasikan kehidupan.¹³⁶ Secara singkat, Geertz menekankan bahwa dengan memahami kehidupan dan seluruh sistem kebudayaan masyarakat, memahami bahasa, perilaku serta pola kehidupannya. Pada akhirnya akan memberi banyak penjelasan tentang sistem kegamaan mereka. Dalam banyak studi terhadap penelitian dan

134 Frans Magnis-Suseno, *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi Tentang Kebijakanaksanaan Hidup Jawa*, (Jakarta: Gramedia, IKAPI, 1984), 38-39.

135 Rosita Baiti, Abdur Razzaq, "Teori dan Proses Islamisasi Di Indonesia", *Wardah*: No. XXVIII/ Th. XV/ (2014): 133-145

136 Franz Magni-Suseno, *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi Tentang Kebijakanaksanaan Hidup Jawa*, (Jakarta: Gramedia, IKAPI, 1984). 10-12.

karya Geertz bahwa kebudayaan akan selalu beriringan dengan praktik keagamaan.¹³⁷ Aktifitas ritual simbolik adalah refleksi dari apa yang sekali lagi disebut Geertz dengan ‘agama sebagai sistem kebudayaan.

G. Kesimpulan

Beberapa tokoh yang menjelaskan agama perspektif teori menjadi pijakan untuk menjadi pisau analisis data. Pengetahuan tentang agama dengan ragam perspektif dapat memperkaya wacana keagamaan. Teori-teori tersebut dapat dijadikan sebuah pengetahuan awal dalam mengimplementasikan data-data di lapangan. Mahasiswa dapat mengenal dan mempelajari tingkat kedalaman pengetahuan dari ragam perspektif dan dapat membandingkan pada aspek isi maupun ketajaman dan kedalaman teori.

Setiap teori memiliki sisi kelemahan dan kelebihan namun, peneliti harus mampu menggunakan teori tersebut secara benar dan tepat sasaran. Mahasiswa diharapkan mampu menggunakan dan mengimplementasikan dari beberapa teori yang telah dipilih dan menjadikan teori tersebut sebagai analisis data.

H. Referensi

- Alles, Gregory D. “Toward a Genealogy of the Holy: Rudolf Otto and the Apologetics of Religion.” *Journal of the American Academy of Religion* 69, Issue 2, (2001): 323–342. DOI: <https://doi.org/10.1093/jaarel/69.2.323>
- Ahmadi, Anas. “Symbolism of sacred and profane animals in the Quran Simbol hewan suci dan profan dalam Quran.” *Masyarakat, Kebudayaan dan Politik* 33, Issue 1 (2020): 15-25.
- Almond, Philip C. *Rudolf Otto: An Introduction His Philosophical Theology*. United Sate of America: The University of North Carolina, 1984.
- Amin, D. *Islam & Kebudayaan Jawa*. Yogyakarta: Gama Media, 2000.

137 Ward Keeler, *Javanese Shadow Plays, Javanese Selves*, (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1987), 15.

- Anwar, Saeful. "Pemikiran Keagamaan Joachim Wach dalam Perspektif Filsafat Ilmu Al-Gazali." *Al Qalam* 18, no. 88–89 (June 2001): 165–88. DOI: <https://doi.org/10.32678/alqalam.v18i88-89.1459>.
- Bagir, Haidar. *Islam Tuhan Islam Manusia: Islam dan Spritualitas di Zaman Kacau*. Jakarta: Mizan Pustaka, 2017.
- Baiti, Rosita., Abdur Razzaq. "Teori dan Proses Islamisasi Di Indonesia", *Wardah*: No. XXVIII, Th. XV, (2014): 133-145.
- Bastow, David. "Otto and Numinous Experience". *Religious Studies* 12, no. 2 (1976): 159-76. Accessed January 26 2021. <http://www.jstor.org/stable/20005327>.
- Bunyamin, A. S. "Sakral Dan Profan Dalam Kaitan Dengan Ritus Dan Tubuh: Suatu Telaah Filsafati Melalui Agama Dan Konsep Diri." *MELINTAS* 28, No. 1 (2012): 23-38. DOI: <https://doi.org/10.26593/mel.v28i1.287.23-38>
- Burga, Muhammad Alqadri, Andi Marjuni, and Rosdiana Rosdiana. "Nilai-Nilai Tarbiyah Ibadah Kurban Dan Relevansinya Dengan Pembelajaran Pendidikan Formal." *PALAPA* 7, no. 2 (2019): 202–33. DOI: <https://doi.org/10.36088/palapa.v7i2.344>.
- Cahyono, Arief Rifkiawan Hamzah Heri. "Agama dan Tantangan Budaya Modern Perspektif Islam." *Fikri : Jurnal Kajian Agama, Sosial Dan Budaya* 1, no. 2 (2016): 421–48.
- Coolidge, Frederick L. & Thomas Wynn. *The Rise of Homo Sapiens the Evolution of Modern Thinking: Second Edition*. United State of America: Oxford University Press, 2018: 225.
- Cornille, Catherine. "Double Religious Belonging: Aspects and Questions." *Buddhist-Christian Studies* 23, (2003): 43-49. Accessed February 8, 2021. <http://www.jstor.org/stable/1390362>.
- Daulay, Muhammad Roihan. "Studi Pendekatan al-Quran." *Thariq Ilmiah: Jurnal Ilmu-Ilmu Kependidikan & Bahasa Arab* 1, no.1 (2014): 31-45. DOI: <https://doi.org/10.24952/thariqahilmiah.v1i01.254>
- Doniger, Wendy. Introduction II: Life and Art, or Politics and Religion in the Writing of Mircea Eliade. Dalam Christian K. Wedemeyer and Wendy Doniger. *Hermeneutics, Politics and the History of Religions: the Contested Legaies of Joachim Wach and Mircea Eliade*. New York: Oxford University Press, 2010.

- Geertz, Clifford. *The religion of Java*. Chicago and London: The university of Chicago, 1976.
- Gooch, Todd A. *The Numinous and Modernity: An Interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2000.
- Heidegger, Martin. *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995.
- Hermanto, Edi. "Implementasi Teori Tafsir Gerak Ganda Fazlur Rahman Pada Buku Ajar Al-Qur'an dan Hadist." *An-Nida': Jurnal Pemikiran Islam* 41, no. 1 (2017). 31-49.
- Iannaccone, Laurence R. "Religious Practice: A Human Capital Approach." *Journal for the Scientific Study of Religion* 29, no. 3 (1990): 297-314. Accessed February 8, 2021. DOI:10.2307/1386460.
- Ibrahim, Sulaiman. "Pendidikan tentang Manusia dalam Perspektif Al-Qur'an." *Jurnal Imiah Al-Jauhari* 2, No. 2 (2017): 243-256. DOI: <https://doi.org/10.30603/jiaj.v2i2.691>
- Idel, Moshe. The Camouflage Sacred in Mircea Eliade's Self-Perception Literature, and Scholarship, dalam *Christian K. Wedemeyer and Wendy Doniger, Hermeneutics, Politics and the History of Religions: the Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Jati Wasisto Raharjo. "Agama Dan Politik: Teologi Pembebasan Sebagai Arena Profetisasi Agama." *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 22, no.1 (2014): 133-156. DOI: <https://doi.org/10.21580/ws.22.1.262>
- James, William. "What is an Emotion?" *In Mind* 34 no.9 (1884), 188-205.
- _____, *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. London/New York: Longmans, Green & Co., 1907.
- _____, *The Varieties of Religious Experience A Study in Human Nature, To E.P.G. IN FILIAL GRATITUDE AND LOVE*. Ebooks. Rendered into HTML by Steve Thomas. Adelaide: 2009.
- Hills, Jason S. "Pragmatism and Phenomenology. A Reconciliation." *In American Catholic Philosophical Quarterly* 87, no. 2 (2013): 311-320.

- Kant, Immanuel. *Groundworks for the Metaphysics of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Keeler, Ward. *Javanese Shadow Plays, Javanese Selves*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1987.
- Kitagawa, J. M. "Bibliography Of Joachim Wach (1922-55)." *The Journal of Religion: The University of Chicago Journals* 37, No. 3 (July 1957): 185. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1748-0922.1994.tb00107.x>
- Kuntowijoyo. *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007.
- Kusumawati, Aning Ayu. "Nyadran Sebagai Realitas Yang Sakral: Perspektif Mircea Eliade." *Thaqāfiyyāt* 14, No. 1, (2013): 146-160.
- Lopez, Donald S. "Approaching the Numinous: Rudolf Otto and Tibetan Tantra." *Philosophy East and West* 29, no. 4 (1979): 467-76. Accessed Jan 17 2021. doi:10.2307/1398815.
- Joel Krueger, *James on Pure Experience*. In *Understanding James, Understanding Modernism*, edited by D. Evans. London: Bloomsbury Academic (forthcoming), 2008.
- Maraimbang, Syahrin Harahap, Amroeni Drajat, "Ethics of Religion According to Fazlur Rahman," *IOSR Journal Of Humanities And Social Science (IOSR-JHSS)* 24, Issue 2 (February 2019): 73-80.
- Mariña, Jacqueline. Friedrich Schleiermacher and Rudolf Otto In John Corrigan (ed.). *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*. Oxford University Press, 2008.
- Martin, Craigh & Russel T. McCutcheon with Leslie Dorrough Smith. *Religious Experience: A Reader*. New York: Roudledge, 2012.
- Meirison, Meirison. "Sejarah Kepemimpinan Wanita di Timur Tengah Dalam Tinjauan Hukum Islam (Analisa Terhadap Syajar al Durr)." *Kafa`ah: Journal of Gender Studies* 9, no. 1 (2019): 50-62-62. <https://doi.org/10.15548/jk.v9i1.231>.
- Mufid, Mufid. "Penelitian Agama: Pendekatan Fenomenologi Rudolf Otto." *Jurnal Bestari* (2016): 83-89. accessed at <http://ejournal.umm.ac.id/index.php/bestari/article/view/2939>

- Mufid, Ahmad syafi'i. *Taklukkan, Abangan Dan Tarekat: Kebangkitan Agama Di Jawa; Pengantar Muslim Abdurrahman*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006.
- Muhammad, Nurdinah. "Memahami Konsep Sakral Dan Profan Dalam Agama-Agama." *Jurnal Substantia* 15, No. 2 (2013): 268-280.
- Muttaqin, L. "Aplikasi Teori Double Movement Fazlur Rahman Terhadap Doktrin Kewarisan Islam Klasik". *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 7, no. 2 (Dec. 2013): 195-06. DOI: <https://doi.org/10.24090/mnh.v7i2.564>
- Nasution, Robby Darwis. "Mengakar Kembali Perdebatan Konsep Civil Religion Robert N. Bellah Dan Jean Jacques Rousseau." *ARISTO* 8, n. 1 (2020): 205 – 215. DOI: <http://dx.doi.org/10.24269/ars.v8i1.2269>
- Niño, El-Hani Charbel & Sami Pihlström. "Emergent Theories and Pragmatic Realism." *Essays in Philosophy* 3, 2 (2002). art. 3 [commons.pacificu.edu/eip/vol3/iss2/3/].
- Nörenberg, Henning. "The Numinous, the Ethical, and the Body. Rudolf Otto's "The Idea of the Holy" Revisited." *Open Theology* (2017): 546-564. DOI: <https://doi.org/10.1515/opth-2017-0042>
- O'Dea, Thomas F. "The Sociology of Religion." *The American Catholic Sociological Review* 15, no. 2 (1954): 73-103. Accessed February 8, 2021. DOI: 10.2307/3708313.
- Oişteanu, Andrei. "Mircea Eliade Between Political Journalism and Scholarly Work." *ARCHÆVS: Studies in the History of Religions* 1, no 4 (2004): 323-340.
- Rudolf Otto, *THE IDEA OF THE HOLY: An Inquiry Into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*. London, Oxford, New York: Oxford University, Sec. ed 1950, (1952).
- Pals, Daniel L. *Seven Theories of Religion, Tujuh Teori Agama Paling Komprehensif*. Jojakarta, IRCiSoD, 2011.
- Parravicini, Andrea. "Pragmatism and Emergentism In Chauncey Wright's Evolutionary Philosophy." *Symposia Pragmatism and Theories of Emergence* XI-2, (2019). <https://doi.org/10.4000/ejpap.162>

- Pemberton, Prentiss L. "Sociology of Religion." *Journal of Bible and Religion* 17, no. 1 (1949): 35-40. Accessed February 8, 2021. <http://www.jstor.org/stable/1456733>.
- Pujiastuti, Triyani. "Konsep Pengalaman Keagamaan Joachim Wach." *journal ilmiah sy'ar* 17, No. 2 (2017): 63-72. DOI: <http://dx.doi.org/10.29300/syr.v17i2.896>
- Preston, Charles S. Wach Radhakrishnan, and Relativism, dalam Christian K. Wedemeyer and Wendy Doniger. *Hermeneutics, Politics and the History of Religions: the Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Purwatomashakti, I Gusti, and Yeniar Indriana. "Pengalaman Menjadi Agnostik Di Indonesia Sebuah Pendekatan Interpretative Phenomenological Analysis (IPA)." *Jurnal EMPATI* 9, no. 4 (2020): 313-319, <https://ejournal3.undip.ac.id/index.php/empati/article/view/28960>.
- Putra, Windisya. "Perkembangan Anak Ditinjau dari Teori Mature Religion." *Nadwa: Jurnal Pendidikan Islam* 7, Nomor 1 (April 2013): 1-19. DOI: <https://doi.org/10.21580/nw.2013.7.1.541>
- RAMLI, Y.M. Agama dalam Tentukur Antropologi Simbolik Clifford Geertz, *International Journal of Islamic Thought*, Volume 1 (June, 2012): 62-73.
- Ramadhan Muhammad. "Pemikiran Teologi Fazlur Rahman". *TEOLOGIA* 25, NOMOR 2 (JULI-DESEMBER 2014): 1-23.
- Rahman, Fazlur. (Edited with an introduction by Ebrahim Moosa). *Revival and Reform in Islam*. Oxford: Oneworld Publications, 1999.
- _____, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives." *International Journal of Middle East Studies* 1, no. 4 (1970): 317-33. Accessed February 7, 2021. <http://www.jstor.org/stable/162650>.
- _____, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: the University of Chicago Press, Ltd., London, 1982.
- _____, *Islam: Sejarah Pemikiran Dan Peradaban*. Bandung: Mizan; Khazanah Ilmu-Ilmu Islam, 2017.
- Rahman F. Prophecy In Islam: Philosophy and Orthodoxy, volume 37. London and New York: Roudledge, 2008.

- Ramadhana, Dwindi dan Atyanto Dharoko. "Ruang Sakral Dan Profan Dalam Arsitektur Masjid Agung Demak, Jawa Tengah." *INERSIA* 14, no.1 (2018): 13-25. DOI: <https://doi.org/10.21831/inersia.v14i1.19491>
- Reni, Bryan. The Influence of Easter Orthodox Christian Theology on Mircea Eliade's Understanding of Religion. dalam *Christian K. Wedemeyer and Wendy Doniger, Hermeneutics, Politics and the History of Religions: the Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Roads, Linda Smith. *Becoming William James*, by Howard M. Feist, (Ithaca: Cornell University Press 1984. Pp, 337-24-95), *Book Reviews, The New England Quarterly* 58, No.1 (1985).
- Rohmah, Ibnu. "Simbolisme Agama Dalam Politik Islam." *Jurnal Filsafat* 33, no.3 (2003): 95-102.
- Ruslan, Idrus. "Studi Kritis Pemikiran Nico Syukur Dister Tentang Pengalaman Keagamaan." *KALAM* 7, no. 2 (December 31, 2013): 273-92. DOI: <https://doi.org/10.24042/klm.v7i2.454>.
- Salim, Fahmi. "Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal." Jakarta: Perspektif, 2010.
- Sanaky, Hujair. "Sakral [Sacred] dan Profan Studi Pemikiran Emile Durkheim Tentang Sosiologi Agama." *Laporan, Makalah Diskusi Kelas*, (2005): 1-24.
- Schlamm, Leon. "Rudolf Otto and Mystical Experience." *Religious Studies* 27, no. 3 (1991): 389-398. JSTOR, www.jstor.org/stable/20019490. Accessed 12 Jan 2021.
- Shidiq, Sapiudin. *Uhsul Fiqih (Edisi Pertama)*. Jakarta: Kencana, 2017.
- Shihab, Muhammad Quraish. *Tafsir al-Mishbah Pesan Kesan dan Keserasian alQur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Stuart, Sarbacher. "Rudolf Otto and the Concept of the Numinous." *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. (2016). Oxford University Press. Date of access 8 Feb. 2021, <<https://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-88>>
- Subandi. *Psikologi Agama dan Kesehatan Mental*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.

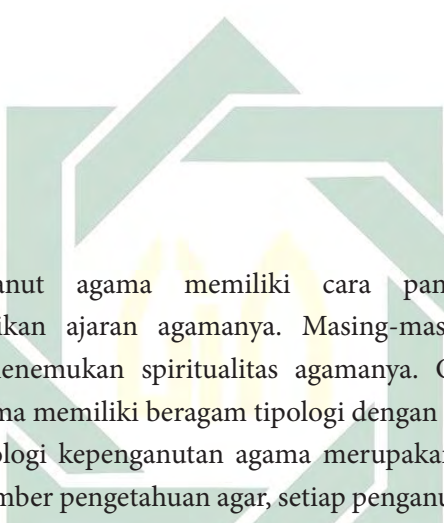
- Sukma, Adinda Putri; Nugroho, Wahyu Budi; Zuryani, Nazrina. "Digitalisasi Al-Quran: Meninjau Batasan Antara yang Sakral dan yang Profan pada Aplikasi "Muslim Pro." *JURNAL ILMIAH SOSIOLOGI (SOROT)* 1, no. 1, jan. 2019. Available at: <<https://ocs.unud.ac.id/index.php/sorot/article/view/48333>>. Date accessed: 1 Feb 2021.
- Sumantri, Rifki Ahda. "Hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman Metode Tafsir Double Movement," *KOMUNIKA: Jurnal Dakwah dan Komunikasi* 7 No. 1 (2013): 1-10. DOI: <https://doi.org/10.24090/komunika.v7i1.364>
- Suseno F. M. *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi Tentang Kebijakan Hidup Jawa*. Jakarta: Gramedia, IKAPI, 1984.
- Susiati Susiati, "Semantik: Teori Semantik, Relasi Makna, Marked, Dan Unmarked," OSF Preprints, (2020). DOI: <https://doi.org/10.31219/osf.io/sve5n>
- Sutarto, Ayu. "Becoming a true Javanese: A Javanese view of attempts at Javanisation," *Journal Indonesia and the Malay Word*, Volume 34, nomor 98, (Jan 2007): 39-53. Doi: <https://doi.org/10.1080/13639810600650893>
- Syarifuddin, Amir. *Garis-Garis Besar Ushul Fiqh*. Jakarta: Kencana, 2012.
- Tago, M. Z., Shonhaji S. "Agama Dan Integrasi Sosial Dalam Pemikiran Clifford Geertz," *KALAM*, Volume 7, Nomor 1 (2013): 79-94.
- Thaler, Richard H. "From Homo Economicus to Homo Sapiens." *Journal of Economic Perspectives* 14, No. 1 (2000): 133-141. DOI: [10.1257/jep.14.1.133](https://doi.org/10.1257/jep.14.1.133)
- Tissot, Georges. "Comptes Rendus / Reviews of Books: Homo Religiosus in Mircea Eliade: An Anthropological Evaluation John A. Saliba Leiden: E. J. Brill, 1976. vi + 210 " *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 6, no. 6 (1977): 675-681, DOI:10.1177/000842987700600609.
- Wach, Joachim. "Radhakrishnan and the Comparative Study of Religion, Essays in the Histories of Religions," *Religion Online*. Accessed February 8, 2021. <https://www.religion-online.org/book-chapter/radhakrishnan-and-the-comparative-study-of-religion/>.

- Weisman, Ivan Th. J. "Simbolisme Menurut Mircea Eliade." *JURNAL JAFFRAY* 2 no. 1 (2004): 55-60. DOI: <http://dx.doi.org/10.25278/jj71.v2i1.152>
- Wibawa, Sutrisna. "Moral Philosophy in Serat Centhini: Its Contribution for Character Education in Indonesia." *ASIAN JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES & HUMANITIES* 2, no.4 (2013): 173-184.
- _____, *SOSIOLOGY OF RELIGION, Volume 16*. New York: Roudledge Library Editions: Sociology of Religion, 2019.
- Yamane, David, "Narrative and Religious Experience." *Sociology of Religion* 61, Issue 2, (2000): 171-189. DOI: <https://doi.org/10.2307/3712284>
- Zahavi, Dan. *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Verywell Mind. "The Life and Theories of Psychologist William James." Accessed February 6 2021. <https://www.verywellmind.com/william-james-biography-1842-1910-2795545>.

A decorative geometric pattern consisting of interlocking green and white shapes, resembling a stylized star or snowflake, centered on the page. It features a central yellow and white emblem that looks like the letters 'GA' in a stylized font.

▶▶ BAB IV

TIPOLOGI
KEPENGANUTAN
AGAMA



Setiap penganut agama memiliki cara pandang dalam mengimplementasikan ajaran agamanya. Masing-masing memiliki *distingsi* dalam menemukan spiritualitas agamanya. Cara pandang kepeganutan agama memiliki beragam tipologi dengan keunikan atau kekhasannya. Tipologi kepeganutan agama merupakan varian yang dapat dijadikan sumber pengetahuan agar, setiap penganut agama tidak berfikir diskriminasi terhadap pandangan penganut agama lain. Ragam kepeganutan agama memperkuat pandangan bahwa, menganut agama tidak harus kaku terpaku pada satu sudut pandang tetapi, elastis dan mudah memahami agama lain dengan mengakui eksistensi agamanya.

A. Pluralis

Kepeganutan agama memiliki ragam bentuk guna mendekatkan diri dengan sang pencipta dan mencapai tingkat spiritualitas yang lebih matang.¹ Sikap pluralis menjadi satu sikap keagamaan yang dianut dan

1 Nazla Maharani Umayu, "Ideologi Dan Wacana Kognisi Keagamaan Di Pondok Pesantren Tradisional Dalam Gema Santri," *Jurnal Kajian Islam Dan Budaya* 16, No. 2 (Oktober 2018): 1693 – 6736. Doi: Doi: 10.24090/Ibda.V16i2.1680

dipraktikkan oleh umat beragama. Kepenganutan bernada pluralis diekspresikan oleh umat beragama melalui sikap saling menghormati, menyebarkan cinta kasih, saling menyayangi dan menghargai (*respect*) antara satu sama lain.² Tidak memberikan jurang pemisah antara penganut agama satu dengan yang lain. Juga tidak saling menistakan dan mengalienasi ajaran dan dogma keyakinan lain.

Merujuk pada pandangan Ernst Troeltsch, kepegangan agama pluralis mengandung tiga point utama; *pertama*, semua agama adalah relatif. *Kedua*, Semua agama, secara esensial adalah sama. *Ketiga*, Semua agama memiliki asal-usul psikologis yang umum.³ Agama memiliki kekurangan dan keterbatasan masing-masing dan tiap-tiap agama tampil dengan versi terbaik menurut ajarannya masing-masing (relatifitas).

Sementara Diana L. Eck dan Brendan Randall membagi definisinya mencakup; *pertama*, *pluralism is not diversity alone, but the energetic engagement with diversity*. *Kedua*, *pluralism is not just tolerance, but the active seeking of understanding across lines of difference*. *Ketiga*, *pluralism is not relativism, but the encounter of commitments*. Keempat, *pluralism is based on dialogue*. Bahwa dialog dalam pluralisme memiliki ragam bentuk yaitu “*The language of pluralism is that of dialogue and encounter, give and take, criticism and self-criticism*”.⁴

Pluralis adalah terciptanya interaksi saling menghargai dan menghormati satu sama lain. Mengakui eksistensi penganut agama lain, dogma dan ajaran di luar keyakinannya. Artinya tidak ada sikap pemaksaan (kehendak) untuk “harus” menganut, mempercayai dan mengikuti sikap atau orientasi keyakinan lain. Keyakinan di luar kehendak individu atau karena intervensi dari luar. Komunikasi antar dan intra agama berimplikasi positif, menjadi ajang refleksi dan penetrasi

-
- 2 Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis*, (Jakarta: Perspektif Kelompok Gema Insani, 2005): 2-3.
 - 3 Paul F. Knitter, *No Other Name?*, Dikutip Dari Stevri I. Lumintang, *Theologia Abu-Abu: Tantangan Dan Ancaman Racun Pluralisme Dalam Teologi Kristen Masa Kini*, (Malang: Gandum Mas, 2004): 66-67.
 - 4 L., D. Eck, & B. Randall, *Pluralism In Religion And American Education*, *The Oxford Handbook Of Religion And American Education*. (2018, September 27). <https://doi.org/10.1093/Oxfordhb/9780199386819.013.5>

dari kepegangan agama.⁵ *Turth claim* adalah bentuk pembenaran terhadap keyakinan dan ajaran yang dianut. *Truth claim* merupakan orientasi kepegangan yang berlawanan dengan sikap pluralis yang mengedepankan kerukunan dan menentang sikap diskriminasi.⁶ Dalam konteks keindonesiaan, kepegangan agama yang pluralis adalah bentuk implementasi dari UUD 1945 dan Pancasila sebagai dasar negara. Fakta bahwa manusia memiliki sifat determinasi dan indeterminasi, baik dan buruk, pro dan kontra dan seterusnya.⁷ Menerima perbedaan dan mengakui keberadaan yang lain adalah slogan budaya beragama yang pluralis dan mengenal *methaetics* (norma dasar etika) dengan baik. Keseimbangan dan harmonisasi menjadi tujuan dalam budaya beragama yakni, merangkul yang lain⁸ untuk menyatukan irama, menyamakan langkah, menyatu dalam satu suara demi persatuan dan kesejahteraan umat beragama.

Memercikkan api persatuan terus dilakukan agar perpecahan dan perundungan lenyap dari isu kepegangan agama sehingga, sikap intoleransi berkurang. Kesadaran diri setiap penganut agama mengedepankan sikap pluralis dan menghindari purifikasi agama dengan megabaikan kepentingan bersama. Bagaimanapun, setiap agama memiliki definisi masing-masing yang “dianggap benar” tentang makna agama.⁹ Kita perlu menyadari dan mengakui bahwa, dalam budaya kepegangan agama mengandung kemajemukan dan keberagaman yang dominan yang harus

-
- 5 Ahmad Khoirul Fata, “Diskursus Dan Kritik Terhadap Teologi Pluralisme Agama Di Indonesia,” *Miqot: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 42, No.1 (2018): 150-128. Doi: [Http://Dx.Doi.Org/10.30821/Miqot.V42i1.393](http://Dx.Doi.Org/10.30821/Miqot.V42i1.393)
 - 6 Muhammad Hilaly Basya, “The Concept Of Religious Pluralism In Indonesia: A Study Of The Mui’s Fatwa And The Debate Among Muslim Scholars,” *Indonesian Journal Of Islam And Muslim Society* 1, No. 1 (2011): 69-93. Doi: [Https://Doi.Org/10.18326/Ijims.V1i1.69-93](https://Doi.Org/10.18326/Ijims.V1i1.69-93)
 - 7 Hartati & Firmansyah Putra, “Etika Politik Dalam Politik Hukum Di Indonesia (Pancasila Sebagai Suatu Sistem Etika),” *Jisip-Unja: Jurnal Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik Fisipol Universitas Jambi* 2, No.2 (Januari-Juni 2019): 1-9.
 - 8 Budhy Munawar-Rachman, *Sekularisme, Liberalisme Dan Pluralisme: Isla Progresif Dan Perkmbangan Diskursusnya*,(Grasindo 2010) :Xxxiii.
 - 9 Mikel Burley, “Religious Pluralisms: From Homogenization To Radicality,” *Sophia* 59, No. 2 (2020): 311-331. Doi: 10.1007/S11841-017-0636-3

apresiasi¹⁰. Tujuannya untuk menciptakan sikap pluralis dalam beragama yang berkarakter, dinamis dan progresif.

Dalam teori historis-sosiologis, pluralisme dilihat sebagai sejumlah fenomena yang eksistensinya diakui dalam fenomena sosial. Pluralisme atau kemajemukan umat manusia adalah kenyataan.¹¹ Pluralisme atau kemajemukan tidak hanya difahami sebagai sikap yang harus mengakui dan menerima kenyataan sosial yang beragam, namun sikap itu harus disertai dengan ketulusan untuk dapat menerima kenyataan bahwa perbedaan itu sebagai sesuatu yang alamiah yang bernilai positif bagi masyarakat. Dalam konsep demokratik, pluralisme seringkali menjadi patokan dalam aktifitas sosial keagamaan dan kenegaraan.¹² Ubaedillah dan Abdul Rozak mengutip pendapat Nurcholish Madjid bahwa; “*genuine engagement of diversities within the bonds of civility*”. Pluralisme adalah pencerahan dan bentuk kesejahteraan bagi masyarakat luas. Salah satunya memanfaatkan metode *check and balance*.¹³

keadilan sosial dalam konteks masyarakat madani, dimaksudkan untuk menyebutkan adanya kesinambungan dan pembagian yang proposional terhadap hak dan kewajiban setiap warga negara.¹⁴ Dalam berbagai aspek kehidupan manusia, masyarakat mendapatkan perlakuan yang sama untuk memperoleh hak dan melaksanakan kewajibannya. Dalam beberapa kasus, sebagian orang hanya mementingkan haknya sebagai individu dan mengabaikan kewajiban yang harus dilaksanakannya. Masyarakat memiliki kebebasan mutlak dalam menjalankan aktivitas kehidupannya. Dan demokrasi sebagai karakteristik masyarakat yang terbuka, pluralis dan toleran harus memenuhi hak masyarakat.¹⁵

10 Paul F. Knitter, (2004): 70.

11 M. Syaiful Rahman, “Islam Dan Pluralisme,” *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah Dan Studi Keagamaan* 2, No.1 (Juni 2014): 401-418.

12 Crawford Young, *The Politics Of Cultural Pluralism*, (United State Of America: The University Of Wisconsin Press, 1976): 53.

13 A.Ubedillah Dan Abdul Rozak (Penyunting), *Pendidikan Kewargaan (Civic Educatian) Demokrasi, Hak Asasi Manusia Dan Masyarakat Madani*, (Jakarta : Icce Uin Syarif Hidayatullah Jakarta Dan The Asia Foundation, 2003).

14 Hartati & Firmansyah Putra, (Januari-Juni 2019): 3.

15 Y. Neta, “Partisipasi Masyarakat Terhadap Penegakan Hak Asasi Manusia Di

Indonesia adalah bangsa yang bercorak heterogen. pluralis sangat relevan jika diterapkan terhadap kehidupan masyarakat yang kompleks. Kepenganutan pluralis mempunyai dasar yang kuat dalam setiap agama. Sikap pluralis memiliki kekuatan positive dan kebaikan serta nilai-nilai etika yang, mengajarkan umat bergama tentang tanggung jawab sosial. Menghindari dan meminimalisir segala bentuk interfensi yang menimbulkan konflik sosial¹⁶ antar umat bergama.

B. Eklektisisme

Kepenganutan agama adalah definisi tentang jati diri yang membimbing pada keyakinan yang *absolute* dan hakiki. Sikap eklektik yang merupakan bentuk ekspresi kepegangan yang bersifat terbuka dan menerima ideologi-ideologi agama yang ada di masyarakat. Penerimaan terhadap paham agama yang ada melalui proses memilah dan memilih seluruh keyakinan yang memenuhi prasyarat sebagai sebuah agama.¹⁷

Dalam ranah filsafat, eklektis (isme) adalah sikap yang mengarah pada sinkretisme¹⁸ karena menggabungkan ideologi tanpa mencari tahu dan membuktikan autentisitas suatu ide atau kebenaran paham tertentu melalui proses penyaringan. Kepenganutan yang bernada elektik juga

Negara Demokrasi Indonesia,” *Monograf* 1, No.1 (2014). 1-11. <https://jurnal.fh.unila.ac.id/index.php/monograf/article/view/120>

- 16 Ada Beberapa Point Yang Menyebabkan Terjadinya Konflik Agama Dalam Kehidupan Sosial Masyarakat, Di Antaranya: Perbedaan Doktrin Dan Sikap, Perbedaan Suku Dan Ras Umat Beragama, Perbedaan Tingkat Kebudayaan, Dan Isu (Agama) Mayoritas Dan Minoritas. Lihat Hendro Puspito, *Sosiologi Agama*, (Jakarta : Bpk. Gunung Mulia, 1988): 151-152.
- 17 Amir Dastmalchian, “The Epistemology Of Religious Diversity In Contemporary Philosophy Of Religion,” *Philosophy Compass* 8, No. 3 (2013): 298-308. Doi: 10.1111/Phc3.12007
- 18 *Sinkretisme* Adalah Perpaduan Unsur-Unsur Suatu Budaya Atau Agama Yang Melahirkan Budaya Atau Agama Baru Yang Disebut Dengan Religi. Sinkretisme Dikenal Adaptif, Akomodatif Dan Luwes Antara Satu Keyakinan Dengan Keyakinan Lain Atau Antara Agama Yang Satu Dengan Agama Yang Lain. Proses Percampuran Dengan Unsur Luar Menjadikan Agama Tampil Bukan Dengan Wujud Sejatinya, Sebagaimana Islam Di Tanah Arab Atau Timur Tengah Atau Hindu Di India Misalnya. Lihat Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*, Yogyakarta, Lkis, 1999. Lihat Juga, Turita Indah Setyani, “Meniti Sinkretisme Teks Tantu Panggèlaran,” *Kawistara*, Vol 1, No. 2 (August 17, 2011): 203- 202.

merupakan bentuk sikap keagamaan yang cenderung mengabaikan pemaknaan baik yang sifatnya khusus maupun umum. Namun, sebagian memandang bahwa sikap eklektik menjadi satu di antara kepenganutan yang dinilai luwes, anti diskriminasi¹⁹ dan cara terbaik dalam memahami semua konsep keagamaan.

Tujuannya agar tendensi pemikiran absolut yang memprioritaskan agama murni dan fanatisme dengan pola pikir konservatif, menolak rasionalis yang dianggap logis. sikap kepenganutan eklektis juga tidak mendorong seseorang bersikap etnosentris²⁰ tetapi bagaimana memaknai agama secara proporsional dan inklusif. Kepengnutan yang bersifat eklektik membawa individu untuk memahami dan mengimplementasikan keyakinannya pada pemahaman moderat²¹ (Kristen/Islam moderat).

Sikap eklektik dapat ditemui dalam kehidupan beragama Muslim Indonesia. bentuk kepenganutan eklektik Islam Indonesia banyak ditemui pada aspek sosial-budaya dan keagamaan masyarakat (sosiofak, ideofak dan artefak).²² Secara sosial historis, kedatangan agama-agama “luar/agama asing” yang berasal dari barat, India China atau Timur Tengah. Tidak hanya mengenalkan “apa itu Islam, Kristen, Hindu atau buddha” dogma-dogma, al-qur’an (kitab suci), hadits, serta tentang entitas Tuhan atau Muhammad sebagai Nabi terakhir.²³ Secara tidak langsung, juga sebagai ajang perkenlan budaya lain terhadap dialektika dan, dinamika kehidupan beragama masyarakat Indonesia.

-
- 19 Nha Zayd, Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme Dan Arabisme, (Yogyakarta: Lkis, 1997).
- 20 'Ayuna Qurrata & S. Nurdin, “Fanatisme Dalam Tinjauan Psikologi Agama,” *Jurnal Suloh: Jurnal Bimbingan Konseling Fkip Unsyiah* 1, NO. 1 (2016): 75-82.
- 21 Sufirmansyah Sufirmansyah, “Aplikasi Visi Islam Moderat: Eklektisisme Pembelajaran Bermakna Dan Pendidikan Berbasis Nilai Sebagai Antitesis Radikalisme Keberagamaan,” *Prosiding Nasional* 1, No. 1 (2018): 95-112.
- 22 Fathur Rahman Alfa, “Eklektisisme Mahdzab (Talfiq) Dalam Perspektif Ushul Al Fiqh,” *Jurnal Ilmiah Ahwal Syakhshiyah (Jas)* 1, No. 2 (December 30, 2019): 83-88. Doi: <https://doi.org/10.33474/jas.V1i2.4994>.
- 23 Leo Suryadinata, “Kebijakan Negara Indonesia Terhadap Etnik Tionghoa: Dari Asimilasi Ke Multikulturalisme?” *Antropologi Indonesia*, (July 24, 2014): 1-12 Doi: <https://doi.org/10.7454/Ai.V0i71.3464>.

Dewasa ini Islam dan seluruh yang melekat padanya dikenal dengan istilah arabisme. Sikap kepegangan agama yang memiliki kecenderungan mengistimewakan suatu budaya di mana agama berasal.²⁴ Pola kepegangan yang berpotensi melahirkan bibit-bibit fanatisme agama. Kepegangan model eklektik muncul dengan menawarkan pola lain dalam memahami dan mempraktikkan agama. Artinya agama tidak bisa dimaknai dengan melihat dari satu sudut pandang atau definisi tertentu tetapi, dilihat dari segala aspek melalui proses seleksi.²⁵ Satu proses yang melihat bentuk luar-dalam agama. Maka penting untuk memaknai definisi dan isi yang terkandung dalam agama secara cermat. Diikuti dengan *ngelmu* yang memadai. Tujuannya untuk menghindari salah tafsir apa yang ditampilkan oleh agama.²⁶

Hakikatnya agama mengajarkan kebenaran, mencerahkan dan mencerdaskan umat manusia. Dengan mempelajari simbol, alam semesta, mitologi, sejarah para pendahulu, kitab suci dan manusia, tidak hanya mengajarkan tentang beribadah kepada Tuhan. Lebih dari itu yakni, mengenal manusia lain, tatanan sosial di mana di dalamnya mengandung nilai-nilai, hukum, etika dan moralitas hingga gaya hidup dan ekspresi dalam beragama.²⁷ Model beragama eklektik diterapkan oleh masyarakat Indonesia secara utuh. Latar belakang Indonesia sebagai negara yang multikultural, menjadikannya tidak serta merta diterima tanpa diseleksi.²⁸

Istilah “Islam campur-campur” disematkan terhadap Islam Nusantara karena, mempraktikkan model kepegangan eklektisisme.

24 Ainul Fitriah, “Pemikiran Abdurrahman Wahid Tentang Pribumisasi Islam,” *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam* 3, No. 1 (June 3, 2013): 39–59. Doi: <https://doi.org/10.15642/Teosofi.2013.3.1.39-59>.

25 Fathur Rahman Alfa, (December 30, 2019): 85.

26 Mohammad Arif Dan Yuli Darwati, “Inter Aksi Agama Dan Budaya,” *Empirisma: Jurnal Pemikiran Dan Kebudayaan Islam* 27, No. 1 (January 11, 2018): 55–64. Doi: <https://doi.org/10.30762/Empirisma.V27i1.1443>.

27 Idy Subandy Ibrahim, “Dunia Simbolik Dan Gaya Hidup Dalam Beragama: Dari Ideologisasi Ke Komersialisasi Spiritualitas,” *Mediator: Jurnal Komunikasi* 3, No.1 (2002): 25–30. Doi: <https://doi.org/10.29313/Mediator.V3i1.745>

28 Nha Zayd, Imam Syafi'i (1997): 15.

Artinya ada anggapan bahwa muslim Indonesia menganut agama tanpa memahami konteks yang terjadi. Mengambil dan menerapkan nilai-nilai agama yang sesuai dengan karakter dirinya. Mengabaikan paham yang dianggap melenceng dan tidak berjalan di atas “jalur” agama.²⁹ Kepenganutan agama model eklektik juga dapat diidentifikasi dalam budaya keberagamaan (agama) lain (Kristen, Hindu, Buddha, dll).

Eklektisisme menjadi salah satu inti kepegangan agama yang ideal yang ingin dicapai oleh penganutnya. Lebih dari itu, konsep (agama) moderat akan mendorong terciptanya otentisitas akidah melalui rangkuman paham keagamaan sehingga, fanatisme dan pembenaran akan agama tertentu dapat diminimalisir.³⁰

Dewasa ini degradasi moderasi keberagamaan harus bersinergi dalam mencari solusi sukukif. demi terciptanya ranah keberagamaan yang lebih baik, nyaman dan aman bagi pemeluknya yakni, melalui pemaknaan yang proporsional. Eklektisisme kepegangan agama dapat ditemukan di mana saja. Hakikatnya, agama akan lahir dengan wajah dan penampilan yang berbeda ketika dihadapkan pada budaya, realitas sosial serta ruang dan waktu yang berbeda.³¹

C. Hybrid

Ekspres kepegangan agama ditemukan pada setiap umat agama. Orientasi kepegangan agama terbentuk karena adanya pengaruh luar. Orientasi kepegangan adalah hasil kosntruksi dari proses asimilasi dan sosio-religi masyarakat. Pada titik tertentu kepegangan agama tidak ditentukan oleh status sosial atau latar belakang seseorang. Sebaliknya, orientasi kepegangan agama ditentukan oleh banyak faktor. Kepenganutan agama seseorang tidak membatasi ruang gerak

29 Mark Woodward, Inayah Rohmaniyah, Ali Amin And Diana Coleman, “Muslim Education, Celebrating Islam And Having Fun As Counter-Radicalization Strategies In Indonesia,” *Perspectives On Terrorism* 4, No. 4 (October 2010): 28-50.

30 Mukhammad Abdullah, “Muslim Education, Celebrating Islam And Having Fun As Counter-Radicalization Strategies In Indonesia,” *Prosiding Nasional: Bargaining Pesantren Di Era Revolusi Industri 4.0*, No. 2 (November 2019): 55-74.

31 Mukhrij Sidqy, “Eklektisisme Mohammed Arkoun Dalam Konteks Pembacaan Al-Quran Kontemporer.” (July 2019). [Http://Repository.Uinjkt.Ac.Id/Dspace/Handle/123456789/49225](http://Repository.Uinjkt.Ac.Id/Dspace/Handle/123456789/49225)

seperti berpikir terbuka, kritis atau menolak paham liberal, misalnya.³² Dalam masyarakat dengan tingkat multi kultural dan agama yang tinggi, model kepegangan hybriditas sangat penting dalam memberikan warna baru dalam budaya beragama.

Budaya dan latar belakang agama yang beragam membuat identitas kepegangan masyarakat tidak seragam (mimicry).³³ Kondisi ini menjadi sebab dari “sesuatu yang familiar tapi sepenuhnya baru”.³⁴ Kpegangan agama model hybriditas salah satu orientasi keagamaan yang ditemui di banyak wilayah dan membentang luas seluruh Nusantara.

Phillipp Stockhammer mengemukakan, terma hybriditas dilihat sebagai cara pandang yang berada di luar pemahaman essentialisme dan anti esentialisme.³⁵ Kacamata essentialisme memandang bahwa hybriditas adalah kekakuan dalam bertindak atau, cara menyikapi sesuatu yang tidak dapat berubah atau bahkan dipengaruhi, alami tanpa dibuat-buat dan mengedepankan kebebasan (independent). Hybriditas memiliki kekuatan untuk melampaui hal-hal yang dianggap tidak luwes dan *flexible*.³⁶

Secara parsial, kepegangan agama model hybrid menolak paham essentialisme yang menganggap identitas sebagai sesuatu yang “kaku, tidak luwes, baku dan alami”. Batas-batas identitas adalah hal yang sensitif

32 Naupal, “Klaim Kebenaran Teologi Dan Tuntutan Zaman: Refleksi Kritis Atas Etika Beragama,” | *Kalam* 8, No.2 (Desember 2014): 255-279.

33 ‘*Mimicry*’ Merupakan Satu Kekuasaan (Pemerintah, Hukum, Institusi Atau Pihak Tertentu) Yang Hendak Mendisiplinkan Tetapi Dalam Waktu Yang Sama Gagal Dalam Mendisiplinkanapa Yang Ingin Dikontrolnya. Lihat, Patrick Bourgeois And Ursula Hess, “The Impact Of Social Context On Mimicry,” *Biological Psychology* 77, No. 3 (March 1, 2008): 343-52. Doi: <https://doi.org/10.1016/j.biopsycho.2007.11.008>.

34 Muhammad Sulistiono, “Implementasi Hybrid Learning menggunakan Aplikasi Edmodopada Matakuliah Metode Penelitian Kualitatif,” *Elementeris: Jurnal Ilmiah Pendidikan Dasar Islam* Volume 1 Nomor 1, (Mei 2019): 57-67. Doi: <http://dx.doi.org/10.33474/Elementeris.V1i1.2794>

35 Philipp W. Stockhammer, Eleftheria Pappa, Louise Hitchcock, Aren Maeir, Magdalena Naum, Stephanie Langin-Hooper, Stephan Palmié, Et Al, *Archaeology And Cultural Mixture: Creolization, Hybridity And Mestizaje. Archaeological Review From Cambridge*, (2013): 28.

36 Hendrayati, H., & Pamungkas, B. (2013). Implementasi Model Hybrid Learning Pada Proses Pembelajaran Mata Kuliah Statistika Ii Di Prodi Manajemen Fpeb Upi. *Jurnal Penelitian Pendidikan*, 13(2), 18--184. Doi:

dan penting dalam ruang lingkup hybriditas. Bagaimanapun identitas adalah perihal jati diri. Pandangan hybrid menganggap bahwa identitas seseorang, masyarakat, budaya hingga agama tidak memiliki identitas yang murni. Artinya, paham hybrid menilai setiap individu tidak memiliki hak penuh (kebebasan) dalam menentukan identitasnya. Bagi hybriditas identitas memiliki batas dan, anggapan tentang tidak adanya batasan terhadap pilihan identitas adalah penafsiran yang keliru.³⁷

Padahal identitas kepegangan agama seseorang bersifat ambivalen dan, pada dasarnya hybriditas memiliki kemampuan mengidentifikasi identitas atau sikap kepegangan seseorang/suatu masyarakat.³⁸ Masyarakat sebagai bagian dari struktur sosial, memiliki berbagai macam pertentangan yang tidak mudah diselesaikan dalam kurung waktu atau dengan cara-cara tertentu. Pertentangan yang dimaksud mencakup masalah sosial, budaya, agama, politik dan lain sebagainya. Harus diakui terma Hybrid memiliki ragam penafsiran yang jauh lebih kompleks dan ambivalen.³⁹

Burke dalam identifikasinya menunjukkan sikap hybrid adalah sesuatu telah mengalami percampuran (*mixing*), antara budaya yang satu dengan budaya yang lain. Burke menuturkan “*all cultures are involved in one another, none is single and pure, all are hybrid, heterogeneous.*”⁴⁰ Pernyataan Burke membuktikan jika tidak ada suatu budaya atau agama yang murni dan tunggal. Sebaliknya baik budaya atau agama telah mengalami proses asimilasi. Sebagaimana eklektisisme, kepegangan agama model hybrid juga adalah suatu bentuk kepegangan yang sinkretik. Pertemuan yang memadukan agama dengan belantara budaya yang juga sama sakral, mistis dan menjunjung-tinggi etika, moralitas dan warisan para *ancestor*.⁴¹

37 “Acid-Induced Gene Expression In *Helicobacter Pylori*: Study In Genomic Scale By Microarray | Infection And Immunity.” Accessed December 7, 2020. <https://Iai.Asm.Org/Content/69/3/1679.Short>.

38 Muharina Harahap, “Ambivalensi: Cara Baru Memahami Identitas Post-Kolonialisme Budaya Indonesia,” *Sasdaya: Gadjah Mada Journal Of Humanities* 1, No. 2 (August 28, 2017): 25–54. Doi: <https://doi.org/10.22146/Sasdayajournal.27786>.

39 Ibid, Muharina Harahap, (2017): 50.

40 P. Burke, *Cultural Hybridity*. (Cambridge: Polity Press, 2009): 33-34.

41 Ibid, Burke (2009): 27.

Melalui kacamata kritik-konstruksi teks (*critical analytic*), kepeganutan agama model hybrid dinilai sebagai bentuk resistensi terhadap paham agama yang monolitik, kaku dan berorientasi menseragamkan suatu paham agama tertentu. Akibatnya kepeganutan agama yang fanatik serta pertumbuhan *truth claim* bertumbuh subur.⁴² Keragaman sikap kepeganutan agama harus diikuti oleh varian ideologi yang juga sama beragam dan kompleksnya. Menyeragamkan paham agama dengan cara-cara menyimpang oleh kelompok liberal misalnya, adalah tindakan yang berlawanan dengan konsep Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI)⁴³ yang, tertuang dalam *Bhinneka Tunggal Ika* yang bermakna “berbeda-beda tetapi tetap satu.”⁴⁴

Nilai-nilai yang terkandung dalam ajaran tiap-tiap agama tidak hanya membentuk dan meningkatkan pribadi dan pengamalan keagamaan atau hubungan sosial ditengah-tengah masyarakat. Lebih daripada itu, mengokohkan kualitas spiritualitas atau aspek batiniah (relasi dengan sang pencipta) hingga pada aspek psikologis individu.⁴⁵ Dalam budaya-kepeganutan agama tidak hanya konsen pada poin-poin di atas.

Salah satu karakteristik kepeganutan agama model hybrid adalah mengutamakan; keadilan, hukum, pluralisme dan toleransi sebagai tanggung jawab moral. Namun, pada waktu yang sama tidak meninggalkan lokalitas juga tidak menolak modernitas. Modernitas, tradisonalitas dan agama harus diakomodir secara cermat agar identitas yang hybrid tersebut

42 Budiawan (Ed), *Ambivalensi: Post-Kolonialisme Membedah Musik Sampai Agama Di Indoensia*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2010).

43 Zuly Qodir, *Islam Liberal ; Varian-Varian Liberalisme Islam Di Indonesia 1991-2002*, (Yogyakarta: Lkis, 2010): 3-4.

44 Frasa “Bhinneka Tunggal Ika” Berasal Dari Bahasa Jawa Kuno Ydan, Diambil Dalam Kitab Sutosoma. Secara Harfiah Bahwa Meski Berbeda Suku, Budaya, Agama, Bahasa Hingga Warna Kulit, Namun Tetap Satu Yaitu Indonesia. Semboyan (Ke-Bhinneka-An) Menyerukan Kepada Seluruh Masyarakat Indonesia Untuk Saling Menghargai Dan Menghormati Satu Sama Lain. Mencintai Perbedaan Sebagai Anugerah Dari Tuhan Yang Maha Esa. Lihat, Idjang Tjarsono, “Demokrasi Pancasila Dan Bhineka Tunggal Ika Solusi Heterogenitas,” *Transnasional* 4, No. 2 (May 23, 2013): 876–88.

45 Mukhammad Abdullah, (2009): 62.

tampak dan dinamis.⁴⁶ Proses seleksi perlu dilakukan melalui identifikasi yang cermat, artinya tidak semua yang dibawa oleh agama, modernitas dan lokalitas diterima secara utuh. Islam NU dan Muhammadiyah misalnya, adalah bentuk kepeganutan model hybriditas yang sesuai dengan budaya dan adat-istiadat masyarakat Indonesia.⁴⁷

Gagasan moderat dapat menjadi alat sebagai *educative tradition*. Gagasan moderat tidak hanya mempertemukannya dengan tradisionalitas (moderat dan lokalitas). Tetapi, menysihkan dan membekukan paham fanatisme dan radikalisme (atau ideologi-ideologi yang berkembang di masyarakat oleh kelompok liberal). Kelompok-kelompok (agama) tertentu yang anti-modernitas dan memaksakan ideologi yang monolitik dan otonom.⁴⁸

Agama tidak dapat dipahami secara hitam putih, tiap individu/kelompok masyarakat memiliki pemahaman masing-masing dalam memaknai keyakinannya⁴⁹. Namun pemaknaan yang dilakukan harus berdasar (kitab suci) dan jelas. Menganggap agama yang berbeda atau “yang lain” dari keyakinannya salah (*kafir*) dan kepercayaannya yang benar.⁵⁰ Perlu digarisbawahi bahwa agama adalah bukan yang anti modernitas dan mengdepankan tradisionalitas. Sebaliknya merangkul semua ragam identitas yang ada di masyarakat tanpa harus menseragamkannya (memaksa). Berinisiatif dan mau belajar menghargai yang berbeda, membiarkan mereka mengekspresikan bentuk

46 Ronald Inglehart And Wayne E. Baker, “Modernization, Cultural Change, And The Persistence Of Traditional Values,” *American Sociological Review* 65, No. 1, (Feb., 2000): 19-51. Doi: <https://doi.org/10.2307/2657288>

47 Mochammad Zaka Ardiansyah, “Pesantren Hybrid Worldview: Moderatisasi Paradigma Penalaran Keislaman Dan Pemenangan Kontestasi Wacana Daring,” *Jurnal Pendidikan Agama Islam (Journal Of Islamic Education Studies)* Vol. 7, No. 1 (2019): 1-18. Doi: <http://dx.doi.org/10.15642/jpai.2019.7.1.1-18>

48 Dean C. Tipps, “Modernization Theory And The Comparative Study Of Societies: A Critical Perspective,” *Comparative Studies In Society And History* 15, No. 2 (Mar., 1973): 199-226.

49 Graham Harvey, *Food, Sex And Strangers: Understanding Religion As Everyday Life*, (London & New York: Routledge, 2013): 118.

50 Jeanne Moulton, *Madrasah Education: What Creative Associates Has Learned* (Washington Dc: Creative Associates International, 2008), 3.

keyakinannya menurut kaidah-kaidah keagamaan. Hal ini sesuai dengan definisi kepegangan agama yang, berangkat dari gagasan bahwa setiap individu berhak mengimani lebih dari satu tradisi agama.⁵¹

Dalam arena *hybridization identity*,⁵² transisi budaya baik yang berlangsung di masa lampau maupun yang masih berlangsung hari ini, memberikan *impact* yang begitu besar terhadap pertemuan antara globalisasi dengan lokalitas. Akibatnya terjadi asimilasi budaya yang kemudian melahirkan ragam identitas dan model kepegangan agama yang juga sama beragamnya. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Saluz (2003) yaitu “*a process of cultural transactions that reflects how global cultures are assimilated in the locality and how locality is assimilated with global cultures.*”⁵³ Realitas kekinian dengan maksud memberikan pemahaman moderat dilakukan melalui kepegangan yang hybrid namun tetap inisiatif menjaga tradisi (tradisionalitas).

D. Inklusif

Kepangan agama yang inklusif dapat menjadi lahan subur tumbuhnya sikap moderat karena, penerimaannya terhadap yang lain.⁵⁴ Ada banyak media untuk membentuk sikap menerima (*legowo*) individu/

51 Zakiya Darajat, “Muhammadiyah Dan Nu; Penjaga Moderatisme Islam Di Indonesia”, Hayula: Indonesian Journal Of Multidisciplinary Islamic Studies 1, No. 1 (Januari 2017).

52 Dalam Ruang Lingkup *Hybridation Identity* Atau Identitas Hybrid, Aspek Identitas Dan Budaya Lebih Ditekankan Dan Menjadi Fokus Dalam Pembahasan Dan Studi Tentang Hybriditas Itu Sendiri. Di Mana Dalam Konteks Ini, Hybrid Berbicara Bagaimana Relasi Dan Kesenambungan Antara Budaya Klasik Yang Dipraktikkan Dari Zaman Ke Zaman. Dan, Eksistensinya Ditengah Budaya Modern Yang Juga Menuntut Pembaharuan. Pertanyaannya Kemudian Adalah Meninggalkan Budaya/ Identitas Lama Atau Mempertahankannya Dan Beralih Ke Praktik Dan Konsep Modern. Lihat, Hamid Amziane, And Amar Guendouzi, “Cultural Hybridation For Identity Construction : The Case Of The Algerian Secondary School Efl Education,” *Al-Khi āb* 255, No. 2399 (June 2015): 1–20. Doi: <https://doi.org/10.12816/0017012>.

53 Lihat, Noorhaidi Hasan, *Muslim Youth And The 9/11 Generation*, (Ed) Adeline Masquelier, Benjamin F. Soares, (Usa; School For Advanced Research, 2016): 159.

54 Roni Ismail, “Konsep Toleransi Dalam Psikologi Agama (Tinjauan Kematangan Beragama),” *Religi: Jurnal Studi Agama-Agama* 8, No. 1 (January 31, 2012): 1–12. Doi: <https://doi.org/10.14421/Rejusta.2012.0801-01>.

kelompok “yang lain” sebagai bagian dari kehidupan sosial keagamaan di antaranya; pada sektor pendidikan, budaya, seni, kegiatan-kegiatan sosial keagamaan melalui perluasan ragam kegiatan yang bersentuhan langsung dengan masyarakat. Pada aspek pendidikan misalnya, dapat ditempuh dengan menyasar generasi muda.⁵⁵

Hari ini orientasi kehidupan masyarakat modern di bayang-bayangi oleh pengembangan AI/*artificial intelligence* (kecerdasan buatan) maka, para generasi muda adalah pasar terbesar yang menjadi konsumennya. Bagaimapun siar kehidupan akan terus mengarah pada kemajuan, keterbukaan (dalam berbagai aspek), orang-orang meninggalkan hal-hal yang dinilai konservatif, hal-hal yang menghambat, menyulitkan, dan segala yang menentang tujuan⁵⁶ menuju peradaban yang makmur dan sejahtera.

Terma *inklusif* dipahami sebagai suatu tindakan yang berorientasi pada penghargaan pada orang lain. Mengambil segala bentuk kemanfaatan (positif) dari orang di luar dari diri/kelompok atau lingkungannya. Inklusif merujuk pada sikap atau tindakan dalam memposisikan diri sama derajatnya dengan “yang lain”.⁵⁷ Inisiatif, supportif, dan demokratis dalam melihat dan menerima perspektif orang lain. Inklusif hadir menawarkan praktik kepengantutan tidak hanya yang bersifat demokratis, pluralis tetapi juga solutif.⁵⁸

Secara praktis, sikap inklusif berusaha menjadikan setiap individu/kelompok menjadi “apa adanya” dan sebagaimana adanya.⁵⁹ Meredam kritik yang ditujukan kepada orang namun,

55 Yance Z Rumahuru, “Mengembangkan Pendidikan Agama Inklusif Sebagai Solusi Pengelolaan Keragaman Di Indonesia,” *Jurnal Teruna Bhakti*, Vol. 1 No. 1 (2018): 59-68. Doi: <https://doi.org/10.47131/jtb.V1i1.13>

56 Robert Plant, “An Introduction To Artificial Intelligence,” *In 32nd Aerospace Sciences Meeting And Exhibit. American Institute Of Aeronautics And Astronautics*. Accessed December 7, 2020. Doi: <https://doi.org/10.2514/6.1994-294>.

57 Ni Made Sri Windati, And I. Ketut Sudarsana, “Penanaman Sikap Inklusif Keberagaman Hindu,” *Kamaya: Jurnal Ilmu Agama* 3, No. 1 (January 14, 2020): 94-101. Doi: <https://doi.org/10.37329/Kamaya.V3i1.379>.

58 Edi Susanto, “Spiritualisasi Pendidikan Agama Islam: Menuju Keberagaman Inklusif Pluralistik,” *Nuansa: Jurnal Penelitian Ilmu Sosial Dan Keagamaan Islam* 11, No.2 (2014): 316-340. Doi: <http://dx.doi.org/10.19105/Nuansa.V11i2.536>

59 Yance Z Rumahuru, (2018): 64.

pada waktu sama tidak menolak untuk dikritik. Artinya, selalu menempatkan kepentingan orang lain (tanpa terkecuali) dengan diri/kelompoknya sama pentingnya. Tidak memberikan spesialisasi atau mengistimewakan pihak dan kelompok tertentu karena alasan tertentu atau kepentingan pribadi. Tidak berpihak yang satu dan menyalah yang lain pun membenarkan diri/kelompoknya sendiri dan mengobjektifikasi⁶⁰ kelompok lain.

Dalam budaya-kepeganganutan di mana semua umat agama memiliki cara pandang dalam memahami keyakinan yang dianut. Ketika mengekspresikan kepeganganutannya, perilaku inklusif dapat diferensiasi dengan mudah melalui beberapa sikap yang secara *general*, dominan.⁶¹ Beberapa point penting dalam budaya-kepeganganutan inklusif di antaranya; *pertama*, berusaha memahami latar belakang penganut agama lain tanpa justifikasi, merendahkan, hingga melecehkan ajaran yang berbeda di luar keyakinannya. *Kedua*, merespon, menghargai dan tidak mengabaikan hal-hal yang dianggap “sepele, kecil, dan lemah”. Artinya segala sesuatu harus dihargai sebagaimana adanya.⁶² Dalam beberapa kasus yang kerap muncul dalam konflik antar dan intra agama adalah simbol-simbol, ajaran, rumah ibadah hingga ideologi agama.

Konflik yang meledak antar/intra umat beragama diakibatkan oleh pelecehan atas simbol-simbol agama. Bentuk penyerangan dan sikap intoleran yang diarah kepada yang tertuduh sebagai pelaku pelecehan agama, dilakukan baik dalam skala kecil maupun secara masif secara langsung dan tidak langsung, pasif dan aktif, murni dan hasutan, individu dan kelompok, kepentingan pribadi dan kepentingan kelompok, eksplisit dan implisit dan lain sebagainya.⁶³ Konflik antar/intra umat bergama kemudian dijadikan momentum untuk mengambil panggung

60 Siswanto, *Pendidikan Islam Dalam Dialektika Perubahan*. (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2012): 12.

61 Jalaluddin Rakhmat, *Dahulukan Akhlak Di Atas Fikih*, (Bandung: Mizan-Muthahhari Press, 2007): 8-9.

62 Imron Rossidy, *Pendidikan Berparadigma Inklusif*. (Malang: Uin-Maliki Press, 2009).

63 Luluk Fikri Zuhriyah, “Dakwah Inklusif Nurcholish Madjid,” *Jurnal Komunikasi Islam* 1, No.2 (2012). Doi: <https://doi.org/10.15642/Jki.2012.2.2.%25p>

(*politic of religion*). Akibatnya kesempatan tersebut menjadi bumerang bagi agama hingga menimbulkan stigma terhadap agama satu dengan agama yang lain.⁶⁴

Islam misalnya dipandang sebagai genesis terorisme dan “agama radikal.” Stigma tentang kelompok ekstremis sebagian besar lahir dari Islam adalah realitas telah mengakar kuat. Pelecehan agama juga terjadi pada agama-agama di luar Islam. Kepenganutan inklusif ditunjukkan melalui sikap saling percaya (*trust*).⁶⁵ Bahwa setiap orang diciptakan dengan derajat yang sama. Maka sudah menjadi kewajiban untuk saling mengasihi dan memuliakan satu dengan yang lain.

Perbedaan adalah bagian dari keragaman namun harus dilihat sebagai entitas yang sama. Fakta bahwa kepeganutan agama yang dibawa oleh para inklusif menunjukkan serta menawarkan pribadi yang luwes, terbuka, dinamis, demokratis, suportif, dan kooperatif⁶⁶ dalam (membangun kesadaran) menghargai kekayaan agama yakni berbeda dan beragam.

Dalam analisisnya tentang kepeganutan inklusif, Emile Durkheim justru menekankan pada aspek kekudusan atau kesucian yang disematkan pada agama yakni, suatu sistem yang memadukan kepercayaan-kepercayaan dan praktek-praktek yang berhubungan dengan hal-hal yang suci, yaitu, hal-hal yang terpisah dan terlarang. Kepercayaan dan praktek-praktek yang menyatukan semua pengikutnya ke dalam satu komunitas moral tunggal yang disebut Penganut (agama).⁶⁷ Mengalienasi (penganut) agama yang lain atau yang dianggap tidak sejalan dan tidak memenuhi standar sebagai prasyarat menjadi sebuah agama dikategorisasikan sebagai agama yang salah dan sesat.

64 Azyumardi Azra, *Dialog Islam-Kristen Di Indonesia: Peranan Fungsi Agama Dan Intelektual Dalam Konteks Berteologi Di Indonesia, Pengalaman Islam*, Ed. Idris Thaha, (Jakarta: Paramadina, 1999): 21-22.

65 A. Mukti Ali, “Ilmu Perbandingan Agama, Dialog, Dakwah Dan Misi”, Dalam *Ilmu Perbandingan Agama Di Indonesia Dan Belanda*, Ed. Burhanuddin Daya Dan Herman Leonard Beck, (Jakarta: Inis, 1992): 14.

66 Azra, Azyumardi. *Pendidikan Islam: Tradisi Dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*. (Jakarta: Logos, 1999).

67 Daniel L. Pals, *Seven Theories Of Religion (Tujuh Teori Agama Paling Komprehensif)*, (Yogyakarta: Ircisod, 2011): 130.

Padahal budaya dan tradisi menentukan sikap serta perilaku individu dalam beragama. Kelompok masyarakat memiliki ciri budaya yang berbeda-beda. Sementara itu norma sosial juga dibentuk oleh budaya yang lahir dalam masyarakat sehingga, ketika diarahkan pada ranah keagamaan ekspresi dan kecenderungan yang ditampilkan berbeda.⁶⁸ Dengan wajah dan warna yang berbeda dan tidak sama lagi dengan “agama murni” di mana agama tersebut lahir terbentuk. Demikian halnya dengan agama inklusif yang tumbuh dengan wajah dan ekspresi yang baru mengikuti budaya dan struktur sosial masyarakat setempat.⁶⁹

Kepenganutan inklusif menjadi pilihan alternatif ditengah fanatisme, radikalisme dan ekstrimisme yang masih membayang-bayangi tidak hanya Indonesia tetapi masyarakat dunia.⁷⁰ kepeganutan inklusif mengutamakan kode etik dan moralitas dalam bertindak. sehingga kelompok/penganut agama lain tidak merasa disudutkan dan mendapatkan perlakuan tidak menyenangkan. Tindakan yang justru merampas hak asasi tiap-tiap individu dalam mengekspresikan kepeganutannya.⁷¹

Sikap diskriminasi umum ditemukan dalam ranah (agama) mayoritas-minoritas. Penganut agama minoritas mendapat peluang lebih besar menerima pelecehan dan diskriminasi agama. Baik verbal maupun non-verbal, *directly* maupun *undirectly*. Terma agama mayoritas-minoritas, bertentangan dengan model kepeganutan inklusif yang berorientasi pada kesetaraan dan persamaan derajat manusia.⁷²

Dibandingkan dengan model kepeganutan agama yang tradisional-konservatif dan beorientasi pada doktrin agama

68 A. Mukti Ali, (1992): 21-23.

69 Stepanus Sigit Pranoto, “Kaum Muda, Pendidikan Agama Dan Globalisasi: Pendidikan Agama Islam Dan Budi Pekerti Yang Inklusif Dan Toleran,” *Sukma: Jurnal Pendidikan* 2, No.2 (2018): 223- 245. Doi: <https://doi.org/10.32533/02204.2018>

70 Agus Sunaryo, “Teologi Inklusif Nurcholish Madjid Dan Pengaruhnya Terhadap Fikih Lintas Agama Di Indonesia,” *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 6, No. 1 (2012): 1–14. Doi: <https://doi.org/10.24090/Mnh.V6i1.584>.

71 Armada Riyanto Cm., *Berfilsafat Politik*, (Yogyakarta: Kanisius, 2011): 172.

72 “Religion, Equality And Non-Discrimination” In *An Introduction To Religion And Human Rights*, John Witte, Jr. And M. *Christian Green (Eds)*, Oxford: Oxford University Press, 2011: 1-2.

yang sempit dan menyesatkan. Membentuk sikap moderasi dalam beragama akan menciptakan pola pikir yang terbuka (*open minded*), mengintropeksi diri, berefleksi, merekonstruksi melalui pemikiran pragmatis-analitis⁷³. Bukan sebaliknya, menyebarkan *hate speech* (kebencian), *intolerance* (intoleran), *miss information* (hoax) hingga *discrimination* (diskriminasi) terhadap penganut agama lain. Bahkan sikap diskriminasi meluas dan diarahkan pada isu; gender/feminisme, suku, ras, dan warna kulit.⁷⁴

Ragam sikap intoleran di atas berlawanan dengan kepegangan inklusif. Umat beragama sudah seharusnya meninggalkan perilaku yang bertentangan dengan kode etik agama. Pola pikir dan bertindak sudah seharusnya mengarah pada kemajuan (moderasi). Moderasi beragama artinya terjadi transmisi dan progresifitas pemikiran, pengetahuan dan teknologi dalam beragama. Mengikuti dan menerima perubahan dan modernisme tanpa menghapus akar lokalitas. Kepegangan Inklusif dipahami sebagai model kepegangan yang menjunjung tinggi dan mempraktikkan sikap toleransi yang, diikuti dengan pemikiran pragmatis kritis-konstruktif.⁷⁵

E. Eksklusif

Jika kepegangan agama inklusif mengedepankan sikap moderasi dalam beragama. Juga, melihat semua penganut agama memiliki hak dan kesempatan yang sama dalam beragama dan, mengekspresikan keyakinannya tanpa menjatuhkan kepercayaan lain di luar keyakinannya.⁷⁶

73 Damon Mayrla Dan Aliya Saperstein, "When White People Report Racial Discrimination: The Role Of Region, Religion, And Politics," *Social Science Research* 2, No. 2 (2013): 755-774. Doi: <https://doi.org/10.1016/j.ssresearch.2012.12.018> get Rights And Content

74 Maarten S. O. De Waele And Lieven Pauwels, "Youth Involvement In Politically Motivated Violence: Why Do Social Integration, Perceived Legitimacy, And Perceived Discrimination Matter?" *International Journal Of Conflict And Violence* 8, No. 1 (2014): 135-153. Doi: <https://doi.org/10.4119/ijcv-3050>

75 Maimun Fuadi, "Fundamentalisme Dan Inklusivisme Dalam Paradigma Perubahan Keagamaan," *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 15, No.1 (2013): 114-126. Doi: <http://dx.doi.org/10.22373/substantia.v15i1.4888>

76 Tri Yuliana Wijayanti, "Konsep Kebebasan Beragama Dalam Islam Dan Kristen,"

Lebih dari kepegangan inklusif juga menganalisis mana sikap yang berorientasi pada perilaku keagamaan dan yang tidak termasuk. Dalam kasus ini kepegangan agama eksklusif hadir dengan model kepegangan yang berbeda dari kepegangan inklusif. Namun sikap eksklusif tidak semata dipahami secara longgar yakni, sebagai sikap keagamaan yang bervisi-misi menjatuhkan dan merendahkan yang lain (sentimen ras).⁷⁷

Terma *eksklusif* menunjuk pada suatu kondisi di mana adanya batasan terhadap ruang lingkup dalam seluruh aspek kehidupan, utamanya sosial keagamaan. dalam teori sosial, pembatasan dalam kasus ini terjadi pada hubungan antar individu, individu dengan kelompok, kelompok dengan kelompok hingga masyarakat luas.⁷⁸ Pembatasan yang mengarah pada *human relationship* (hubungan antar manusia) sehingga melahirkan kesan akan sikap menarik diri dari lingkungan luar.

Dalam praktik kepegangan, sikap eksklusif digambarkan sebagai model kepegangan agama yang bersifat tertutup. Ada batasan-batasan, ada aturan serta kode etik yang dipatuhi. Namun tidak dipahami sebagai bentuk pemaksaan dalam beragama tetapi, sikap tertutup dari segala bentuk pengaruh dari luar. Dalam budaya keberagamaan, pengaruh bisa diartikan sebagai hasutan, menuduh, menjustifikasi hingga penyebaran berita/informasi⁷⁹ yang salah dengan sengaja.

Kepegangan agama eksklusif tampil dengan sikap atau perilaku, pemikiran, gagasan, dan gaya hidup yang eksklusif dan terbatas. Agama eksklusif digambarkan sebagai kelompok atau masyarakat yang melakukan

Profetika, Jurnal Studi Islam 17, No. 1, (Juni 2016): 16-22.

- 77 *Sentimen Ras*, Adalah Jenis Masyarakat Yang Memiliki Kecenderungan Membatasi, Menganggap Rendah Atau Bahkan Meremehkan Kelompok (Budaya, Agama Suku) Lain. Mereka Ini Memiliki Sikap Negatif Dan Jauh Dari Nilai-Nilai Toleransi. Lihat, Religion, Equality And Non-Discrimination” In An Introduction To Religion And Human Rights, John Witte, Jr. And M. Christian Green (Eds), Oxford: Oxford University Press, 2011).
- 78 Arifin, Ridwan, Ali Masyhar, And Btari Amira, “The Invisible Big Waves: How Indonesia Combat With Radicalism And Terrorism In Global Perspective,” *Hikmatuna* 6, No. 1 (June 25, 2020): 105–21. Doi: <https://doi.org/10.28918/Hikmatuna.V6i1.2365>.
- 79 Burhanuddin Daja, “Bingkai Teologis Kerukunan Dan Upaya Pemasyarakatannya Agama Dalam Dinamika Sosial Budaya,” Dalam *Abdul Mustaqim Dan Robby H. Abror*, (Yogyakarta: Insight Reference, 2009): 18-20.

diferensiasi diri dari pemahaman umum dan model keagamaan yang diterapkan oleh agama lain. Artinya menganggap diri/kelompok dan agamanya tidak sama dengan yang lain.⁸⁰ Di antara tipologi tripolar (tipologi agama yang terdiri dari; inklusif, eksklusif dan pluralis) sebagai salah satu standar dalam mengidentifikasi sikap keagamaan individu yang dikemukakan oleh Alan Rice.⁸¹

Dalam pandangannya Rice mengemukakan agama eksklusif menolak paham dan ideologi ajaran agama di luar agama yang yakininya. Secara praktis ada sikap “ke-aku-an atas keyakinan yang dinilai paling benar. Ajaran Kekristenan misalnya, melihat religiusitas di luar kekristenan tidak relevan dan sesuai dengan prasyarat yang harus dipenuhi agar, diakui sebagai agama *world religion* yang dijadikan sebagai tolak ukur agama-agama (Islam, Yahudi, Budha, Hindu i.e).⁸²

Kepenganutan eksklusif tidak hanya menutup diri dari pengaruh hal-hal yang sifatnya eksternal. Tetapi menolak untuk menjadi bagian dan terlibat di dalamnya. Pada pembahasan yang ekstrim, kepegangan model eksklusif adalah kelompok orang yang *anti-movement*. Beorientasi pada keagamaan konversional, konservatif-tradisionalis, dan menjunjung tinggi kemurnian agama.⁸³ Ada pemahaman bahwa ajaran yang diterapkan sebagaimana ia dipraktikkan oleh orang-orang dan para pendahulu di negara asalnya, dianggap otentik dan sudah menjadi suatu keharusan⁸⁴ agar dipraktikkan oleh generasi selanjutnya.

80 Agetta Putri Awijaya, “Eksklusivisme Dan Radikalisme Dalam Kitab Ezra: Upaya Menelaah Penyebab Eksklusivisme Dan Radikalisme Bangsa Israel Dalam Kitab Ezra Serta Menemukan Refleksi Bagi Pembaca Kristen Indonesia Pada Masa Kini,” *Indonesian Journal Of Theology* 7, No. 2 (December 30, 2019): 111–34. Doi: <https://doi.org/10.46567/Ijt.V7i2.134>.

81 Fauzi Fauzi, “The Interactions Of Madzhabs In Aceh: The Tripolar Typology,” *Miqot Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 41, No.1 (2017): 25-32. Doi: <http://dx.doi.org/10.30821/Miqot.V41i1.327>

82 Kebenaran Agama Di Luar Kekristenan Dilihat Sebagai Sesuatu Yang Berbeda (Tidak Diakui) Karena, Keyakinan-Keyakinan Tersebut Tidak Berasal Dari Yesus Kristus. Lihat, Harold Netland, *Encountering Religious Pluralisme; The Challenge To Christian Faith And Mission*, (England: Intervarsity Press, 2001).

83 Syafa'atun Elmirezana And Limantino Sihalo, Dkk, *Pluralisme, Konflik, Dan Perdamaian Studi Bersama Antar Iman*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002): 6-7.

84 Choirul Mahfud, “Aliran Sesat, Toleransi Agama, Dan Pribumisasi Islam

Nurcholis Madjid dalam identifikasinya terkait keragaman model kepegangan umat beragama menilai, kepegangan agama eksklusif merupakan representasi kepegangan membentuk alam sakral dan suci. Pandangan ini berdasarkan pandangan Nurcholis Madjid terhadap tipologi kepegangan agama di Nusantara. Bahwa kelompok penganut agama eksklusif tidak hanya merujuk pada kitab suci tetapi juga sosio-historis dan budaya⁸⁵ suatu agama.

Apa yang dikemukakan oleh Nurcholis Madjid adalah praktik arabisasi. Merujuk pada KH Abdurrahman Wahid bahwa kelompok/aliran agama tertentu dinilai keliru dalam membedakan antara arabisasi dan Islamisasi. Arabisasi adalah perilaku kepegangan yang selalu menekankan pada budaya, tradisi, gaya hidup hingga simbol-simbol yang memiliki relasi dan makna akan segala sesuatu yang dipraktikkan di tanah arab khususnya dan Timur Tengah⁸⁶ Umumnya.

Ada pandangan dalam kepegangan agama eksklusif, segala sesuatu yang memiliki relasi dan berasal dari arab dinilai lebih Islami, suci, dan sakral.⁸⁷ Secara substansial, hal-hal yang menyangkut keislaman yang otentik memiliki esensi dan nilai lebih dari varian kepegangan agama yang ditunjukkan oleh kelompok lain.

Sejatinya arabisme adalah cara seseorang/kelompok agama mengekspresikan keyakinannya menurut kualitas dan pemahamannya. Namun Gus Dur menolak keras apabila paham arabisasi diserupakan dengan Islamisasi. Melanjutkan pemikiran kritis Gus Dur Islamisasi adalah suatu proses membumikan (pribumisasi) Islam berdasarkan pada sosial budaya, sosial Historis Nusantara yang sangat variatif dalam berbagai aspek.⁸⁸ Sementara arabisasi secara transparan menunjukkan

Humanis,” *Ulumuna* 11, No. 2 (2007): 307–32. Doi: <https://doi.org/10.20414/Ujis.V11i2.404>.

85 Catur Widiat Moko, “Pluralisme Agama Menurut Nurcholis Madjid (1939-2005) Dalam Konteks Keindonesiaan,” *Medina-Te* 16, No.1, (Juni 2017): 61-78.

86 “Inklusivisme Dan Humanisme Pesantren | Nelson | Toleransi: Media Ilmiah Komunikasi Umat Beragama.” Accessed December 7, 2020. <http://ejournal.uin-suska.ac.id/index.php/Toleransi/Article/View/2475>.

87 Choirul Mahfud, (2007): 312.

88 Moh Dahlan, “The Hermeneutics Of Authentic Jurisprudence Of Gus Dur In

pemujaan secara berlebih terhadap budaya, simbol dan atribut yang bernuansa Arab.

Islam bukan hanya milik kepuanyaan Timur Tengah dan masyarakat Arab tetapi, agama segala bangsa. Maka, ketika agama diterapkan sesuai dengan lingkungan barunya maka, atribut dan ideologi yang lama akan tergantikan dengan yang baru.⁸⁹ Internalisasi agama dengan budaya dan penganut yang baru mendorong terjadinya asimilasi budaya-agama. Memahami Islam secara lega-formal tidak sepenuhnya membuat kualitas *religious spiritual* individu mengalami evolusi. Semua agama yang diakui dan dianut hari ini tidak satupun yang tidak menyesuaikan dan melakukan internalisasi terhadap adat istiadat, perilaku dan kepribadian manusia Indonesia.⁹⁰

F. Referensi

- Abdullah, Mukhammad. "Muslim Education, Celebrating Islam and Having Fun as Counter-Radicalization Strategies in Indonesia." *Prosiding Nasional: Bargaining Pesantren di Era Revolusi Industri 4.0*, no. 2 (November 2019): 55-74.
- Alfa, Fathur Rahman. "EKLEKTISISME MAHDZAB (TALFIQ) DALAM PERSPEKTIF USHUL AL FIQH." *Jurnal Ilmiah Ahwal Syakhshiyah (JAS)* 1, no. 2 (December 30, 2019): 83–88. <https://doi.org/10.33474/jas.v1i2.4994>.
- Ali, A. Mukti. "Ilmu Perbandingan Agama, Dialog, Dakwah dan Misi", dalam *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia dan Belanda*. ed. Burhanuddin Daya dan Herman Leonard Beck. Jakarta: INIS, 1992.

Indonesia," *Neliti* 17, No. 1 (Juni 2017): 11-27. Doi: 10.30631/Al-Risalah.V17i01.18 Bandingkan Dengan Wahyudi Fatah, "Humanisme Gus Dur: Pergumulan Islam Dan Kemanusiaan, Sebagai Jawaban Dehumanisasi Di Era Disrupsi," *Al-Hikmah: Jurnal Dakwah* 14, No. 1 (2020): 95-114.

89 Lukluk Nur Mufidah, "Pemikiran Gus Dur Tentang Pendidikan Karakter Dan Kearifan Lokal," *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 15, No. 1 (August 25, 2015): 91–110. Doi: <https://doi.org/10.21154/Al-Tahrir.V15i1.172>.

90 Samuel Ruhmkorff, "The Incompatibility Problem And Religious Pluralism Beyond Hick," *Philosophy Compass* 8, No. 5 (2013): 12-13. Doi: 10.1111/Phc3.12032

- Amziane, Hamid, and Amar Guendouzi. "Cultural Hybridation for Identity Construction : The Case of the Algerian Secondary School EFL Education." *Al-Khiāb* 255, no. 2399 (June 2015): 1–20. Doi: <https://doi.org/10.12816/0017012>.
- Ardiansyah, Zaka Mochammad. "Pesantren Hybrid Worldview: Moderatisasi Paradigma Penalaran Keislaman dan Pemenangan Kontestasi Wacana Daring." *Jurnal Pendidikan Agama Islam (Journal of Islamic Education Studies)* Vol. 7, No. 1 (2019): 1-18. DOI: <http://dx.doi.org/10.15642/jpai.2019.7.1.1-18>
- Arifin, Ridwan, Ali Masyhar, and Btari Amira, "The Invisible Big Waves: How Indonesia Combat with Radicalism and Terrorism in Global Perspective," *HIKMATUNA* 6, no. 1 (June 25, 2020): 105–21. Doi: <https://doi.org/10.28918/hikmatuna.v6i1.2365>.
- Awijaya, Agetta Putri. "Eksklusivisme dan Radikalisme dalam Kitab Ezra: Upaya Menelaah Penyebab Eksklusivisme dan Radikalisme Bangsa Israel dalam Kitab Ezra serta Menemukan Refleksi bagi Pembaca Kristen Indonesia pada Masa Kini." *Indonesian Journal of Theology* 7, no. 2 (December 30, 2019): 111–34. Doi: <https://doi.org/10.46567/ijt.v7i2.134>.
- Azra, Azyumardi. *Dialog Islam-Kristen di Indonesia: Peranan Fungsionaris Agama dan Intelektual dalam Konteks Berteologi di Indonesia, Pengalaman Islam*, ed. Idris Thaha. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Basya, Hilaly Muhammad. "The concept of religious pluralism in Indonesia: a study of the MUI's fatwa and the debate among Muslim scholars." *Indonesian Journal of Islam and Muslim Society* 1, No. 1 (2011): 69-93. DOI: <https://doi.org/10.18326/ijims.v1i1.69-93>
- Bourgeois, Patrick, and Ursula Hess. "The Impact of Social Context on Mimicry." *Biological Psychology* 77, no. 3 (March 1, 2008): 343–52. Doi: <https://doi.org/10.1016/j.biopsycho.2007.11.008>.
- Budiawan (ed). *Ambivalensi: Post-Kolonialisme Membedah Musik Sampai Agama di Indoensia*. Yogyakarta: Jalasutra, 2010.
- Burke, *Cultural Hybridity*. Cambridge: Polity Press, 2009.
- C. Tipps, Dean. "Modernization Theory and the Comparative Study of Societies: A Critical Perspective." *Comparative Studies in Society and History* 15, No. 2 (Mar., 1973): 199-226.

- CM., Riyanto Armada. *BERFILSAFAT POLITIK*. Yogyakarta: Kanisius, 2011.
- Daja, Burhanuddin. "Bingkai Teologis Kerukunan dan Upaya Pemasarakatannya Agama Dalam Dinamika Sosial Budaya," dalam *Abdul Mustaqim dan Robby H. Abror*. Yogyakarta: Insight Reference, 2009.
- Dahlan, Moh. "The Hermeneutics of Authentic Jurisprudence of Gus Dur in Indonesia." *Neliti* 17, no. 1 (Juni 2017): 11-27. Doi: 10.30631/al-risalah.v17i01.18
- Darajat, Zakiya. "Muhammadiyah dan NU; Penjaga Moderatisme Islam di Indonesia." *Hayula: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies* 1, No. 1 (Januari 2017).
- Dastmalchian, Amir. "The Epistemology of Religious Diversity in Contemporary Philosophy of Religion." *Philosophy Compass* 8, no. 3 (2013): 298-308. Doi: 10.1111/phc3.12007
- Darwati, Mohammad Arif dan Yuli. "INTER AKSI AGAMA DAN BUDAYA." *EMPIRISMA: JURNAL PEMIKIRAN DAN KEBUDAYAAN ISLAM* 27, no. 1 (January 11, 2018). 55-64. Doi: <https://doi.org/10.30762/empirisma.v27i1.1443>.
- Eck, D.L., & Randall, B. *Pluralism in Religion and American Education*. The Oxford Handbook of Religion and American Education. (2018, September 27). Doi: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199386819.013.5>
- Elmirzanah, Syafa'atun and Limantino Sihaloho, dkk. *Pluralisme, Konflik, dan Perdamaian Studi Bersama Antar Iman*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Fata, Khoirul Ahmad. "DISKURSUS DAN KRITIK TERHADAP TEOLOGI PLURALISME AGAMA DI INDONESIA." *MIQOT: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 42, No.1 (2018): 150-128. DOI: <http://dx.doi.org/10.30821/miqot.v42i1.393>
- Fatah, Wahyudi. "HUMANISME GUS DUR: PERGUMULAN ISLAM DAN KEMANUSIAAN, SEBAGAI JAWABAN DEHUMANISASI DI ERA DISRUPSI." *AL-HIKMAH: Jurnal Dakwah* 14, no. 1 (2020): 95-114.
- Fauzi, Fauzi. "The Interactions of Madzhabs in Aceh: The Tripolar Typology." *MIQOT Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 41, no. 1 (2017): 25-32. Doi: <http://dx.doi.org/10.30821/miqot.v41i1.327>

- Fitriah, Ainul. "Pemikiran Abdurrahman Wahid Tentang Pribumisasi Islam." *TEOSOFI: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam* 3, no. 1 (June 3, 2013): 39–59. <https://doi.org/10.15642/teosofi.2013.3.1.39-59>.
- Fuadi, Maimu. "Fundamentalisme dan Inklusivisme dalam Paradigma Perubahan Keagamaan." *SUBSTANTIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 15, no.1 (2013): 114-126. Doi: <http://dx.doi.org/10.22373/substantia.v15i1.4888>
- Hamali, Syaiful. "SIKAP KEAGAMAAN DAN POLA TINGKAH LAKU MASYARAKAT MADANI." *Al-AdYaN* Vol.VI, No.2 (Juli-Desember, 2011): 77-100.
- Harahap, Muharina. "AMBIVALENSI: CARA BARU MEMAHAMI IDENTITAS POST-KOLONIALISME BUDAYA INDONESIA." *SASDAYA: Gadjah Mada Journal of Humanities* 1, no. 2 (August 28, 2017): 250–54. Doi: <https://doi.org/10.22146/sasdayajournal.27786>.
- Hasan, Noorhaidi. *Muslim Youth and the 9/11 Generation*. (ed) Adeline Masquelier, Benjamin F. Soares. USA; School for Advanced Research, 2016.
- Harvey, Graham. *Food, Sex and Strangers: Understanding Religion as Everyday Life*. London & New York: Routledge, 2013.
- Hendrayati, H., & Pamungkas, B., "Implementasi Model Hybrid Learning Pada Proses Pembelajaran Mata Kuliah Statistika II Di Prodi Manajemen FPEB UPI." *Jurnal Penelitian Pendidikan* 13, No. 2 (2013): 18-184.
- Ibrahim, Idy Subandy. "Dunia Simbolik Dan Gaya Hidup Dalam Beragama: Dari Ideologisasi Ke Komersialisasi Spiritualitas." *Mediator: Jurnal Komunikasi* 3, no.1 (2002): 25-30. Doi: <https://doi.org/10.29313/mediator.v3i1.745>
- Ismail, Roni. "KONSEP TOLERANSI DALAM PSIKOLOGI AGAMA (TINJAUAN KEMATANGAN BERAGAMA)." *Religi: Jurnal Studi Agama-Agama* 8, no. 1 (January 31, 2012): 1–12. Doi: <https://doi.org/10.14421/rejusta.2012.0801-01>.
- Inglehart, Ronald and Wayne E. Baker. "Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values," *American Sociological Review* 65, No. 1, (Feb., 2000): 19-51. Doi: <https://doi.org/10.2307/2657288>

- Knitter, F. Paul. No Other Name?, dikutip dari Stevri I. Lumintang, *Theologia Abu-Abu: Tantangan dan Ancaman Racun Pluralisme dalam Teologi Kristen Masa Kini*. Malang: Gandum Mas, 2004.
- Mahfud, Choirul. “Aliran Sesat, Toleransi Agama, Dan Pribumisasi Islam Humanis.” *Ulumuna* 11, no. 2 (2007): 307–32. Doi: <https://doi.org/10.20414/ujs.v11i2.404>.
- Mayrla. Damon dan Aliya Saperstein. “When white people report racial discrimination: The role of region, religion, and politics,” *Social Science Research* 2, no. 2 (2013): 755-774. Doi: <https://doi.org/10.1016/j.ssresearch.2012.12.018>Get rights and content
- Mufidah, LukLukNur. “PEMIKIRAN GUS DUR TENTANG PENDIDIKAN KARAKTER DAN KEARIFAN LOKAL.” *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 15, no. 1 (August 25, 2015): 91–110. Doi: <https://doi.org/10.21154/al-tahrir.v15i1.172>.
- Muhammad Sulistiono, “IMPLEMENTASI HYBRID LEARNING MENGGUNAKAN APLIKASI EDMODOPADA MATAKULIAH METODE PENELITIAN KUALITATIE,” *ElementerIs: Jurnal Ilmiah Pendidikan Dasar Islam Volume 1 Nomor 1*, (Mei 2019): 57-67. <http://dx.doi.org/10.33474/elementeris.v1i1.2794>
- Mikel Burley, “Religious Pluralisms: From Homogenization to Radicality,” *Sophia* 59, no. 2 (2020): 311-331. Doi: 10.1007/s11841-017-0636-3
- Moko, Catur Widiat. “PLURALISME AGAMA MENURUT NURCHOLIS MADJID (1939-2005) DALAM KONTEKS KEINDONESIAAN.” *MEDINA-TE* 16, no.1, (Juni 2017): 61-78.
- Moulton, Jeanne. *Madrasah Education: What Creative Associates Has Learned*. Washington DC: Creative Associates International, 2008.
- Naupal. “KLAIM KEBENARAN TEOLOGI DAN TUNTUTAN ZAMAN: Refleksi Kritis Atas Etika Beragama.” *KALAM* 8, no.2 (Desember 2014): 255-279.
- Netland, Harold. *Encountering Religious Pluralisme; the Challange to Christian Faith and Mission*. England: Intervarsity Press, (2001).
- Neta, Y. “Partisipasi Masyarakat Terhadap Penegakan Hak Asasi Manusia Di Negara Demokrasi Indonesia.” *MONOGRAF* 1, No.1 (2014): 1-11. <https://jurnal.fh.unila.ac.id/index.php/monograf/article/view/120>
- Pals, Daniel L. *Seven Theories of Religion (Tujuh Teori Agama Paling*

Komprehensif), Yogyakarta: IRCISoD, 2011.

- Plant, Robert. "An Introduction to Artificial Intelligence." In 32nd Aerospace Sciences Meeting and Exhibit. *American Institute of Aeronautics and Astronautics*. Accessed December 7, 2020. Doi: <https://doi.org/10.2514/6.1994-294>.
- Pranoto, Stepanus Sigit. "Kaum Muda, Pendidikan Agama Dan Globalisasi: Pendidikan Agama Islam Dan Budi Pekerti Yang Inklusif Dan Toleran," *Sukma: Jurnal Pendidikan* 2, no.2 (2018): 223- 245. Doi: <https://doi.org/10.32533/02204.2018>
- Puspito, Hendro. *Sosiologi Agama*. Jakarta : BPK. Gunung Mulia, 1988, Cet. IV.
- Qodir, Zuly. *ISLAM LIBERAL ; Varian-Varian Liberalisme Islam Di Indonesia 1991-2002*. Yogyakarta: LkiS, 2010.
- Qurrata 'Ayuna, & Nurdin, S. "Fanatisme Dalam Tinjauan Psikologi Agama." *Jurnal Suloh: Jurnal Bimbingan Konseling Fkip Unsyiah* 1, No.1 (2016): 75-82.
- Rozi, Syafwan. "Dari Islam Radikal Ke Islam Pluralis Genealogi Gerakan Paderi Dan Pengaruhnya Terhadap Islam Pluralis Di Perbatasan Minangkabau." *Jurnal Ilmu-Ilmu Sosial Indonesia*. 41 (1), 2015; 15-27.
- Rachman, Munawar Budhy. *SEKULARISME, LIBERALISME DAN PLURALISME: Isla Progresif dan Perkembangan Diskursusnya*. Grasindo 2010.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Dahulukan Akhlak di Atas Fikih*. Bandung: Mizan-Muthahhari Press, 2007.
- Rahman, Syaiful M. "ISLAM DAN PLURALISME." *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan* 2, No.1 (Juni 2014): 401-418.
- Rossidy, Imron. *Pendidikan berparadigma inklusif*. Malang: UIN-Maliki Press, 2009.
- Ruhmkorff, Samuel. "The Incompatibility Problem and Religious Pluralism Beyond Hick," *Philosophy Compass* 8, no. 5 (2013): 12-13. Doi: 10.1111/phc3.12032
- Rumahuru Z. Yance. "Mengembangkan Pendidikan Agama Inklusif sebagai Solusi Pengelolaan Keragaman di Indonesia." *Jurnal Teruna Bhakti*, vol. 1 No. 1 (2018): 59-68. Doi: <https://doi.org/10.47131/jtb.v1i1.13>
- Setyani, Indah Turita. "Meniti Sinkretisme Teks Tantu Panggelaran." *Kawistara*, vol 1, no. 2 (August 17, 2011): 203- 202.

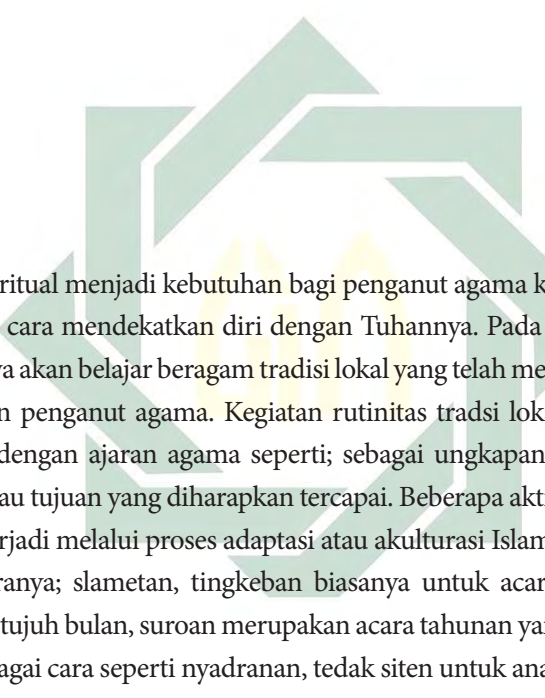
- Sidqy, Mukhrij. "Elektisisme Mohammed Arkoun dalam Konteks Pembacaan Al-Quran Kontemporer," (July 2019). <http://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/49225>
- Siswanto, *Pendidikan Islam dalam Dialektika Perubahan*. (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2012).
- Stockhammer, Philipp W., Eleftheria Pappa, Louise Hitchcock, Aren Maeir, Magdalena Naum, Stephanie Langin-Hooper, Stephan Palmié, et al. Archaeology and Cultural Mixture: Creolization, Hybridity and Mestizaje. *Archaeological Review from Cambridge*, 2013.
- Sufirmansyah, Sufirmansyah. "Aplikasi Visi Islam Moderat: Eklektisisme Pembelajaran Bermakna dan Pendidikan Berbasis Nilai sebagai Antitesis Radikalisme Keberagamaan." *Prosiding Nasional* 1, no. 1 (2018): 95-112.
- Sunaryo, Agus. "Teologi Inklusif Nurcholish Madjid dan Pengaruhnya terhadap Fikih Lintas Agama di Indonesia." *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 6, no. 1 (2012): 1–14. Doi: <https://doi.org/10.24090/mnh.v6i1.584>.
- Suryadinata, Leo. "Kebijakan Negara Indonesia Terhadap Etnik Tionghoa: Dari Asimilasi Ke Multikulturalisme?" *Antropologi Indonesia*, (July 24, 2014): 1-12. Doi: <https://doi.org/10.7454/ai.v0i71.3464>.
- Susanto, Edi. "SPIRITUALISASI PENDIDIKAN AGAMA ISLAM: MENUJU KEBERAGAMAAN INKLUSIF PLURALISTIK." *NUANSA: Jurnal Penelitian Ilmu Sosial Dan Keagamaan Islam* 11, no.2 (2014): 316-340. Doi: <http://dx.doi.org/10.19105/nuansa.v11i2.536>
- Tjarsono, Idjang. "Demokrasi Pancasila Dan Bhineka Tunggal Ika Solusi Heterogenitas." *Transnasional* 4, no. 2 (May 23, 2013): 876–88.
- Thoha, Malik Anis. *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis*, Jakarta: Perspektif Kelompok Gema Insani, 2005.
- Ubedillah, A. dan Abdul Rozak (Penyunting). *Pendidikan Kewargaan (Civic Education) Demokrasi, Hak Asasi Manusia dan Masyarakat Madani*. Jakarta: ICCE UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan The Asia Foundation, 2003.
- Umayya, Maharani Nazla. "Ideologi Dan Wacana Kognisi Keagamaan Di Pondok Pesantren Tradisional Dalam Gema Santri." *Jurnal Kajian Islam Dan Budaya* 16, No. 2 (Oktober 2018): 1693 – 6736. Doi: [10.24090/Ibda.V16i2.1680](https://doi.org/10.24090/Ibda.V16i2.1680)

- Wahid, Abdurrahma. dalam *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*. Jakarta: The Wahid Institute, 2009, Cet. Ke-1.
- Wijayanti, Tri Yuliana. “Konsep Kebebasan Beragama Dalam Islam Dan Kristen.” *Profetika, Jurnal Studi Islam* 17, No. 1, (Juni 2016): 16-22.
- Windati, Ni Made Sri, and I. Ketut Sudarsana. “Penanaman Sikap Inklusif Keberagamaan Hindu.” *Kamaya: Jurnal Ilmu Agama* 3, no. 1 (January 14, 2020): 94–101. Doi: <https://doi.org/10.37329/kamaya.v3i1.379>.
- Woodward, R. Mark. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. Yogyakarta, LkiS, 1999.
- Woodward, Mark, Inayah Rohmaniyah, Ali Amin and Diana Coleman. “Muslim Education, Celebrating Islam and Having Fun As Counter-Radicalization Strategies in Indonesia.” *Perspectives on Terrorism* 4, no. 4 (October 2010): 28-50.
- Young, Crawford. *The Politics Of Cultural Pluralism*. United State of America: The University of Wisconsin Press, 1976: 53.
- Zayd, NHA. *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme dan Arabisme*. Yogyakarta: LkiS, 1997.
- Luluk Fikri Zuhriyah, “Dakwah Inklusif Nurcholish Madjid,” *Jurnal Komunikasi Islam* 1, no.2 (2012). Doi: <https://doi.org/10.15642/jki.2012.2.2.%25p>
- “Acid-Induced Gene Expression in *Helicobacter Pylori*: Study in Genomic Scale by Microarray | Infection and Immunity.” Accessed December 7, 2020. <https://iai.asm.org/content/69/3/1679.short>.
- “INKLUSIVISME DAN HUMANISME PESANTREN | Nelson | TOLERANSI: Media Ilmiah Komunikasi Umat Beragama.” Accessed December 7, 2020. <http://ejournal.uin-suska.ac.id/index.php/toleransi/article/view/2475>.
- “Religion, Equality and Non-Discrimination” in *An Introduction to Religion and Human Rights*, John Witte, Jr. and M. Christian Green (eds), Oxford: Oxford University Press, 2011: 1-2.



▶▶ BAB V

RAGAM PRAKTIK RITUAL KEAGAMAAN PADA AKULTURASI ISLAM DAN TRADISI LOKAL



Praktik ritual menjadi kebutuhan bagi penganut agama karena, esensi ritual adalah cara mendekati diri dengan Tuhannya. Pada sub bahasan ini mahasiswa akan belajar beragam tradisi lokal yang telah menjadi budaya bagi sebagian penganut agama. Kegiatan rutinitas tradisi lokal senantiasa beradaptasi dengan ajaran agama seperti; sebagai ungkapan rasa syukur atas upaya atau tujuan yang diharapkan tercapai. Beberapa aktivitas budaya yang telah terjadi melalui proses adaptasi atau akulturasi Islam dan budaya lokal diantaranya; slametan, tingkeban biasanya untuk acara kehamilan memasukan tujuh bulan, suroan merupakan acara tahunan yang dilakukan dengan berbagai cara seperti nyadranan, tedak siten untuk anak-anak yang baru bisa berjalan atau kakinya mampu berdiri sendiri tanpa bantuan orang lain. Praktik ritual kematian yang dilakukan dengan ragam kegiatan dan mauludan merupakan peringatan kelahiran Nabi Muhammad. Aktivitas ritual keagamaan tersebut telah dirutinkan oleh beberapa penganut agama terutama umat Islam.

A. Pendahuluan

Kehidupan umat beragama tidak pernah lepas dari rutinitas keseharian sebagai penganut agama, menjanlankan ajaran agamanya

untuk senantiasa bisa dekat dengan Tuhannya. Penganut umat beragama memiliki ragam ritual, dalam Islam ritual agama diantaranya mengerjakan sholat, puasa, haji, hari raya idul fitri, idul adha (qurban), Maulud Nabi, Isra' Miraj. Dalam agama Hindu melaksanakan rutinitas sembahyang yang senantiasa di rayakan seperti hari Nyepi, Galungan, Kuningan, Saraswati dan sebagainya. Agama Kristen melaksanakan ritual diantaranya; hari raya Paskah, Natal, Jumat Agung, Paskah.

Beberapa ritual agama yang dilaksanakan para penganut agama tidak hanya pada ajaran agamanya tetapi, juga melaksanakan ritual yang telah mentradisi pada masyarakat Jawa sebagai warisan budaya. Ritual warisan leluhur telah mengalami pergeseran pemaknaan¹ karena, agama mampu berakulturasi dengan tradisi lokal. Definisi ritual merupakan seperangkat alat yang digunakan untuk melakukan persembahyangan dengan membuat sesaji yang ditujukan kepada makhluk ghaib atau ruh yang sudah meninggal dunia atau untuk benda-benda atau tempat-tempat yang dianggap keramat.² Upacara ritual semacam ini sudah mengalami perubahan pada aspek pelaksanaan maupun pemaknaan dari upacara ritual.

Tulisan ini difokuskan pada ragam ritual keagamaan (Islam) pada tradisi lokal yakni, terjadi proses akulturasi dan perubahan pemaknaan yang terjadi pada berbagai tradisi. Tradisi lokal telah menjadi kebiasaan masyarakat dengan membuat rencana bersama. Beragam tradisi lokal menjadi khazanah tradisi masyarakat Islam di Indonesia³. Islam mampu melakukan perubahan pemahaman kepada masyarakat yang telah dilakukan para walisongo dalam menyebarkan Islam dengan cara-cara yang khas.

Beberapa kegiatan tradisi Islam lokal yang akan dibahas dalam kajian ini adalah; slametan, tingkeban, suroan, tedak siten, Maulud Nabi,

1 M. Aly Haedar, "Pergeseran Pemaknaan Ritual Merti Dusun; Studi Atas Ritual Warga Dusun Celengan, Tuntang, Semarang," *Al-Araf: Jurnal Pemikiran Islam Dan Filsafat* 13, No. 1 (June 5, 2016): 1.

2 Aam Masduki, "Tempat-Tempat Keramat Di Kecamatan Panjalu Kabupaten Ciamis," *Patanjala: Jurnal Penelitian Sejarah Dan Budaya* 6, No. 3 (September 1, 2014): 475.

3 Nor Hasan, *Persentuhan Islam Dan Budaya Lokal (Mengurai Khazanah Tradisi Masyarakat Populer)* (Duta Media Publishing, 2018).

isra'miraj. Aktivitas tradisi lokal akan dijelaskan dengan merujuk pada berbagai kegiatan yang dilaksanakan masyarakat diberbagai daerah. Tujuan pembelajaran tentang tradisi Islam lokal adalah menjelaskan tentang praktik ritual masyarakat sebagai khazanah pengetahuan ritual keagamaan bagi mahasiswa, khususnya pada program studi agama-agama.

Ragam tradisi Islam lokal telah mengalami proses akulturasi budaya yang dilakukan secara rutin dan terus menerus. Pelaksanaan ragam tradisi lokal tersebut telah melahirkan beragam tipologi Islam yang berkembang di Indonesia. Islam pribumi dan Islam puritan⁴ menjadi salah satu tipologi Islam yang dikategorisasikan. Tipologi Islam bahkan telah berkembang pesat seperti Islam kultural⁵ telah menjadi dinamikan budaya masyarakat Indonesia. Tipologi Islam Nusantara menjadi salah satu varian Islam yang mewarnai sejarah Islam di Indonesia,⁶ Islam nusantara juga menjadi salah satu identifikasi yang berkembang karena, dampak positif dari akulturasi Islam dan budaya lokal.

B. Slametan

Kata slametan dalam tradisi Jawa dikenal dengan kondangan atau kenduri, yang memiliki makna perjamuan makan bersama. Tujuan memperingati suatu peristiwa tertentu dengan minta berkat atau selamat. Mulder menempatkan slametan sebagai budaya orang Jawa⁷ yang telah melekat sejak nenek moyang. Implikasi dari slametan adalah sebagai sebuah tatanan kehidupan asyarakat Jawa untuk menjaga dan melestarikan.

Tradisi lokal slametan telah melekat pada budaya Jawa, slametan memiliki makna slamet atau selamat. Slametan atau selamat merupakan ungkapan rasa syukur atas keselamatan yang diperoleh disebabkan terhindar dari musibah atau mendapatkan sesuatu yang diharapkan. Ungkapan rasa syukur dalam Islam dijelaskan dalam ayat al qur'an: “

4 Umma Farida, "Islam Pribumi Dan Islam Puritan," 3, No. 1 (2015): 16.

5 Prof Dr M. Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural* (Ircisod, N.D.).

6 Achmad Syafrizal, "Sejarah Islam Nusantara," *Islamuna: Jurnal Studi Islam* 2, No. 2 (December 5, 2015): 235-253.

7 Niels Mulder, *Mistisisme Jawa: Ideologi Di Indonesia*, (Yogyakarta: Lkis, 2007), 123-127.

maka makanlah yang halal lebih baik dari rizki yang diberikan Allah kepadamu, dan syukurilah nikmat Allah, jika kamu hanya kepadanya saja menyembah.⁸ Slametan telah menjadi tradisi Jawa yang telah mengakar dan turun temurun diwariskan dari generasi ke generasi.

Definisi slametan sebagaimana tradisi Jawa digunakan dalam beragam kegiatan yang memiliki tujuan-tujuan tertentu. Beberapa kegiatan slametan dilakukan diantaranya; penyambutan untuk kelahiran bayi yang diawali dengan tingkeban, babaran, pasaran dan pitonan. Rangkaian tradisi penyambutan kelahiran bayi dilakukan cara-cara yang unik dan menarik. Secara spesifik tradisi tersebut merupakan ungkapan rasa syukur atas rizki bertambahnya anggota keluarga sebagai penerus generasi orangtua yang telah diberikan nikmat anak-anak yang sholeh dan sholehah.

Penggunaan tradisi slametan tidak hanya pada penyambutan kelahiran bayi tetapi, juga pada kematian atau meninggalnya seseorang menuju alam kubur. Tradisi slametan orang meninggal memiliki makna kontekstual yakni, bentuk manifestasi ibadah yang dapat dilakukan dengan pembacaan yasin dan tahlil⁹. Tradisi masyarakat dengan pembacaan yasin dan tahlil merupakan bentuk merekatkan sosial keagamaan di masyarakat.

Tradisi slametan dengan pembacaan yasin tahlil¹⁰ menjadi fenomena sosial keagamaan yang memiliki nilai-nilai ibadah sosial. Slametan dalam kegiatan kematian secara detail dijelaskan pada sub bahasan berikutnya. Inti dari kegiatan slametan adalah tasyakuran yang menjadi aktivitas sosial karena mengajarkan semangat berbagi dengan orang lain. Tradisi slametan tidak hanya sekedar melaksanakan rutinitas kegiatan yang telah mentradisi di masyarakat, lebih dari itu, tradisi slametan memiliki nilai-nilai tradisi Islam yang mampu mengajarkan

8 Alquran; An Nahl:114.

9 Khairani Faizah, "Kearifan Lokal Tahlilan-Yasinan Dalam Dua Perspektif Menurut Muhammadiyah," *Aqlam: Journal Of Islam And Plurality* 3, No. 2 (December 1, 2018), Accessed January 2, 2021, [Http://journal.iain-manado.ac.id/index.php/Ajip/Article/View/722](http://journal.iain-manado.ac.id/index.php/Ajip/Article/View/722).

10 Anma Muniri, "Tradisi Slametan: Yasinan Manifestasi Nilai Sosial-Keagamaan Di Trenggalek," *J-Pips (Jurnal Pendidikan Ilmu Pengetahuan Sosial)* 6, No. 2 (June 30, 2020): 71-78.

pada berbagai slametan seperti; nilai-nilai tradisi Islam pada tradisi ngijing untuk slametan nyewu.¹¹

Alasan melakukan slametan sebagaimana dijelaskan diatas adalah ungkapan rasa syukur yang diiringi dengan doa-doa tadisi Jawa¹² dipanjatkan kepada Allah, Tuhan semesta alam. Pandangan tentang slametan sangat beragam karena, slametan lebih cenderung dilakukan oleh masyarakat abangan yang memiki simbol mistis, kesatuan sosial dan membangun solidaritas.¹³ Beberapa manfaat dari slametan diantaranya; *pertama*, membangun disiplin diri untuk rutin berbagi sebagai kebutuhan sosial. *Kedua*, memperluas interaksi sosial antar individu, individu dengan kelompok dan kelompok dengan kelompok. *Ketiga*, memperkaya ragam tradisi lokal untuk memperkuat kedalaman ajaran agama.

Slametan secara detail difokuskan pada penyambutan kelahiran manusia sebagai kholifah di bumi. Penyambutan kelahiran manusia merupakan awal sejarah di dunia dengan ragam aktivitas hingga akhir hayatnya. Slametan juga dilakukan ketika kematian telah menjemput kehidupan manusia. Slametan pada kematian menandakan adanya iringan doa yang mengantarkan berahirnya kehidupan manusia. Slametan dalam konteks kelahiran dan kematian akan dijelaskan secara lugas pada sub bahasan berikut.

C. Tingkeban

Rangkaian kehidupan manusia diawali dengan upacara atau ritual tingkeban. Definisi tingkeban adalah upacara tujuh bulan untuk wanita hamil pertama. Tingkeban disebut juga dengan neloni, mitoni atau tingkeban¹⁴ merupakan salah satu tradisi ritual penyambutan kelahiran

11 Bayu Setyanto, Nilai-Nilai Tradisi Islam Dalam Tradisi Ngijing Pada Slametan Nyewu, Vol. 5, No. 2 (2020), Al Yasini, 26-39.

12 Abdul Wahab Rosyidi, "Doa Dalam Tradisi Islam Jawa," *El-Harakah (Terakreditasi)* 14, No. 1 (December 1, 2012): 88-100.

13 Fauzan Saleh, *Modern Trends In Islamic Theological Discourse In 20th Century Indonesia* (Leiden, Boston, Koln: Brill, 2001). 67.

14 Iswah Adriana, "Neloni, Mitoni Atau Tingkeban: (Perpaduan Antara Tradisi Jawa Dan Ritualitas Masyarakat Muslim)," *Karsa: Journal Of Social And Islamic Culture* 19, No. 2 (February 17, 2012): 238-247.

bayi yang masih dalam kandungan berusia tiga bulan dan tujuh bulan. Proses ritual tingkeban memiliki cara-cara yang unik dengan seperangkat alat yang digunakan untuk melakukan ritual

Pelaksanaan ritual tingkeban dilakukan dengan berbagai perlengkapan diantaranya; membuat rujak atau makanan dengan berbagai buah yang akan dijual secara simbolis. Selain itu, terdapat ayam panggang lengkap dengan nasi tumpengnya dan lauk pauk lainnya. Pelaksanaan tingkeban dilakukan pada kehamilan ketujuh.¹⁵ Kehamilan bagi seorang perempuan memberikan kebahagiaan yang tidak dapat diungkapkan dengan kata-kata karena, kehamilan adalah kesempurnaan menjadi perempuan.

Tingkeban menjadi tradisi masyarakat Jawa¹⁶ yang diawali dengan mandi bersama kedua pasangan. Perempuan yang hamil anak pertama dimandikan oleh kedua orangtuanya tentu masih menggunakan kain penutup aurot. Karena, keduanya dilihat oleh para tamu undangan. Ritual membelah kelapa yang telah dihias menjadi ritual yang paling menarik karena, terbelahnya kelapa (cengkir) menjadi simbol kelahiran jenis kelaminnya. Tradisi memecah cengkir¹⁷ dalam tradisi tingkeban sangat unik dan ditunggu pada rangkaian ritual. Keyakinan masyarakat pada umumnya, jika terbelah sama sejajar dipastikan perempuan tetapi, sebaliknya jika tidak sejajar maka, akan lahir berjenis kelamin perempuan.

Tradisi tingkeban memiliki tujuan yang dapat memberikan pelajaran dan pengalaman bagi masyarakat diantaranya; pertama, sebagai bentuk ungkapan rasa syukur atas nikmat Allah dengan

15 Latifah Nur, "Kehamilan Dan Kelahiran Pada Masyarakat Jawa Dalam Naskah Sarat Estri Wawrat (Suntingan Teks Disertai Kajian Pragmatik)" (Other, Universitas Diponegoro, 2019), Accessed December 5, 2019, [Http://Eprints.Undip.Ac.Id/73691/](http://Eprints.Undip.Ac.Id/73691/).

16 Khaerani Khaerani, Alfiandra Alfiandra, And Emil El Faisal, "Analisis Nilai-Nilai Dalam Tradisi Tingkeban Pada Masyarakat Jawa Di Desa Cendana Kecamatan Muara Sugihan Kabupaten Banyuasin," *Bhineka Tunggal Ika: Kajian Teori Dan Praktik Pendidikan Pkn* 6, No. 1 (June 13, 2019): 64–82.

17 Seta Septika Dewi, "Tradisi Mecah Cengkir Gading Dalam Prosesi Tingkeban Menurut Pandangan Ulama Dan Hukum Islam (Studi Kasus Di Desa Menjangan Kalung Slorok Kecamatan Garum Kabupaten Blitar)," Skripsi (lain Tulungagung, February 11, 2021), Last Modified February 11, 2021, Accessed March 11, 2021, [Http://Repo.Iain-Tulungagung.Ac.Id/18537/](http://Repo.Iain-Tulungagung.Ac.Id/18537/).

diberikan amanah sekaligus kebanggaan bagi pasangan keluarga. Kedua, persiapan menjadi orangtua yang mengubah panggilan sebagai seorang ayah dan ibu. Ketiga, memberikan posisi sebagai orangtua yang harus melindungi putra putrinya kelak dengan pendidikan keluarga yang terbaik. Keempat, menjadi sumber inspirasi bagi anak-anaknya kelak yang mengajarkan keteladanan bagi keluarga dan masyarakat.

Manfaat tradisi ritual tingkeban dapat dijadikan sebagai pijakan masyarakat bahwa, cara mensyukuri nikmat Allah memiliki ragam cara. Esensi dari sebuah ritual tingkeban adalah membangun keluarga dengan pondasi keimanan dan ketaqwaan dengan memprioritaskan keluarga sebagai tempat bertukar pendapat. Membangun relasi antar kelompok masyarakat melalui ritual tingkeban menjadi sebuah cara yang menarik dengan cara berbagai kebahagiaan memberikan rizki untuk orang lain.

D. Suroan

Salah satu tradisi yang menarik perhatian masyarakat adalah kegiatan tahunan yang menjadi wajib bagi masyarakat Jawa. Definisi suroan merupakan tradisi ritual pada 1 suri atau 1 muharam pada kalender hijriah. Bagi umat Islam satu muharam atau bulan suro terdapat puasa Sunnah atau puasa asyura. Tradisi suroan merupakan napak tilas yang dilaksanakan walisongo yakni, adanya asimilasi budaya Islam dengan tradisi Jawa yang dilakukan pada masa Sultan Agung.¹⁸ Tradisi yang sudah mengakar sejak zaman kerajaan inilah terus dilanjutkan oleh walisongo dalam rangka menyiarkan Islam dengan cara-cara yang bijaksana.

Bulan suro masyarakat melaksanakan ragam kegiatan dengan beberapa istilah yang menjadi cirikhas masing-masing daerah. Aktivitas masyarakat pada bulan suro tersebut diantaranya; nyadran, bersih desa, ruwatan sukerta, petik laut, dan masih banyak lagi. Ritual nyadran¹⁹ dilakukan di desa-desa dengan ragam ritual seperti; tarian khas

18 Damar Safera And Muhammad Chairul Huda, "Tradisi Suroan Sebagai Tapak Tilas Walisongo (Studi Di Desa Jatirejo Kecamatan Suruh Kabupaten Semarang)," *Al-Mada: Jurnal Agama, Sosial, Dan Budaya* 3, No. 1 (March 25, 2020): 66-79.

19 Wiwik Setiyani, "Implementasi Psikologi Humanistik Carl Rogers Pada Tradisi Lokal Nyadran Di Jambe Gemarang Kedunggalar Ngawi," *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 12, No. 1 (September 1, 2017): 230-257.

gamyong yang dilaksanakan di lokasi sendang. Bancaan dengan nasi kuning atau nasi gurih dengan makan bersama di masjid maupun di sendang masih mentradisi di beberapa desa.

Rangkaian kegiatan ritual nyadran juga ada istilah lain dengan bersih desa. Kegiatan bersih desa menjadi acara rutin yang bertujuan menemukan kemudahan dengan membersihkan kampungnya dari bahaya yang mengancamnya. Bersih desa merupakan kegiatan yang mengajarkan nilai-nilai spiritualitas masyarakat dengan cara berdoa bersama.²⁰ Bersih desa menjadi media interaksi sosial yang mengajarkan kebersamaan dan cara pandang yang sama dalam menyelesaikan problem kehidupan. Bersih desa yang dilaksanakan pada bulan suro menjadi tradisi masyarakat sebagai upaya meningkatkan kewaspadaan desa agar, tetap aman dan terjaga. Suroan yang identic dengan ikhtiar agar, lebih dekat dengan sang Maha pencipta.

Tradisi suroan juga dilaksanakan dengan aktivitas upacara ruwatan agung yang dilakukan oleh sebagian kecil masyarakat. Ruwatan merupakan sebuah tradisi masyarakat yang memiliki keyakinan terhadap weton atau sesuatu yang terjadi pada putra putrinya. Ruwatan memiliki ragam jenis seperti ruwatan agung, ruwatan murwakala²¹ dan ruwatan lainnya. Ruwatan agung dilakukan sekelompok masyarakat yang memiliki komunitas tertentu seperti pada komunitas Tlasi 87.²² Komunitas tlasih 87 memiliki tradisi ruwatan dengan menghadirkan dari ragam agama untuk mengikuti ruwatan murwakala yakni memotong rambut gembel yang sulit dirapikan. Tradisi ruwatan pada masyarakat menjadi sebuah fenomena menarik karena, masih menggunakan adat istiadat seperti zaman kerajaan.

Bulan suro juga tidak lepas dengan kegiatan petik laut yang dilaksanakan masyarakat pesisir.²³ Tradisi petik laut dilakukan pada

20 Arlinta Prasetya Dewi, "Sinkretisme Islam Dan Budaya Jawa Dalam Upacara Bersih Desa Di Purwosari Kabupaten Ponorogo," *Religia* (April 25, 2018): 96–107.

21 Dewi Ayu Wisnu Wardani, "Ritual Ruwatan Murwakala Dalam Religiusitas Masyarakat Jawa," *Widya Aksara* 25, No. 1 (March 3, 2020): 1–16.

22 Wiwik Setiyani Khasbullah, "Perilaku Ritual Keagamaan Komunitas Tlasi 87 Dalam Menciptakan Hubungan Harmonis Antar Umat Beragama," *Religio: Jurnal Studi Agama-Agama* 8, No. 1 (November 29, 2018): 87.

23 Nur Ainayah, "Ritual Petik Laut Dan Keragaman (Keragaman Dan Komunikasi

masyarakat pesisir seperti; daerah Madura, Lamongan, Tuban, Banyuwangi. Daerah –daerah tersebut secara rutin melakukan tradisi petik laut yang memiliki kepercayaan terhadap keberlangsungan ikan-ikan sebagai rizki kehidupan masyarakat pesisir. Doa-doa yang dipanjatkan oleh masyarakat pesisir adalah dengan memohon ampunan dan rizki yang berkah dari mata pencahariannya sebagai nelayan. Ritual petik laut menjadi salah satu membangun komunikasi antara masyarakat yang beragam dengan berbagai latar belakang agama dan suku sebagaimana di Banyuwangi.

Ragam aktivitas ritual di bulan suro juga dilengkapi puasa asyura sebagai ajaran agama yang telah melakat pada umat Islam. Sebagaimana besar masyarakat menghindari hajatan atau kegiatan di bulan Muharan atau suro. Persepsi masyarakat terhadap bulan suro²⁴ seperti terjadinya hajatan pernikahan harus dihindari. Ragam kegiatan hajatan pada bulan suro tidak dilakukan karena, bulan suro identik dengan bulan keprihatian atau bulan yang banyak cobaan sehingga, keinginan –keinginan harus ditahan atau dikendalikan.

Rangkaian aktivitas bulan suro mengajarkan banyak pengalaman berharga tentang melestraikan dan menjaga tradisi baik pada bulan suro. Aspek-aspek apa saja yang dapat dilaksanakan dan tidak dilakukan sebagai upaya pengendalian diri terhadap nafsu atau keinginan duniawi. Tradisi bulan suro melahirkan banyak pelajaran yang dapat dijadikan pembelajaran dan pengalaman bagi masing-masing individu. Pengalaman spiritual merupakan salah satu upaya mendekatkan diri kepada Allah dengan menjalankan ibadah puasa di bulan suro.

E. Tedak Siten

Setelah kelahiran anak maka, dilakukan rangkaian tasyakuran, diantaranya procotan yakni persis anak baru lahir dilakukan bancaan

Ritual Di Kalangan Nelayan Multietnis Di Kedungrejo Muncar Banyuwangi)” *Empirisma: Jurnal Pemikiran Dan Kebudayaan Islam* 26, No. 1 (July 15, 2017), Accessed March 11, 2021, <https://Www.Jurnal.lainkediri.Ac.Id/Index.Php/Empirisma/Article/View/682>.

24 Yahyana Maulin Nuha, Subarkah Subarkah, And Dwiwana Achmad Hartanto, “Persepsi Masyarakat Terhadap Perkawinan Pada Bulan Muharram Dalam Adat Jawa (Studi Kasus Di Desa Medini Kecamatan Undaan Kabupaten Kudus)” *Jurnal Suara Keadilan* 20, No. 2 (October 12, 2019): 173–187.

atau procotan. Tradisi procotan merupakan rangkaian dari upacara kehamilan dan kelahiran²⁵ bayi yang sangat dinantikan oleh pasangan keluarga yang baru menikah. Kelahiran bayi menjadi peristiwa yang membahagiakan bagi pasangan keluarga yang baru menikah. Perhatian keluarga besar tertuju pada bayi yang baru lahir sehingga, banyak doa yang dipanjatkan untuk kesehatan kesholihan si bayi.

Keluarga melakukan syukuran setelah procotan adalah aqiqah yang diajarkan dalam Islam. Aqiqah merupakan penyembelihan hewan kambing sebanyak 2 ekor bagi kelahiran bayi laki-laki dan satu ekor untuk bayi perempuan. Aqiqah merupakan ajaran Islam sebagai ungkapan rasa syukur dengan kriteria kambing yang telah ditentukan.²⁶ Kriteria kambing aqiqah tidak jauh beda dengan kriteria dalam penyembelihan qurban.²⁷ Ajaran Islam terkait aqiqah mengajarkan pentingnya berbagi dengan para tetangga yang ikut merasakan bahagia dengan kehadiran atau kelahiran bayi.

Rangkaian ritual kelahiran bayi masih terus berlanjut hingga pada ritual tedak siten yakni, ritual yang dilakukan jika bayi sudah mulai bisa berjalan atau kaki menyentuh tanah. Tedak siten merupakan istilah masyarakat Jawa yang mengenalkan anaknya setelah usia 8 bulan mampu menginjak tanah.²⁸ Makna tradisi tedak siten adalah mengajarkan kepada si anak agar, mampu menjalani kehidupan dengan cara-cara baik dan benar sehingga, kesuksesan dan kemudahan dapat diraih dengan baik dan benar.

Tedak siten merupakan fenomena tradisi di masyarakat yang sangat menjunjung tinggi nilai-nilai tradisi lokal. Ritual tedak siten menggunakan beragam uborampe atau alat-lat yang digunakan

25 Nur, "Kehamilan Dan Kelahiran Pada Masyarakat Jawa Dalam Naskah Sarat Estri Wawrat (Suntingan Teks Disertai Kajian Pragmatik)."

26 Cholidi Zainuddin And Zuraidah Azkia, "Polemik Usia Hewan Aqiqah: Studi Komparasi Pendapat Imam Madzhab Hukum Islam," *Mazahib* 16, No. 2 (August 31, 2017): 153.

27 Erizal Erizal, "Jenis Hewan Untuk Aqiqah: Analisis Muthlaq Dan Muqayyad Hadits Dalam Ushl Fiqh," *Ijtihad* 34, No. 1 (April 4, 2019), Accessed November 26, 2019, [Http://www.journal.fs.uinib.ac.id/index.php/Ijtihad/article/view/7](http://www.journal.fs.uinib.ac.id/index.php/Ijtihad/article/view/7).

28 Tika Ristia Djaya, "Makna Tradisi Tedhak Siten Pada Masyarakat Kendal: Sebuah Analisis Fenomenologis Alfred Schutz," *Jurnal Ekonomi, Sosial & Humaniora* 1, No. 06 (January 13, 2020): 21–31.

diantaranya: berbagai jenis tumpeng, jajan pasar, ubi-ubian (*telo kependem* dan *telo gumantung*), bubur merah-putih, menyebar *udhik-udhik* (beras yang diberi warna kuning dan uang logam), serta sesi siraman.



Perlengkapan tedak siten Anak di kurungan ayam, memilih barang

Rangkaian ritual tedak siten diawali dengan beberapa kegiatan; pertama; ceker-ceker atau membasuh kaki, Dimulai dengan menjejakkan dan menggesekkan telapak kaki anak (seperti gerakan ayam mengais) ke tanah yang sudah disiapkan dalam wadah/ tampah, biasanya juga ditaburi mawar dan melati sebagai hiasan. Kemudian kaki anak dibasuh dengan air bunga setaman (Bunga Kanthil, Melati, Kenanga, Mawar Merah dan Putih).²⁹ Selain sebagai simbol pertama kalinya anak menjejakkan kaki di bumi, makna dari sesi ini adalah harapan agar, anak kelak bisa mandiri dalam mencari rezeki dalam hidupnya.

Kedua, menapaki jadah tujuh warna, Jadah adalah kue tradisional yang terbuat dari ketan yang ditumbuk, lalu dicampur parutan kelapa, gula, dan sedikit garam. Berhubung Jadah ini tidak akan dimakan, kami memutuskan untuk membuat sendiri kue jadah ini. Jadah yang sudah matang dibagi jadi tujuh, lalu diberi pewarna makanan. Tidak perlu membeli semua warna, cukup beli tiga warna dasar saja yaitu merah, biru & kuning. Warna lainnya adalah percampuran dari dua ataupun tiga warna dasar tadi. Adapun penyusunan warna jadahnya adalah dari

29 Lintang Violetta Yuvinda Putri, “Studi Komparatif Ritual Tedhak Siten Di Jawa Dan Hatsu Tanjo Di Kyushu Jepang” (Sarjana, Universitas Brawijaya, 2017), Accessed March 15, 2021, [Http://Repository.Ub.Ac.Id/5740/](http://Repository.Ub.Ac.Id/5740/).

gelap ke terang: Hitam/Coklat (percampuran 3 (tiga) warna); Ungu (campuran biru dan merah), Hijau (campuran biru dan kuning), biru, kuning, merah dan putih.

Ketiga, menaiki tangga tebu; Selanjutnya anak dituntun untuk menaiki tangga yang terbuat dari batang Tebu Arjuna. Kenapa harus tebu? Ini terkait dengan makna filosofinya dalam bahasa Jawa. Tebu dimaknai sebagai singkatan dari *Anteping Kalbu*, atau yang berarti pendirian yang mantap/ tegas.³⁰ Tebu juga dianggap sebagai sesuatu yang manis sehingga, sesi naik tangga tebu ini merupakan harapan agar, sang anak melalui manisnya hidup dalam mencapai cita-cita, prestasi, dan kedudukan yang tinggi. Setelah naik tangga, anak didudukkan pada kursi yang tinggi.

Keempat, masuk kurungan ayam sesi yang paling ditunggu-tunggu. Anak akan dimasukkan ke dalam kurungan ayam, di mana di dalamnya sudah disediakan berbagai jenis barang ataupun mainan. Kalau anak takut sendirian masuk ke dalam kurungan, boleh juga ditemani oleh Ibu atau Ayahnya. Banyak yang bilang kalau barang yang akan dipilih sang anak saat berada dalam kurungan ayam ini akan jadi profesinya kelak, atau *at least*, jadi sesuatu yang merupakan bakat dan minatnya. Contoh barang yang diletakkan dalam kandang ayam ini mulai dari buku, pensil, celengan, kalkulator, uang. Terakhir ditutup dengan siraman, tradisi Tedak Siten ini ditutup dengan memandikan bayi dengan air bunga setaman.

Rangkaian kegiatan ritual tedak siten memberikan manfaat atau pelajaran bagi orang tua dan masyarakat bahwa, setiap kehidupan anak-anak harus mendapatkan arahan dan tuntunan yang baik. Langkah-langkah yang harus dilakukan oleh anak-anak sebagai generasi bangsa harus dapat dijadikan teladan baik yang dapat bermanfaat bagi keluarga, agama dan masyarakat. Proses kehidupan manusia pada akhirnya akan meninggalkan dunia, buatlah pesan dan kenangan terbaik agar, dapat dikenang kebaikannya dan menjadi sumber inspirasi bangsa. Jika kematian telah menjemput tidak ada apapun yang bisa dilakukan kecuali pasrah atas ketentuan sang Maha pencipta yakni Tuhan yang maha Kuasa.

30 Djaya, "Makna Tradisi Tedhak Siten Pada Masyarakat Kendal."

F. Kematian

Kehidupan manusia mengalami siklus lahir, remaja, dewasa, tua dan mati, bahkan sebagian yang lain sebelum dewasa sudah meninggal. Tiga hal kehidupan dunia yang tidak bisa ditentukan oleh manusia yakni; kematian, jodoh dan rizki. Kematian merupakan keniscayaan yang terjadi pada kehidupan manusia. Namun, kebanyakan manusia merasa ketakutan jika, kematian akan menjemputnya. Karena, perlu terapi khusus dalam menghadapi kematian³¹ agar, kekhawatiran dan ketakutan dapat teratasi karena, sudah siap menghadap Tuhan sang pencipta kehidupan.

Dalam Islam kematian manusia mendapatkan beragam penghormatan sebagai ungkapan rasa kecintaan dan pengharapan agar, kehidupan pasca kematian mendapatkan kemudahan. Beberapa kewajiban umat Islam terhadap jenazah (orang yang meninggal) diantaranya; memandikan, mengkafani, mensholatkan dan menguburkannya. Ragam kegiatan tersebut, muslim perlu melakukan pelatihan pengurusan jenazah³² agar, tidak salah dalam merawat jenazah. Tujuan pelatihan pengurusan jenazah mempermudah melaksanakan kewajiban yang harus dilakukan muslim dengan muslim lainnya.

Selain pengurusan terhadap jenazah maka, ada hal-hal lain yang dilakukan Muslim yakni, mendoakan kepada jenazah atau mayit. Beberapa doa dilakukan dengan penghitungan khusus, diantaranya; *pertama*, tujuh hari setelah kematian secara berturut-turut. *Kedua*, hari ke empat puluh. *Ketiga*, ke seratus harinya kematian. *Keempat*, ke seribu harinya. Rangkaian ritual pada hari yang telah ditentukan diiringi pembacaan yasin dan tahlil yang disesuaikan dengan warisan budaya Jawa sebelum Islam datang.³³

31 Mega Herdina, "Konsep Komaruddin Hidayat Tentang Terapi Ketakutan Terhadap Kematian," *Jurnal Studia Insania* 1, No. 2 (October 31, 2013): 117–129.

32 Dedy Novriadi, "Pelatihan Pengurusan Jenazah Sesuai Tuntunan Rasulullah Saw Bagi Masyarakat Di Pimpinan Cabang Muhammadiyah Kecamatan Sukaraja Kabupaten Seluma," *Jurnal Pengabdian Masyarakat Bumi Raflesia* 2, No. 3 (December 20, 2019), Accessed March 15, 2021, [Http://jurnal.umb.ac.id/index.php/Pengabdianbumir/Article/View/463](http://jurnal.umb.ac.id/index.php/Pengabdianbumir/Article/View/463).

33 Nurul Mahmudah And Abdur Rahman Adi Saputera, "Tradisi Ritual Kematian Islam Kejawaen Ditinjau Dari Sosiologi Hukum Islam," *Analisis: Jurnal Studi Keislaman* 19, No. 1 (June 30, 2019): 177–192.

Ritual kematian diiringi dengan pembacaan doa yasin dan tahlil telah menstradisi pada masyarakat Jawa.³⁴ Bacaan doa pada ritual kematian yang telah ditetapkan dengan jumlah harinya merupakan bagian dari warisan budaya Jawa yang tidak pernah lekang dimakan waktu. Penghitungan hari pada kegiatan ritual kematian merupakan tradisi Jawa yang dilakukan untuk memahami makna dari ritual kematian.

Yasin dan Tahlil merupakan salah satu seni dalam tradisi Islam³⁵ pada ritual kematian yang diyakini oleh masyarakat Jawa. Pembacaan surat yasin telah mengakar pada umat Islam untuk ritual kematian. Beberapa kegiatan ritual kematian tidak hanya sekedar membaca surat Yasin dan tahlil tetapi juga, semangat berbagi rizki untuk membersihkan atau mensucikan rizki yang kita miliki. Pada kegiatan ritual kematian disiapkan makanan yang variatif seperti; tumpeng lengkap dengan lauk pauknya serta jajanan yang tidak pernah ketinggalan apem³⁶ dan pisang serta kue-kue lainnya.



Acara yasin tahlil pada ritual kematian

-
- 34 Abdul Karim, "Makna Ritual Kematian Dalam Tradisi Islam Jawa," *Sabda: Jurnal Kajian Kebudayaan* 12, No. 2 (December 1, 2017): 161–171.
- 35 Soerjo Wido Minarto, "Tahlil Sebuah Seni Ritual Kematian Pada Kepercayaan Islam Jawa Tinjauan Teks Dalam Konteks," *Gelar : Jurnal Seni Budaya* 9, No. 2 (2011), Accessed March 15, 2021, <https://jurnal.isi-ska.ac.id/index.php/gelar/article/view/1401>.
- 36 Dinnar Ayu Nur Sulaichah, "Mitos Kue Apem Dalam Tradisi Selamatan Kematian (Tahlilan) Perspektif Teori Semiologi Roland Barthes Di Desa Kedung Baruk Rungkut Surabaya" (Undergraduate, Uin Sunan Ampel Surabaya, 2019), Accessed March 16, 2021, <http://digilib.uinsby.ac.id/30260/>.

Kegiatan ritual kematian memiliki nilai-nilai manfaat bagi keluarga dan masyarakat diantaranya; *pertama*, ungkapan rasa syukur atas karunia nikmat Allah yang tak terhingga. *Kedua*, menjadi ajang silaturahmi antar anggota masyarakat. *Ketiga*, semangat berbagi dengan sesama muslim. Keempat, membangun kepedulian sosial dan solidaritas sesama muslim dengan pancaran doa-doa bersama.

Praktik ritual kematian telah membudaya di masyarakat, berbagai daerah memiliki cara-cara atau perlakuan yang sama terhadap orang-orang yang telah meninggal dan dicintainya. Penghormatan dan penghargaan untuk mengenang orang-orang yang dicintai dilakukan dengan acara ritual kematian. Mengenang kebaikan dan melanjutkan cara pandang yang baik melahirkan budaya yang tinggi dan dapat memberikan inspirasi terbaik bagi masyarakat.

G. Maulid Nabi (Mauludan)

Salah satu tradisi Islam yang telah membudaya di Indonesia adalah mauludin. Definisi mauludan adalah memperingati kelahiran Nabi Muhammad saw yakni, tanggal 12 Robiul awal. Masyarakat menyambut perayaan kelahiran Nabi Muhammad dengan berbagai acara sesuai dengan karakter budaya masing-masing. Festival budaya³⁷ dalam rangka memperingati kelahiran Rasulullah menjadi peristiwa penting untuk mengenang keteladanan Nabi Muhammad.

Masing-masing daerah memiliki keragaman tradisi untuk menyambut hari maulid Nabi.³⁸ Sebelum pelaksanaan perayaan maulid Nabi telah dilakukan berbagai kegiatan sebagai bentuk penyambutan. Berbagai kegiatan lomba-lomba mewarnai kegiatan maulid Nabi, kemeriahan kegiatan menjadi menarik perhatian masyarakat. Kegiatan lomba menjadi salah satu cara yang tepat untuk memeriahkan puncaknya perayaan maulid Nabi.

37 Muhammad Adlin Sila, "The Festivity Of Maulid Nabi In Cikoang, South Sulawesi: Between Remembering And Exaggerating The Sprit Of The Prophet," *Studia Islamika* 8, No. 3 (2001), Accessed March 16, 2021, [Http://Journal.Uinjkt.Ac.Id/Index.Php/Studia-Islamika/Article/View/680](http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/Studia-Islamika/Article/View/680).

38 Zaenuddin Mansyur, "Tradisi Maulid Nabi Dalam Masyarakat Sasak," *Ulumuna* 9, No. 1 (2005): 90-103.

Dalam sebuah pesantren perayaan maulid Nabi menjadi kebiasaan yang rutin untuk dilaksanakan. Pesantren melaksanakan rutinitas maulid Nabi³⁹ sebagai sebuah tradisi Islam yang harus dilanjutkan sebagai tradisi baik untuk memperdalam rasa cinta kepada Rasulullah. Pesantren sebagai salah satu pendidikan Islam yang mengajarkan ragam kajian keislaman dan tradisi Islam. Pesantren lebih menyemarakkan kegiatan tradisi Islam terutama maulid Nabi. Berbagai kegiatan lomba mewarnai kemeriahan pesantren untuk memperluas pengetahuan tentang kebesaran Islam.

Tujuan kegiatan perayaan maulid nabi adalah; pertama, mengenang keteladanan Nabi sebagai pemimpin dan pejuang Islam. Kedua, mengenang sejarah perjuangan Islam dalam menegakkan kebenaran dan melawan kedholiman. Ketiga, memperkuat persatuan dan kesatuan umat islam dimana saja berada untuk menjadi ummatan wahidatan. Satu ummah⁴⁰ yakni, muslim di dunia yang senantiasa menjaga dan melestarikan budaya Islam hingga akhir zaman.



Tradisi maulid Nabi panjang jimat di keraton Festival endog-endogan di Banyuwangi kasepuhan dan astana gunung jati Cirebon

Prosesi ritual keagamaan maulid Nabi telah menjadi magnet bagi muslim untuk merayakan dengan berbagai acara yang telah direncanakan. Beberapa daerah sangat beragam menggelar acara pada penyambutan maulid Nabi. Tradisi lokal dan tradisi Islam telah terjadi

39 Faiqatul Khosyiah, "Living Hadis Dalam Kegiatan Peringatan Maulid Nabi Di Pesantren Sunan Ampel Jombang," *Jurnal Living Hadis* 3, No. 1 (May 7, 2018): 23–45.

40 Frederick Mathewson Denny, "The Meaning Of 'Ummah' In The Qur'an," *History Of Religions* 15, No. 1 (August 1, 1975): 34–70.

proses akulturasi yang dapat mendekatkan antara satu dengan lainnya. Akulturasi budaya pada kegiatan maulid Nabi⁴¹ menjadi salah satu daya tarik masyarakat karena, pertemuan tradisi lokal dengan Islam menjadi peristiwa yang menyatukan keduanya. Mengambil yang baik dan bermanfaat, namun tidak menghilangkan kekhasan atau keunikan dari tradisi tersebut.

Aktivitas maulid Nabi memberikan banyak manfaat dan makna atau pelajaran berharga bagi umat Islam diantaranya; *pertama*, memberikan rasa cinta yang semakin kuat terhadap Nabi Muhammad sebagai pemimpin dan pejuang Islam yang penuh keteladanan. *Kedua*, memperkuat silaturahmi antar umat Islam melalui kegiatan perayaan dan menumbuhkan semangat cinta terhadap ajaran Islam. *Ketiga*, menciptakan kreatifitas dan inovasi dalam mengembangkan budaya Islam. Makna maulid Nabi⁴² menjadi kebanggaan bagi umat Islam di dunia dengan cara-cara yang beragam.

Praktik ritual dengan beragam tradisi yang tersebar di berbagai daerah menunjukkan bahwa Islam mampu diterima dengan baik di seluruh dunia yang dapat berakulturasi dengan budaya setempat. Indahnya Islam berkembang dengan cara-cara yang bijak tanpa menimbulkan pertentangan dengan budaya lokal. Perkembangan Islam yang begitu pesat diberbagai negara bahkan, negara-negara eropa yang notabene non-muslim, mampu berkembang dengan baik, berdampingan dengan umat beragama lainnya.

H. Isra' mi'raj

Perayaan Islam yang lain diantaranya isra' mi'raj, yang memiliki definisi sebuah perjalanan religi Nabi Muhammad pada waktu malam hari dari masjidil Haram ke masjidil Aqsa.⁴³ Perayaan isra' miraj menjadi

41 Ahmad Suriadi, "Akulturasi Budaya Dalam Tradisi Maulid Nabi Muhammad Di Nusantara," *Khazanah: Jurnal Studi Islam Dan Humaniora* 17, No. 1 (December 27, 2019): 167–190.

42 Marlyn Andriyanti, "Makna Maulid Nabi Muhammad Saw (Study Pada Maudu Lompoa Di Gowa)" (Diploma, Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, 2017), Accessed March 16, 2021, [Http://Repositori.Uin-Alauddin.Ac.Id/6914/](http://Repositori.Uin-Alauddin.Ac.Id/6914/).

43 Aceng Zakaria, "Isra Mi'raj Sebagai Perjalanan Religi: Studi Analisis Peristiwa Isra

salah satu ritual umat Islam yang dilakukan dengan beragam cara. Peristiwa isra' miraj merupakan fenomena istimewa yang tidak akan terulang lagi sekaligus peristiwa agung. Alquran menyebutkan dalam surat isra' ayat satu (1) menjelaskan kebesaran dan kekuasaan Allah yang terjadi pada sepertiga malam dengan kecepatan maha dasyat.⁴⁴ Peristiwa bersejarah sepanjang zaman untuk mendapatkan wahyu Allah yakni, melaksanakan ibadah sholat.

Sholat menjadi salah satu ibadah wajib yang dilakukan umat Islam sebanyak 5 (lima) kali sehari yakni; subuh, dhuhur, ashar, magrib dan isya'. Ketentuan ibadah sholat wajib tersebut sudah diatur kapan waktu pelaksanaannya. Umat Islam dengan tertib melaksanakan tanpa ada pertentangan diantara umat Islam. Alquran dan hadist menjadi pegangan dan sumber hukum Islam dan solusi masalah.

Fenomena unik dan menarik adalah kecepatan Nabi Muhammad dalam perjalanannya yang sangat cepat. Informasi tersebut perlu diteliti adalah buroq nama kendaraan yang digunakan Rasulullah. Konsep buroq dalam peristiwa isra' miraj⁴⁵ merupakan fenomena terbesar sepanjang sejarah. Pandangan masyarakat tentang buroq sangat beragam karena itu, ustadz Somad menjelaskan bahwa, buroq adalah kendaraan nabi Muhammad dalam perjalanan isra' miraj, disebut barqun, bukan kuda bersayap dan berwajah cantik. Buroq merupakan cahaya yang sangat cepat tidak dapat dijelaskan kalimat karena, peristiwa bersejarah tersebut merupakan perjalanan batin Nabi Muhammad saw.

Peristiwa isra' miraj' merupakan kisah spiritual yang menginspirasi umat Islam agar, selalu dekat dengan Allah sang maha pencipta. Gambaran isra' mi'raj mengajarkan umat Islam untuk senantiasa menjaga hati, jiwa dan pikiran melakukan kebajikan di jalan Allah swt. Memperingati isra' mi'raj adalah dengan memperdalam ilmu agama.

Mi'raj Nabi Muhammad Menurut Al Qur'an Dan Hadits," *Al - Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 4, No. 01 (May 12, 2019): 99-112.

44 Abdul Haris, "Tafsir Tentang Peristiwa Isra' Mi'Raj," *Tajdid: Jurnal Ilmu Ushuluddin* 14, No. 1 (June 8, 2015): 167-180.

45 Himatul Istiqomah And Muhammad Ihsan Sholeh, "The Concept Of Buraq In The Events Of Isra' Mi'raj: Literature And Physics Perspective," *Ajis: Academic Journal Of Islamic Studies* 5, No. 1 (June 15, 2020): 53-68.



Tradisi masyarakat memberikan ucapanpenjelasan ustadz Somad tentang buroq-barqun

Peringatan isra' mi'raj memiliki tujuan yang dapat menjadi pegangan umat Islam diantaranya; *pertama*, memaknai sebuah pengalaman keagamaan yang hanya dapat dirasakan dan dialami seseorang yang tidak perlu penjelasan. *Kedua*, meningkatkan spiritualitas dan menjauhkan diri dari perbuatan yang dilarang atau tidak sesuai dengan ketentuan Allah. *Ketiga*, menemukan jati diri muslim yang selalu taat menjalankan ibadah sholat tanpa paksaan. *Keempat*, membangun kesadaran diri untuk bertumpu pada pertolongan Allah pada setiap kesulitan. *Kelima*, tradisi isra mi'raj merupakan pembentukan karakter generasi milenial⁴⁶ yang mengajarkan ibadah sholat dapat membentuk pribadi muslim yang jujur, adil dan bertaqwa kepada Allah swt.

Isra' mi'raj dapat dijadikan sebagai sebuah pengalaman spiritual yang hanya dapat dirasakan oleh orang-orang yang yakin dan percaya atas kekuatan dan kekuasaan Allah yang maha Agung dan maha Tinggi. Umat Islam menjadikan isra' mi'raj sebagai hari yang sangat bersejarah bagi spiritualitas Islam yang tidak dapat dirasionalkan namun, sebagai kekuatan iman yang tidak disejajarkan dengan apapun.

Kejadian yang luar biasa tertuang dalam alquran surat al isra' ayat satu sebagaimana disebutkan diatas, ibadah menjadi dimensi spiritual yang berdampak pada kesehatan jasmani dan rohani manusia. Kekuatan iman memperkokoh pondasi keyakinan dan menghilangkan keraguan karena, alquran sebagai sumber Islam menjelaskan secara detail.

46 Rahmati Rahmati, "The Journey Of Isra' And Mi'raj In Quran And Science Perspective," *Ar Raniry : International Journal Of Islamic Studies* 4, No. 2 (January 1, 2018): 323–336.

I. Kesimpulan

Ragam praktik ritual keagamaan dalam akulturasi Islam dan tradisi lokal telah memberikan kontribusi bagi perkembangan Islam di Indonesia. Slametan atau tasyakuran dalam mengantarkan kehidupan manusia bahkan, kehidupan manusia telah berakhir di dunia menjadi salah satu tradisi masyarakat Indonesia. Acara yang digelar pada setiap peristiwa tersebut mengajarkan nilai-nilai filosofis yakni, membangun kepedulian sosial dan meningkatkan silaturahmi. Dunia teknologi yang semakin canggih tidak menyurutkan manusia untuk tetap hidup berbagi dan merasakan hadirnya orang lain sebagai sebuah keniscayaan. Allah menciptakan manusia untuk saling membantu atau tolong menolong dalam kebaikan.

Ungkapan syukur tidak hanya dapat diterjemahkan dalam kata-kata tetapi, praktik ritual dengan semangat silaturahmi merupakan tindakan nyata. Konsep sederhana yang dibangun masyarakat Indonesia merupakan warisan tradisi nenek moyang yang dapat diadaptasikan dengan kehidupan sosial. Ibadah sosial menjadi salah satu tindakan nyata yang dapat memberikan dampak signifikan bagi psikologis seseorang karena, merasakan dari sebuah proses ritual keagamaan.

Nilai-nilai yang terkandung dalam sebuah tradisi ritual keagamaan menjadikan manusia lebih menundukkan diri dari apapun karena, manusia hanyalah makhluk ciptaan Tuhan yang sewaktu-waktu dapat dipanggil atau dicabut kehidupannya. Kehidupan dunia hanyalah sementara yang harus diukir dengan perbuatan-perbuatan yang baik sehingga, dapat mengantarkan kehidupan yang lebih abadi di akhirat kelak. Keyakinan inilah harus tertanam pada pribadi muslim agar, tidak terjerumus dalam kesesatan dunia.

J. Referensi

- Abdullah, Prof Dr M. Amin. *Dinamika Islam Kultural*. Ircisod, N.D.
- Adriana, Iswah. "Neloni, Mitoni Atau Tingkeban: (Perpaduan Antara Tradisi Jawa Dan Ritualitas Masyarakat Muslim)." *Karsa: Journal Of Social And Islamic Culture* 19, No. 2 (February 17, 2012): 238-247.

- Ainiyah, Nur. "Ritual Petik Laut Dan Keragaman (Keragaman Dan Komunikasi Ritual Di Kalangan Nelayan Multietnis Di Kedungrejo Muncar Banyuwangi)." *Empirisma: Jurnal Pemikiran Dan Kebudayaan Islam* 26, No. 1 (July 15, 2017). Accessed March 11, 2021. <https://Www.Jurnal.Iainkediri.Ac.Id/Index.Php/Empirisma/Article/View/682>.
- Andryyanti, Marlyn. "Makna Maulid Nabi Muhammad Saw (Study Pada Maudu Lompoa Di Gowa)." Diploma, Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, 2017. Accessed March 16, 2021. <http://Repositori.Uin-Alauddin.Ac.Id/6914/>.
- Denny, Frederick Mathewson. "The Meaning Of 'Ummah' In The Qur'an." *History Of Religions* 15, No. 1 (August 1, 1975): 34–70.
- Dewi, Arlinta Prasetian. "Sinkretisme Islam Dan Budaya Jawa Dalam Upacara Bersih Desa Di Purwosari Kabupaten Ponorogo." *Religia* (April 25, 2018): 96–107.
- Djaya, Tika Ristia. "Makna Tradisi Tedhak Siten Pada Masyarakat Kendal: Sebuah Analisis Fenomenologis Alfred Schutz." *Jurnal Ekonomi, Sosial & Humaniora* 1, No. 06 (January 13, 2020): 21–31.
- Erizal, Erizal. "Jenis Hewan Untuk Aqiqah: Analisis Muthlaq Dan Muqayyad Hadits Dalam Ushl Fiqh." *Ijtihad* 34, No. 1 (April 4, 2019). Accessed November 26, 2019. <http://Www.Journal.Fs.Uinib.Ac.Id/Index.Php/Ijtihad/Article/View/7>.
- Faizah, Khairani. "Kearifan Lokal Tahlilan-Yasinan Dalam Dua Perspektif Menurut Muhammadiyah." *Aqlam: Journal Of Islam And Plurality* 3, No. 2 (December 1, 2018). Accessed January 2, 2021. <http://Journal.Iain-Manado.Ac.Id/Index.Php/Ajip/Article/View/722>.
- Farida, Umma. "Islam Pribumi Dan Islam Puritan:" 3, No. 1 (2015): 16.
- Haedar, M. Aly. "Pergeseran Pemaknaan Ritual 'Merti Dusun'; Studi Atas Ritual Warga Dusun Celengan, Tuntang, Semarang." *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam Dan Filsafat* 13, No. 1 (June 5, 2016): 1.

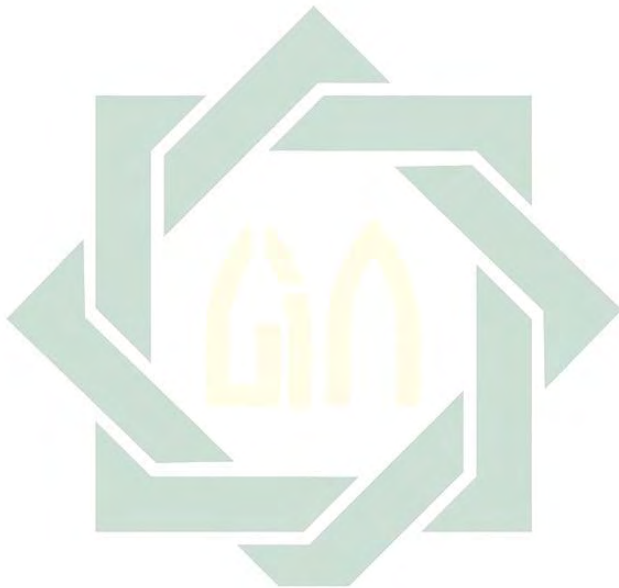
- Haris, Abdul. "Tafsir Tentang Peristiwa Isra' Mi'Raj." *Tajdid: Jurnal Ilmu Ushuluddin* 14, No. 1 (June 8, 2015): 167–180.
- Hasan, Nor. *Persentuhan Islam Dan Budaya Lokal (Mengurai Khazanah Tradisi Masyarakat Popular)*. Duta Media Publishing, 2018.
- Herdina, Mega. "Konsep Komaruddin Hidayat Tentang Terapi Ketakutan Terhadap Kematian." *Jurnal Studia Insania* 1, No. 2 (October 31, 2013): 117–129.
- Istiqomah, Himatul, And Muhammad Ihsan Sholeh. "The Concept Of Buraq In The Events Of Isra' Mi'raj: Literature And Physics Perspective." *Ajis: Academic Journal Of Islamic Studies* 5, No. 1 (June 15, 2020): 53–68.
- Karim, Abdul. "Makna Ritual Kematian Dalam Tradisi Islam Jawa." *Sabda: Jurnal Kajian Kebudayaan* 12, No. 2 (December 1, 2017): 161–171.
- Khaerani, Khaerani, Alfiandra Alfiandra, And Emil El Faisal. "Analisis Nilai-Nilai Dalam Tradisi Tingkeban Pada Masyarakat Jawa Di Desa Cendana Kecamatan Muara Sugihan Kabupaten Banyuasin." *Bhineka Tunggal Ika: Kajian Teori Dan Praktik Pendidikan Pkn* 6, No. 1 (June 13, 2019): 64–82.
- Khasbullah, Wiwik Setiyani. "Perilaku Ritual Keagamaan Komunitas Tlasih 87 Dalam Menciptakan Hubungan Harmonis Antar Umat Beragama." *Religió: Jurnal Studi Agama-Agama* 8, No. 1 (November 29, 2018): 139–163.
- Khosyiah, Faiqatul. "Living Hadis Dalam Kegiatan Peringatan Maulid Nabi Di Pesantren Sunan Ampel Jombang." *Jurnal Living Hadis* 3, No. 1 (May 7, 2018): 23–45.
- Mahmudah, Nurul, And Abdur Rahman Adi Saputera. "Tradisi Ritual Kematian Islam Kejawa Ditinjau Dari Sosiologi Hukum Islam." *Analisis: Jurnal Studi Keislaman* 19, No. 1 (June 30, 2019): 177–192.
- Mansyur, Zaenuddin. "Tradisi Maulid Nabi Dalam Masyarakat Sasak." *Ulumuna* 9, No. 1 (2005): 90–103.

- Masduki, Aam. “Tempat-Tempat Keramat Di Kecamatan Panjalu Kabupaten Ciamis.” *Patanjala : Jurnal Penelitian Sejarah Dan Budaya* 6, No. 3 (September 1, 2014): 475.
- Minarto, Soerjo Wido. “Tahlil Sebuah Seni Ritual Kematian Pada Kepercayaan Islam Jawa Tinjauan Teks Dalam Konteks.” *Gelar : Jurnal Seni Budaya* 9, No. 2 (2011). Accessed March 15, 2021. <https://jurnal.isi-ska.ac.id/index.php/gelar/article/view/1401>.
- Muniri, Anma. “Tradisi Slametan: Yasinan Manifestasi Nilai Sosial-Keagamaan Di Trenggalek.” *J-Pips (Jurnal Pendidikan Ilmu Pengetahuan Sosial)* 6, No. 2 (June 30, 2020): 71–78.
- Novriadi, Dedy. “Pelatihan Pengurusan Jenazah Sesuai Tuntunan Rasulullah Saw Bagi Masyarakat Di Pimpinan Cabang Muhammadiyah Kecamatan Sukaraja Kabupaten Seluma.” *Jurnal Pengabdian Masyarakat Bumi Raflesia* 2, No. 3 (December 20, 2019). Accessed March 15, 2021. <http://jurnal.umb.ac.id/index.php/pengabdianbumir/article/view/463>.
- Nuha, Yahyana Maulin, Subarkah Subarkah, And Dwiwana Achmad Hartanto. “Persepsi Masyarakat Terhadap Perkawinan Pada Bulan Muharram Dalam Adat Jawa (Studi Kasus Di Desa Medini Kecamatan Undaan Kabupaten Kudus).” *Jurnal Suara Keadilan* 20, No. 2 (October 12, 2019): 173–187.
- Nur, Latifah. “Kehamilan Dan Kelahiran Pada Masyarakat Jawa Dalam Naskah Sarat Estri Wawrat (Suntingan Teks Disertai Kajian Pragmatik).” Other, Universitas Diponegoro, 2019. Accessed December 5, 2019. <http://eprints.undip.ac.id/73691/>.
- Nur Sulaichah, Dinnar Ayu. “Mitos Kue Apem Dalam Tradisi Selamatan Kematian (Tahlilan) Perspektif Teori Semiologi Roland Barthes Di Desa Kedung Baruk Rungkut Surabaya.” Undergraduate, Uin Sunan Ampel Surabaya, 2019. Accessed March 16, 2021. <http://digilib.uinsby.ac.id/30260/>.
- Rahmati, Rahmati. “The Journey Of Isra’ And Mi’raj In Quran And Science Perspective.” *Ar Raniry : International Journal Of Islamic Studies* 4, No. 2 (January 1, 2018): 323–336.

- Rosyidi, Abdul Wahab. "Doa Dalam Tradisi Islam Jawa." *El-Harakah (Terakreditasi)* 14, No. 1 (December 1, 2012): 88–100.
- Safera, Damar, And Muhammad Chairul Huda. "Tradisi Suroan Sebagai Tapak Tilas Walisongo (Studi Di Desa Jatirejo Kecamatan Suruh Kabupaten Semarang)." *Al-Mada: Jurnal Agama, Sosial, Dan Budaya* 3, No. 1 (March 25, 2020): 66–79.
- Seta Septika Dewi, 12102173063. "Tradisi Mecah Cengkir Gading Dalam Prosesi Tingkeban Menurut Pandangan Ulama Dan Hukum Islam (Studi Kasus Di Desa Menjangan Kalung Slorok Kecamatan Garum Kabupaten Blitar)." Skripsi. Iain Tulungagung, February 11, 2021. Last Modified February 11, 2021. Accessed March 11, 2021. [Http://Repo.Iain-Tulungagung.Ac.Id/18537/](http://Repo.Iain-Tulungagung.Ac.Id/18537/).
- Setiyani, Wiwik. "Implementasi Psikologi Humanistik Carl Rogers Pada Tradisi Lokal Nyadran Di Jambe Gemarang Kedunggalar Ngawi." *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 12, No. 1 (September 1, 2017): 230–257.
- Sila, Muhammad Adlin. "The Festivity Of Maulid Nabi In Cikoang, South Sulawesi: Between Remembering And Exaggerating The Sprit Of The Prophet." *Studia Islamika* 8, No. 3 (2001). Accessed March 16, 2021. [Http://Journal.Uinjkt.Ac.Id/Index.Php/Studia-Islamika/Article/View/680](http://Journal.Uinjkt.Ac.Id/Index.Php/Studia-Islamika/Article/View/680).
- Suriadi, Ahmad. "Akulturasi Budaya Dalam Tradisi Maulid Nabi Muhammad Di Nusantara." *Khazanah: Jurnal Studi Islam Dan Humaniora* 17, No. 1 (December 27, 2019): 167–190.
- Syafrizal, Achmad. "Sejarah Islam Nusantara." *Islamuna: Jurnal Studi Islam* 2, No. 2 (December 5, 2015): 235–253.
- Violetta Yuvinda Putri, Lintang. "Studi Komparatif Ritual Tedhak Siten Di Jawa Dan Hatsu Tanjo Di Kyushu Jepang." Sarjana, Universitas Brawijaya, 2017. Accessed March 15, 2021. [Http://Repository.Ub.Ac.Id/5740/](http://Repository.Ub.Ac.Id/5740/).
- Wardani, Dewi Ayu Wisnu. "Ritual Ruwatan Murwakala Dalam Religiusitas Masyarakat Jawa." *Widya Aksara* 25, No. 1 (March 3, 2020): 1–16.

Zainuddin, Cholidi, And Zuraidah Azkia. "Polemik Usia Hewan Aqiqah: Studi Komparasi Pendapat Imam Madzhab Hukum Islam." *Mazahib* 16, No. 2 (August 31, 2017): 153.

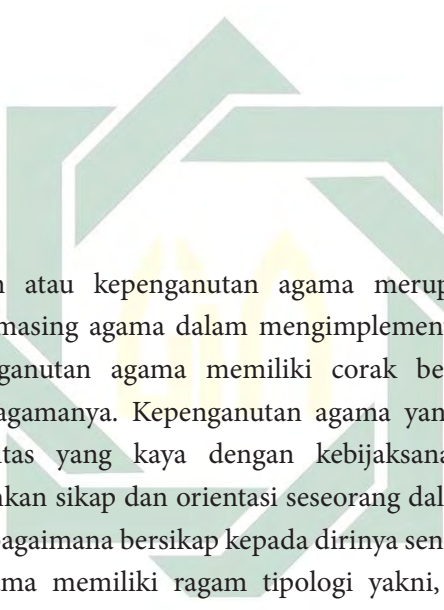
Zakaria, Aceng. "Isra Mi'raj Sebagai Perjalanan Religi: Studi Analisis Peristiwa Isra Mi'raj Nabi Muhammad Menurut Al Qur'an Dan Hadits." *Al - Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 4, No. 01 (May 12, 2019): 99–112.





▶▶ BAB VI

MEMAKNAI KEBERAGAMAAN MELALUI
SIKAP DAN ORIENTASI BERAGAMA
PADA MASYARAKAT JAWA



Keberagamaan atau kepegangan agama merupakan bentuk kekhasan masing-masing agama dalam mengimplementasikan ajaran agamanya. Kepegangan agama memiliki corak beragam dalam mengekspresikan agamanya. Kepegangan agama yang benar akan melahirkan identitas yang kaya dengan kebijaksanaannya. Untuk meraihnya dibutuhkan sikap dan orientasi seseorang dalam beragama. Beragama berarti bagaimana bersikap kepada dirinya sendiri dan orang lain. Sikap beragama memiliki ragam tipologi yakni, inklusivisme, eksklusivisme, pluralisme, eklektisisme dan universalisme. Ragam tipologi tersebut merupakan kecenderungan seseorang dalam menganut agama. Pilihan terhadap tipologi beragama tersebut dapat dipengaruhi oleh motivasi baik intrinsik maupun ekstrinsik yakni, orientasi keagamaan seseorang. Untuk memaknai keberagamaan seseorang maka, perlu memahami bagaimana sikap dan orientasi keagamaannya. Keberagamaan masyarakat Indonesia khususnya Jawa sangat dipengaruhi dengan budaya lokalitasnya. Sinkretis telah dijustifikasi oleh Geertz bahwa, kepegangan agama pada masyarakat Jawa tidak dapat dilepaskan dari pengaruh budaya lokal. Untuk memaknai keberagamaan masyarakat Jawa harus merujuk pada sikap

dan orientasi beragama yang merujuk pada lima tipologi sikap tersebut. Untuk itu, penelitian ini akan mengidentifikasi makna keberagamaan masyarakat sebagai kerangka berfikir untuk menemukan konsep-konsep kepegangan agama yang dinamis dan berpotensi mewarnai perkembangan dunia keberagamaan.

A. Pendahuluan

Sikap beragama sepenuhnya dipengaruhi oleh seluruh perangkat dan unsur-unsur agama.¹ Agama menjadi begitu signifikan dalam setiap *tindak-tanduk* individu dalam beragama yaitu, dalam mengekspresikan seluruh rasa (kecintaan) dan keyakinannya di hadapan Tuhan.² Keagamaan merupakan gambaran sikap yang tercermin dari kepribadian seseorang yang terwujud dalam tingkah laku fisik. Keagamaan dalam hal ini mencakup proses beragama, dinamika alam perasaan perihal dunia batin, spiritualitas dan, bentuk kesadaran beragama yang menjadi bagian penting dari perjalanan keyakinan/kepercayaan seseorang.³ Sikap beragama adalah menyangkut hal-hal yang bersifat spiritual, hubungan vertikal yang menyangkut keintiman dan privatisasi antara seseorang dengan Tuhannya dalam berbagai aspek kehidupan. Maka, penting bagi setiap manusia menjaga romantisme tersebut.⁴

Keberagamaan atau Kepenganutan agama adalah perihal identitas (sosial, budaya, dan negara)⁵ yang dapat memfasilitasi pemahaman

-
- 1 Lee A. Kirkpatrick, "Fundamentalism, Christian Orthodoxy, and Intrinsic Religious Orientation as Predictors of Discriminatory Attitudes," *Journal for the Scientific Study of Religion* 32, no. 3 (Sep 1993): 256-268. Doi: <http://www.jstor.org/stable/1386664>
 - 2 Ronald L. Johnstone, *Religion in Society a Sociology of Religion (Eight Edition)*, (New York: Routledge, 2016), 14.
 - 3 Francisca Cho and Richard King Squier, "Religion as a Complex and Dynamic System," *Journal of the American Academy of Religion* 81, No. 2 (June 2013): 357-398. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lft016>
 - 4 Jalaluddin Rakhmat, *Psikologi Agama*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), 116-117.
 - 5 Ysseldyk Renate, Kimberly Matheson, and Hymie Anisman, "Religiosity as Identity: Toward an Understanding of Religion from a Social Identity Perspective," *Sage: Personality and Social Psychology Review* 14, no.1 (2010): 60-71. DOI: 10.1177/1088868309349693

tentang “apa itu agama? Dan mengapa agama penting bagi sebagian besar masyarakat kita (manusia modern) hari ini. Dalam rentan waktu kelahirannya agama telah menjadi bagian penting dalam sendi kehidupan manusia. Ia diekspresikan dalam berbagai bentuk dan ragam budaya dan praktik. Beragama termasuk pengalaman afektif yang menarik dan, merupakan otoritas moral yang tidak selalu bisa diperdebatkan dalam ranah teoritis atau diselesaikan melalui debat kusir dalam univers akademis.⁶ Kepenganutan agama adalah definisi tentang jati diri yang dapat membimbing pada keyakinan yang *absolute* dan hakiki. Lebih dari itu, setiap masyarakat memiliki ciri khas masing-masing dalam mendefinisikan, memaknai, dan mempraktikkan keagamaannya.

Masyarakat Jawa menjadi satu di antara suku masyarakat di Indonesia yang memiliki karakteristik unik dan menonjol perihal budaya keberagamaannya. Pandangan orang Jawa tentang makna beragama tidak hanya mengarahkan proses setiap individu tetapi, dapat mengurangi dan menjawab dilema eksistensial yang kerap melanda setiap penganut agama.⁷ Berangkat dari inti budaya Jawa sebagai bentuk filosofis-simbolik mewarnai corak sikap dan orientasi keagamaan masyarakatnya yang beragam dan unik. Sikap keagamaan masyarakat Jawa ditentukan oleh banyak hal sebagaimana tertuang dalam kosmologi Jawa yang dijadikan sebagai filosofi hidup masyarakatnya. Sementara itu isu sinkretisme tidak dapat dipisahkan dalam budaya dan keberagaman orang Jawa. Sikap dan orientasi keagamaan orang Jawa tergambar sempurna dalam perpaduan akulturasi antara inti kebudayaan dan “seni beragama *ala*” orang Jawa.⁸

Salah satu ciri khas budaya-beragama orang Jawa didioramakan pada isu kejawaan, Hindu-Budha, kekristenan dan keislaman sebagai cerminan sikap dan orientasi keagamaan orang Jawa. Islam normatif dan Islam Jawa adalah salah satu bentuk dari beragamnya ekspresi keagamaan orang Jawa yang berhasil dipotret oleh Mark Woodward

6 Marcel Gauchet, *the Disenchantment of the World: a Political History of Religion*, (United Kingdom: Princeton University Press, 1997), 22-25.

7 Jurgen Habermas, *Between Naturalism And Religion: Philosophical Essays*, (Translated by Ciaran Cronin), (UK and USA: Polity Press, 2008), 9.

8 Suyono, R. Capt, *Ajaran Rahasia Orang Jawa*, (Yogyakarta: LkiS, 2008), viii.

melalui kajian klasiknya terhadap orientasi keagamaan masyarakat Jawa. Orientasi keagamaan masyarakat Jawa merupakan salah satu bentuk pemaknaan mereka tentang *kosmo-ekologi Jawa* yang mencakup semesta, tanah Jawa dan seluruh makhluk yang menempatnya serta mencakup aktivitas sosial, budaya, serta kesadaran simbolisasi sebagai cerminan kesadaran masyarakat Jawa. Ini tersirat dalam kepercayaan inti kaum kejawen seperti dalam pelaksanaan slametan, misalnya⁹. Sementara dalam sinkretisme Geertz, keberagamaan orang Jawa bukan dilihat sebagai sebuah entitas independen, tetapi memiliki hubungan dengan dunia spiritual dan metafisik, terdapat konektifitas di dalamnya yang melibatkan agama Jawa atau kepercayaan lokal dengan Islam namun kental akan corak kejawaanya.¹⁰ Untuk itu artikel ini mengajukan tiga hipotesa penting; *pertama*, bagaimana masyarakat Jawa sesungguhnya memaknai keberagamaannya? *Kedua*, bagaimana sikap dan orientasi keagamaan orang Jawa berdasarkan tipologinya? *Ketiga*, bagaimana sinkretisme Clifford Geertz mengidentifikasi dan melihat konsep kepegangan agama orang Jawa?.

Keagamaan masyarakat Jawa yang mistis dan unik adalah kekayaan sejarah yang harus terus dijaga, dikaji, dan diangkat kepermukaan untuk senantiasa tetap menjadi pusat perhatian berbagai pihak (peneliti, budayawan, masyarakat, negara dan dunia) dan utamanya para scholars sebagaimana Clifford Geertz (1960) atau Mark Woodward (1999) misalnya, di mana teori dan pendekatan yang digunakan oleh keduanya masih sangat relevan dan menjadi tolak ukur dalam berbagai kajian perihal “apa, siapa, dimana dan mengapa Jawa/orang Jawa?” Untuk itu, penelitian ini akan mengambil bagian dari misi penting di atas. Penelitian ini akan difokuskan pada tiga tema besar yaitu hubungan antara Keberagamaan, kebudayaan dan masyarakat Jawa. Selain itu, kesinambungan sejarah, agama dan budaya mendasari keyakinan inti

9 Sukmawan Sony, *Kosmo-Ekologi Jawa Dalam Sastra Lisan*, <http://fib.ub.ac.id/wrp-con/uploads/2-KosmoEkologi-Jawa-dalam-Sastra-Lisan.pdf> Diakses pada 7 September 2020.

10 Muhd. Abdullah Darraz, “Islamic Eco-Cosmology in Ikhwan Al-Safas View” *Indonesian Journal of Islam and Muslim Society* 2, no 1 (June, 2012): 133-161. <https://doi.org/10.18326/ijims.v2i1.133-161>

masyarakat Jawa yang diwarnai oleh ritus, simbol, dan ruang fisik yang diciptakan selama ribuan tahun namun kemudian diadaptasi agar sesuai dengan perubahan norma sosial dan cara hidup di era tertentu.¹¹

Penelitian mengenai keberagamaan; sikap dan orientasi keagamaan pada masyarakat Jawa telah banyak dilakukan. Satu di antaranya secara lebih khusus adalah perihal keberagamaan dan kebudayaan. Keduanya (agama dan budaya) lahir dari keyakinan masyarakat/komunitas tertentu yang diyakini memiliki tradisi dan kepercayaan yang mengakar kuat.¹² Niels Mulder (2005)¹³ menilai bahwa sikap dan orientasi keagamaan sebagian orang Jawa mempraktikkan keyakinan lokal atau kejawaannya dalam praktik keagamaan atau proses sinkretis. M.C. Rifcklefs (2012)¹⁴ menambahkan bahwa dalam kebudayaan masyarakat Jawa, umumnya mereka melakukan ritual dan upacara keagamaan dalam satu waktu. Orientasi dan sikap keagamaan orang Jawa menjadi satu di antara sistem keberagamaan yang kompleks dan rumit serta mistis. Zinnbauer, Pargament dkk (1997)¹⁵ menunjukkan dua pendekatan dalam menjawab pertanyaan mendasar perihal apa sebenarnya yang membuat keberagamaan (sikap dan orientasi keagamaan) masyarakat Jawa berbeda. Di antaranya tentang gagasan substanti akan segala sesuatu yang “*sakral* dan *mistis*” lebih dari itu agama berfungsi sebagai *problem solving* dalam berbagai aspek kehidupan penganutnya.

Penelitian ini menggunakan metode *critical analysis* mendalam untuk menunjukkan kaitan dan kesinambungan antara keberagamaan,

-
- 11 Stringer, M., & Cairns, E., “Catholic and Protestant young people’s ratings of stereotyped Protestant and Catholic faces,” *British Journal of Social Psychology*, 22 (1983): 241-246. <https://doi.org/10.1111/j.2044-8309.1983.tb00588.x>
 - 12 Graham ST. John, *Rave culture and religion*, edited by Graham St. John, (London and new york: rouledge, 2004), 5-7.
 - 13 Niels Murder, *Mysticism in Java; Ideology in Indonesia*, (Yogyakarta: Kanisius, 2005), 15.
 - 14 M.C. Rifcklefs, *Islamization and Its Opponents in Java: A Political, Sosial, Cultural and Religious History, c. 1930 to the Present*. (Singapore: NUS, 2012), 183.
 - 15 Lihat, Brian J. Zinnbauer, Kenneth I. Pargament, Brenda Cole, Mark S. Rye, Eric M. Butter, Timothy G. Belavich, Kathleen M. Hipp, Allie B. Scott and Jill L. Kadar, “Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy,” *Journal for the Scientific Study of Religion* 36, No. 4 (Dec 1997): 549-564. DOI: 10.2307/1387689

budaya dan masyarakat Jawa. Penelitian ini menekankan pada sinkretisme pada tiga tema besar di atas melalui konsep dan pendekatan yang, ditawarkan oleh para *scholars* sebagai matrix analisis untuk sampai pada hasil yang ingin dicapai. Secara fungsional, untuk memaknai keberagaman melalui sikap dan orientasi keagamaan orang Jawa diperlukan konsep yang tepat sebagai pisau analisis. Selai Geertz, M.C Ricklefs akan membantu melihat lebih dalam fenomena ini. Maka penting untuk memahami fenomena kompleks tentang sikap dan orientasi keagamaan orang Jawa secara teoritis, konseptual dan empiris guna menemukan keseimbangan sebagai warna baru untuk ditawarkan dalam dunia keberagaman.

Melalui penelitian ini ditemukan tiga aspek penting yaitu; *pertama*, sikap dan orientasi keberagaman masyarakat Jawa merupakan konsep kepegangan agama yang dinamikanya dinamis karena mengedepankan sikap pluralisme, universalisme serta pada tahap yang paling intim yaitu harmonisasi dan keseimbangan dengan merangkul keyakinan lain untuk menyatukan irama, menyamakan visi misi dan menjadikannya sebagai falsafah hidup (eklektivisme). *Kedua*, sikap dan orientasi keagamaan masyarakat Jawa secara teoritis menjadi kritik bagi penganut agama (*world religion* maupun *indigenous religion*) tentang budaya-keberagaman manusia modern hari ini. *Ketiga*, sudah saatnya orientasi keagamaan kita difokuskan pada konsep tentang agama kemanusiaan yang orisinal dan alami, membuka konsep dan pandangan baru (pembaruan) tentang berbagai bentuk agama sebagaimana agama itu sendiri menunjukkan dirinya kepada kita yaitu, sebagaimana ia adanya tanpa konspirasi, tanpa debat kusir, tanpa politisasi, tanpa bayang-bayang pembenaran dan pengklaiman. Untuk itu perlu untuk menentukan apakah ada hubungan langsung antara keyakinan, sikap beragama dan orientasi keagamaan pada masyarakat Jawa. Penelitian ini mencoba untuk memberikan pandangan atau konsep alternatif dalam melihat, dan mengkaji *global issues* ini yang sekali lagi mencakup keberagaman, kebudayaan serta “apa dan siapa itu” Jawa/orang Jawa.

B. Gambaran Singkat: Moralitas, Etika dan Budaya Keberagaman

Salah satu tujuan dan pencapaian tertinggi dari suatu agama, budaya

/tradisi adalah terpenuhinya hasrat atau adanya bentuk kepuasan, kebahagiaan dan kesejahteraan spiritual (baik jasmani maupun rohani).¹⁶ Tiap-tiap suku dan kelompok masyarakat di suatu wilayah atau daerah tertentu memiliki orientasi dan keyakinan yang menonjol dalam budaya beragama.¹⁷ Indonesia telah lama dikenal sebagai bangsa yang multikultural dan homogen dalam berbagai aspek, utamanya dalam aspek asimilasi budaya dan mengaktualisasikan keberagamaannya.¹⁸ Di lain sisi, tiap-tiap agama atau keyakinan mengandung moralitas dan etika yang mengajarkan berbagai hal perihal menjalani hidup. Nilai-nilai semacam ini (moralitas dan etika) tertanam dalam setiap agama dan budaya yang menjadi etos keberagamaan tiap masyarakat dan individu.¹⁹

Keberagamaan memiliki hubungan langsung dengan religiusitas yang diperlakukan sebagai sesuatu yang berdimensi, metafor dan memiliki karakteristik.²⁰ Menarik bahwa kendati status suatu agama dianggap sebagai agama mayoritas atau minoritas namun, hal ini tidak mengurangi atau menafikkan nilai-nilai ajaran dan seluruh dogma yang dikandung tiap-tiap agama. Fenomena ini tidak hanya ditemukan dalam agama dunia

-
- 16 Chambert-Loir Henry Dan Reid Anthony, *Kuasa Leluhur: Nenek Moyang, Orang Suci, dan Pahlawan di Indonesia Kontemporer*, (Medan: Bina Media Perintis, 2006), XVI.
- 17 Agama secara fundamental dapat dilihat sebagai simbol budaya, simbol sosial, komunikatif atau media dan juga dapat dilihat dan digunakan sebagai simbol politik. Agama memiliki power dalam aspek kehidupan penganutnya. Lihat, David Swartz, "Bridging the Study of Culture and Religion: Pierre Bourdieu's Political Economy of Symbolic Power," *Sociology of Religion* 57, no. 1 (01 march 1996): 71-85.
- 18 Hari Poerwanto, "The Problem of Chinese Assimilation and Integration in Indonesia," *Phillipine sociological society* 24, no.1/4 (1976): 51-55. DOI: 10.2307/41853596 <https://www.jstor.org/stable/41853596>
- 19 Saprin, "Tasawuf Sebagai Etika Pembebasan; Memosisikan Islam Sebagai Agama Moralitas," *Kuriositas* 11, No. 1 (Juni 2017): 83-89. Doi: <https://core.ac.uk/download/pdf/229031144.pdf>
- 20 Johnny R.J. Fontaine, Patrick Luyten, and Jozef Corveleyn, "Tell Me What You Believe and I'll Tell You What You Want: Empirical Evidence For Discrimination Values Patterns of Five Types of Religiosity," *The International Journal For the Psychology of Religion* 10, No.2 (2000): 65-84. Doi: https://doi.org/10.1207/S15327582IJPR1002_01

tetapi juga dalam agama lokal (*indigenous religion*).²¹ Secara parsial, dalam memaknai keberagamaannya, manusia selalu ditekankan pada esensi tertinggi dari agama yaitu Tuhan, sebagai entitas yang satu.²² Namun perlu digarisbawahi bahwa ketika berbicara keberagamaan atau kepegangan agama maka, konteks dan tujuan yang dicapai tidak lagi terbatas oleh ruang dan waktu, hal ini ditunjukkan oleh sikap dan orientasi keagamaan umat beragama melalui serangkaian praktik dan aktivitas keagamaan seperti ritual atau dalam menyikapi keyakinan lain.

Dalam konsepsi filsafat, kepegangan agama adalah berbicara tentang segala sesuatu yang melibatkan dunia material dan non-material sebagaimana seharusnya. Yakni pembahasan tentang segala sesuatu “sebagaimana adanya” berdasarkan pada ajaran yang diyakini (berdasarkan kitab suci) dan hukum yang ditaati bersama. Ini erat kaitannya dengan gagasan yang disanjung oleh etika dan moralitas dalam beragama.²³ Franz Magnis Suseno (1987)²⁴, memberikan definisi singkat tentang etika, di mana etika bukan sekedar pemain pendukung dalam ajaran moral namun sebaliknya, yaitu, pemikiran kritis tentang ajaran moralitas. Sebagaimana kepribadian dan ciri perilaku orang Jawa yang memiliki corak perilaku yang sangat mengedepankan nilai-nilai etika dan menjadikan moralitas sebagai prasyarat dalam hubungan sosial. Suseno menekankan bahwa masyarakat Jawa menanamkan keyakinan mereka mengandung filsafat moral sebagai nalar filosofis dari perilaku baik dan buruk (*‘ilm al-akhlaq*), dan moral (*akhlaq*) adalah praktiknya.²⁵ Artinya, etika adalah keseluruhan norma dan penilaian

21 Bjern Ola TaQord, “Indigenous Religion(s) as an Analytical Category,” *Method and Theory in the Study of Religion* 25, no.3 (Jan 2013): 221-243. Doi: <https://doi.org/10.1163/15700682-12341258>

22 Richard M Eckersley, “Culture, spirituality, religion and health: looking at the big picture,” *MJA The Medical Journal of Australia* 186, no. S10 (May 2007): 54-57. Doi: <https://doi.org/10.5694/j.1326-5377.2007.tb01042.x>

23 Jurgen Habermas, *Between Naturalism And Religion: Philosophical Essays*, (Translated by Ciaran Cronin), (UK and USA: Polity Press, 2008), 1-2.

24 Lihat, Franz Magnis Suseno, *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi Tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*. (Jakarta: Gramedia, IKAPI, 1987), 14-16.

25 Ahmad Tajuddin Arafa, “Filsafat Moral Ibn Hazm Dalam Kitab Al Akhlaq Was-Siyar Fi Mudawati-N-Nu,” *Jurnal “Analisa”* 20, No. 01 (Juni 2013): 51-64.

yang diyakini oleh satu masyarakat dalam menjalani bahtera kehidupan dengan segala tanggung jawab dan kompleksitasnya.²⁶ Ini senada dengan prinsip nilai etika dalam keberagamaan Ibn Hazm dengan meliputi akhlak, kebajikan, bersikap adil dan menjunjung tinggi ajaran agama untuk diserap dan diterapkan dalam kehidupan sehari-hari.²⁷

Keberagamaan secara fungsional menghasilkan konsep dan pandangan yang jelas dalam mengidentifikasi sikap dan orientasi keagamaan dalam hal ini masyarakat Jawa. Keberadaan agama dalam tatanan kehidupan orang Jawa melahirkan keyakinan yang kokoh.²⁸ Keteguhan, ketenangan dengan men-trasmutasikan filosofi hidup; cipta, rasa dan karsa.²⁹ Keteguhan umat beragama terhadap seluruh perangkat yang melekat pada agamanya sebagaimana masyarakat Jawa, bahwa penting untuk menyerap pengetahuan, ilmu, budaya atau keyakinan yang baru tanpa harus menghilangkan lokalitas yang menjadi ciri khas dan warisan leluhur. Hakikat beragama adalah menyelami sejarah, kehidupan masa lalu, asal-muasal dari agama itu sendiri untuk menjalani proses dan perjalanan mencari spiritualitas, *inner peace* menuju sang Khalik.³⁰ Di sinilah peran filosofi inti dari keyakinan masyarakat Jawa sebagai kerangka berfikir normatif yaitu, menanamkan fungsi hati nurani, hakikatnya hati menentukan orientasi

26 Christina Siwi Handayani Gadis Arivia Haryatmoko Robertus Robet, Subyek yang Dikekang Pengantar ke Pemikiran Julia Kristeva, Simone de Beauvoir Michel Foucault, Jacques Lacan. *Komunitas salihara*, (Jakarta: 2013), 69.

27 Ibn Hamz Al-andalusy menguraikan beberapa poin bahwa etika dalam sikap keagamaan individu maka, dianjurkan untuk mengamalkan beberapa perilaku seperti membuang kecemasan (berbaik sangka) dan keutamaan kebajikan-kebajikan yang utama yang mencakup keadilan (*al-ʿadl*), intelegensi (*al-fahm*), keberanian (*an-najadat*), dan kedermawanan (*al-jud*). Lihat, Ahmad Tajuddin Arafa, "Filsafat Moral Ibn Hazm Dalam Kitab Al Akhlaq Was-Siyar Fi Mudawati-N-Nu," *Jurnal "Analisa"* 20, No. 01 (Juni 2013): 51-64.

28 Andrew beatty, *Varities of Javanese Religion an Antropological Account*, (UK: Cambridge University Press, 2004), 3-4.

29 Clifford geertz, *The Religion of Java*, (Chicago and London: the University of Chicago Pess, 1960), 28. Lihat juga, Ayu Sutarto, "Becoming a true Javanese: A Javanese view of attempts at Javanisation," *Journal Indonesia and the Malay World* 34, no. 98 (Jan 2007): 39-53.

30 *Shidqi Ahyani*, "Islam Jawa: Varian Keagamaan Masyarakat Muslim dalam Tinjauan Antropologi," *Jurnal Salam* 15, no.1 (2012).

hidup (orientasi beragama, orientasi sosial, dll) yaitu sebagai *worldview* bagi penganutnya.

Budaya beragama bagi umat beragama adalah warisan leluhur yang harus ditopang dengan sikap keagamaan penganutnya. Merujuk pada kritik Max Muller (1873), sudah waktunya bagi manusia untuk meninggalkan perdebatan tentang agama yang hanya menciptakan jalur konflik yang tak berujung dan terus terjadi dalam rentan waktu yang lama. Sikap memelihara perbedaan dan menyalahkan keyakinan antara satu sama lain semestinya bukan lagi menjadi tujuan utama kita, tapi sebaliknya, yaitu kedewasaan dalam beragama. Mengutip pernyataan Daniel L. Pals (2011):

“keinginan terdalam dari kemanusiaan saat ini... merevitalisasi keimanan orisinil untuk dihidupkan kembali agar manusia hidup dengan keimanan tersebut dalam damai dan ketenangan dengan persaudaraan universal dari seluruh manusia (umat beragama)- baik Kristen, Yahudi, China, Islam dan Sebagainya di bawah naungan sang pencipta...”³¹

Poin ini menjadi kritik penting bagi penganut agama (*world religion* dan *indigenous religion*) tentang budaya keberagamaan manusia modern hari ini. Mengacu pada pernyataan Pals, sudah saatnya orientasi keagamaan kita difokuskan pada konsep tentang agama kemanusiaan yang orisinil dan alami, membuka pandangan-pandangan baru tentang berbagai bentuk agama sebagaimana agama itu sendiri menunjukkan dirinya kepada kita, sebagaimana ia adanya tanpa konspirasi, tanpa debat kusir, tanpa politisasi, tanpa bayang-bayang pembenaran dan pengklaiman.

Agama dan seluruh unsur-unsur yang terkandung di dalamnya adalah *Cammon Material*³² yang dikonsumsi dan dianut baik oleh individual maupun secara komunal. Secara parsial agama terbentuk oleh

31 Pals, L. Daniel, *Seven Theories of Religion; Tujuh Teori Agama Paling Komprehensif*, Edisi Baru, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2012), 12-16.

32 H.S. Nasr, *The Spiritual Significance of Nature in the Need For a Sacred Science*, (NY: State University of New York Press, 1993), 119-125.

berbagai kebiasaan, keadaan alam rasa, permainan psikis, dan sesuatu yang lahir dari pikiran dan kesadaran tunggal manusia. Lebih dari itu ia adalah bagian dari pengaruh budaya, adat istiadat, tradisi-tradisi lama leluhur dan secara teologi agama adalah wahyu, ajaran, hukum dan perintah Tuhan. Pada titik tertentu beragama sama tingkatannya dengan berbudaya. Menurut fungsinya kebudayaan sendiri dimaknai sebagai seperangkat simbol yang mewakili tiga aspek di antaranya; budaya material (*material culture*), budaya perilaku (*behavioral culture*) dan budaya gagasan (*identional culture*).³³ Simbol-simbol kebudayaan menyatu sempurna dan terjalin harmonis dengan keberagamaan yang tercermin melalui sikap keagamaan seseorang, serta berpengaruh dalam menentukan orientasi keagamaan individu secara eksplisit. Dalam budaya dan seni beragama 'ala' orang Jawa sangat mudah untuk mengidentifikasi relasi antara ketiganya.³⁴

C. Memahami Makna dan Tipologi Keberagamaan

Dalam sejarah kelahirannya, agama membawa dan menciptakan begitu banyak hal di dalamnya. Keunikan dan kompleksitas agama sama kompleks dan beragamanya dengan corak kepengnutan agama yang ditunjukkan oleh penganutnya. Agama-agama barat dan timur menjadi dua jurang pembatas yang begitu besar yang menunjukkan betapa luas dan beragamanya perbedaan-perbedaan dalam keberagamaan manusia dewasa ini. Secara garis besar, agama terbagi dalam dua kelompok besar yaitu *pertama*, *world religion* (agama-agama dunia) yang meliputi agama-agama besar yang diakui secara global dan secara konstitusional.³⁵ *Kedua*, *indigenous religion* (agama-agama lokal) yaitu

33 Thomas Reuter, *Adversting a Global Environmental Collapse the Role of Anthropology and Local Knowledge*, (UK: Lady Sthepenson Lybrary Newcastlec upon Tyne NE6 2PA, 2015), 1-19.

34 Yazzie K. Melanie & Baldy R.C., Introduction: Indigenous People and the Politics of Water, *Jurnal Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 7, No. 1 (2018): 1-18.

35 Agama-agama dunia meliputi enam agama besar yang diakui oleh *international law* yang meliputi Kristen, Islam, Hindu, Budha, Yahudi, Zaratustra dan beberapa agama besar lainnya yang terbagi dalam dua kelompok yaitu *west and east religion* (agama-agama barat dan agama Timur) dan diakui secara konstitusional oleh hukum peradilan international. Dalam Mark W. Janis and Crolyn Evans (Eds.),

suatu keyakinan yang lahir dari kepercayaan masyarakat tertentu yang erat kaitanya dengan tradisi dan budaya lokal.³⁶ Bagaimana posisi dan orientasi keagamaan masyarakat Jawa?

Untuk menjawab pertanyaan di atas maka dirasa perlu untuk memahami makna dan tipologi keberagaman sehingga, dapat ditentukan di mana letak orientasi keagamaan masyarakat Jawa. Tujuannya bukan untuk mengalienasi suatu keyakinan tertentu tetapi sebaliknya, yaitu menunjukkan keanekaragaman dari kepegangan agama, utamanya pada masyarakat Jawa. Sikap keagamaan memiliki ragam tipologi meliputi; inklusivisme, eksklusivisme, pluralisme, eklektisivisme dan universalisme. Ragam tipologi tersebut adalah bentuk kecenderungan seseorang dalam menganut agamanya. Ada banyak faktor yang menempatkan seseorang memiliki orientasi keagamaan yang berbeda antara satu dengan yang lain di antaranya karena faktor sejarah, sosial, budaya, lingkungan (letak demografi dan geografis wilayah) dan juga faktor psikologis³⁷ (lingkungan keluarga, pergaulan) dan karena faktor-faktor kecil dalam kehidupan sehari seperti interaksi sosial misalnya. Namun dewasa ini, kecenderungan sikap dan orientasi keagamaan individu juga dipengaruhi oleh tren media sosial yang menjadi fenomena manusia era milenials.³⁸ Pilihan terhadap tipologi beragama tersebut umumnya dapat dipengaruhi oleh motivasi baik intrinsik maupun ekstrinsik pada tiap-tiap individu dan kelompok.

Religion and International Law, (The Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff Publisher, 1999), 4-8.

- 36 *Indigenous religion* tersebar di seluruh dunia dengan berbagai nama dan bentuknya, agama-agama tersebut memiliki cara khas yang menggambarkan keunikan budaya dari mana mereka berasal, selebihnya, agama lokal seringkali sangat dekat dengan alam atau bumi secara ekologis, yang mendorong mereka sebagai simbol agama yang mencitai alam/bumi. Lihat, Carole Cusack. "Pagan Saxon Resistance to Charlemagne's Mission: "Indigenous" Religion and "World" Religion in the Early Middle Ages" *the Pomegranate* 13, no.1 (2011): 33-51.
- 37 John Maltby, Alan Lewis, and Liza Day, "Religious orientation and psychological well-being: The role of the frequency of personal prayer," *British Journal of Health Psychology* 4, no.4 (1999): 363-378. Doi: <https://doi.org/10.1348/135910799168704>
- 38 Mona abdel-fadil, "The Politics of Affect: the Glue of Religious and Identity Conflicts in Social Media," *Journal of Religion, Media and Digital Culture* 8, no.1 (March, 2019): 11-34. Doi: <https://doi.org/10.1163/21659214-00801002>

Inklusivisme, eksklusivisme dan Pluralisme: dikenal dengan sebutan “tipologi tripolar” yang banyak dijadikan sebagai standar dalam *discourse* teologi untuk mengidentifikasi sikap keagamaan individu yang dikemukakan oleh Alan Rice.³⁹ Inklusivisme yaitu menerima dan menolak agama-agama lain di luar agama tersebut (agama yang dinilai paling benar). Dalam konteks ini adalah ajaran Kekristenan yang menganggap bahwa religiusitas agama-agama selain Kristen tetap diakui, namun dalam waktu yang sama ditolak karena, dianggap kebenaran dari agama-agama tersebut (Islam, Yahudi, Budha, Hindu i.e) tidak sama dengan Kristen (karena bukan berasal dari Yesus Kristus).⁴⁰ Sementara eksklusivisme tidak menunjukkan sikap negosiatif untuk bersikap ganda. Dalam artian, hanya agamanyalah satu-satunya yang paling benar dan tidak terdapat keraguan di dalamnya. Artinya kebenaran agama-agama di luar agama tersebut (Kristen) tidak diakui karena sekali lagi, kehadirannya tidak melalui Kristus.⁴¹

Di lain sisi, Pluralisme memandang bahwa kita tidak bisa menentukan agama manakah yang paling benar, mengapa? Karena tidak ada satupun agama memiliki definisi yang tepat tentang makna agama yang sesungguhnya⁴², termasuk Kristen atau Islam sekalipun. Pendapat Rice hakikatnya menjadi kritikan pedas terhadap superioritas Kristen yang dipandang sebagai agama yang paling benar utamanya bagi penganut paham Inklusivisme dan Eksklusivisme. Agama tidak bisa hanya sekedar didefinisi atau dimaknai melalui metode atau konsep para ulama, tokoh agama atau para teolog apalagi oleh para penganutnya. Agama tidak menjadi milik siapapun, tetapi diyakini dan diikuti ajarannya karena agama adalah wahyu dan kebenaran dari tuhan. Maka

39 Fauzi Fauzi, “The Interactions of Madzhabs in Aceh: The Tripolar Typology,” *MIQOT jurnal ilmu-ilmu keislaman* 41, no.1 (2017): 25-32. Doi: <http://dx.doi.org/10.30821/miqot.v41i1.327>

40 Harold Netland, *Encountering Religious Pluralisme; the Challenge to Christian Faith and Mission*, Intervarsity Press USA, (Illinois and Leicester, England, 2001).

41 Samuel Ruhmkorff, “The Incompatibility Problem and Religious Pluralism Beyond Hick,” *Philosophy Compass* 8, no. 5 (2013): 12-13. Doi: 10.1111/phc3.12032

42 Mikel Burley, “Religious Pluralisms: From Homogenization to Radicality,” *Sophia* 59, no. 2 (2020): 311-331. Doi: 10.1007/s11841-017-0636-3

kelas bahwa tidak dibenarkan untuk menjustifikasi golongan atau agama tertentu di luar agamanya.⁴³

Mengutip pernyataan Wilfred Cantwell Smith “...we believe that we know god, and we are right; you believe that you know god, and you are totally wrong.”⁴⁴ Pernyataan Smith sebagai tanggapan untuk merespon *stereotype* yang menganggap agama atau keyakinan tertentulah yang paling benar. Senada dengan Rice, Smith menekankan setiap agama memiliki kebenaran ilahi-nya masing-masing menurut ajaran yang diyakini baik secara komunal maupun individual. Setiap umat beragama memiliki tingkat religiositas yang berbeda-beda berdasarkan perjalanan keagamaanya. Maka di sinilah tahap di mana kita harus menyadari bahwa, dalam budaya beragama terdapat kemajemukan yang sangat beragam di dalamnya. Perihal keyakinan, Smith berpendapat “Faith... is a personal quality of which we see many sorts of expression”⁴⁵ Bahwa spiritualitas dan beragama harus dilalui (dialami) dan ditentukan oleh bagaimana sikap dan orientasi keagamaan setiap individu.

Eklektivisme dan *universalisme*: kedua sikap keagamaan ini dapat disebut setingkat lebih dewasa dan ekstrovert dibanding tipologi tripolar (utamanya Inklusivisme dan eksklusivisme terbilang tertutup dan eksklusif). Eklektivisme misalnya, merupakan sikap dan orientasi keberagamaan dengan menunjukkan keterbukaan dan penerimaan melalui proses memilah dan memilih seluruh keyakinan yang dinilai tidak menyimpang sebagai prasyarat untuk diakui sebagai sebuah agama (apakah sesuai dengannya atau tidak).⁴⁶ Lain halnya dengan

43 Lihat, Samuel Ruhmkorff, 20-22.

44 Harold Netland, *Encountering Religious Pluralisme; The Challenge to Christian Faith and Mission*, Intervarsity press USA, (illinois and Leicester, England, 2001), 13.

45 Antonio Roberto Gualtieri, Faith, Tradition, and Transcendence: A Study of Wilfred Cantwell Smith, (1966): 102-111. https://biblicalstudies.org.uk/pdf/cjt/15-2_102.pdf Bandingkan Juga Dengan; Stevens Philip Terence, *Wilfred Cantwell Smith's Concept of Faith: A Critical Study of His Approach to Islam and Christianity*, (E-These), Durham Theses, Durham University (1985).

46 Amir Dastmalchian, “The Epistemology of Religious Diversity in Contemporary Philosophy of Religion,” *Philosophy Compass* 8, no. 3 (2013): 298-308. Doi: 10.1111/phc3.12007

universalisme yang melihat bahwa baik secara konsep, empirikal, praktis, teologis dan filosofis yang memandang *equality* adalah suatu keharusan dan harga mati untuk setiap agama dan penganutnya maupun golongan di luar itu (sekuler, liberal maupun atheis).⁴⁷

Universalisme artinya kebebasan, kebebasan berkeyakinan dan memeluk agama tertentu, kebebasan berpendapat dan kebebasan untuk merdeka secara lahir batin, termasuk merdeka dalam menjalankan ritual keagamaan dan seterusnya (bagaimanapun universalisme berjalan beriringan dengan *human rights*). Seluruh agama yang lahir dan bertahan sampai hari ini memiliki status yang sama dalam segala aspek. Semua agama mengajarkan nilai-nilai kebajikan, keta'an, tentang keilahian, tentang para Nabi, tentang kehidupan setelah mati, dan tentang dunia materi maupun non-materi juga spiritualitas.⁴⁸ Seluruhnya dapat dicapai melalui ibadah, ritual, ada praktek dan keyakinan yang kuat di dalamnya. Sementara sebagian agama yang lain mengalami sinkretisme dengan budaya setempat, yang membedakan adalah sejarah (perbedaan waktu dan tempat) sehingga, menjadikan setiap ajaran muncul beragama dan tampil sebagaimana peran dakwah dalam masyarakat plural.⁴⁹

Sistem keberagamaan masyarakat Jawa jika, mengacu pada fenomena dan tipologi keagamaan di atas, kemudian dimana posisi sikap dan orientasi keberagamaan orang Jawa? Dalam keberagamaan masyarakat Jawa, inti budaya adalah tokoh utama yang membentuk keyakinan masyarakat. Sikap pluralisme, eklektivisme dan universalisme dirasa mencerminkan budaya beragama 'ala' orang Jawa. Bagaimanapun, seni beragama masyarakat Jawa memiliki karakteristik yaitu, mengedepankan komunikasi (musyawarah, berdialog, *basa-basi*, saling menghormati satu sama lain), adat istiadat, tata krama, tradisi leluhur dan menghargai

47 Peter Wallensteen, "Universalism vs. Particularism: On the Limits of Major Power Order," *Journal of Peace Research* 21, no. 31 (1984): 243- 257. Doi: <https://doi.org/10.1177%2F002234338402100304>

48 Thomas Hylland Eriksen, *Between Universalism and Relativism: a Critique of the UNESCO Concept of Culture* dalam *Culture and Rights: Anthropological Perspectives* Edited by Jane K. Cowan, Marie Benedicte Dembour, and Richard A. Wilson, (UK: Cambridge University Press, 2001), 133-134.

49 Abd Rahman P, "Peranan Dakwah dan Komunikasi Antar budaya Dalam Masyarakat Plural," *Al-Munzir* 7, No. 1 (Mei 2014): 1-19.

lingkungan, alam sekitar (kosmo-ekologi Jawa)⁵⁰ sehingga tercipta hubungan timbal balik yang melibatkan hubungan emosional antara manusia-manusia Jawa, tradisi, alam semesta dan sang Khalik.

Sikap dan orientasi keagamaan orang Jawa bukan hanya menyangkut keyakinan dan spiritualitas, tetapi sebuah ideologi yang dijadikan sebagai *worldview* atau *way of life* karena, mengandung nilai-nilai kebajikan dan falsafah hidup yang terhubung dengan ruang dan waktu maupun sebaliknya.⁵¹ Untuk itu perlu adanya kehati-hatian untuk menghindari klaim bahwa budaya keberagamaan orang Jawa adalah sebuah “ajaran”. Kejawaan dan agama Jawa adalah dua hal yang berbeda, untuk itu penting untuk mengidentifikasi dua terma tersebut untuk menghindari kekeliruan dalam mengidentifikasi sikap dan orientasi keagamaan masyarakat Jawa.

Lebih dari itu, tujuannya bukan untuk menunjukkan perbedaan atau memberikan garis-garis pemisah tentang sejauh mana budaya dan agama berbeda dalam hal kehidupan sosial dan komunal. Tetapi sebaliknya, sejauh mana keberagamaan (sikap dan orientasi keagamaan) dan kebudayaan masyarakat Jawa saling menopang satu sama lain sehingga, mampu menawarkan corak kepenganutan agama yang khas di antara beragamanya budaya dan agama yang mewarnai kehidupan masyarakat Indonesia. Sebagaimana yang ungkapkan oleh Benjamin Berger “... *Religion is not only what law imagines it to be. Law is blind to critical aspects of religion as culture*”.⁵² Dalam masyarakat Jawa baik agama maupun budaya setempat saling membentuk, saling mendewasakan,

50 Sony Sukmawan, “Kosmo-Ekologi Jawa Dalam Sastra Lisan,” <http://fib.ub.ac.id/wrp-con/uploads/2-KosmoEkologi-Jawa-dalam-Sastra-Lisan.pdf> Di akses pada 7 September 2020.

51 Emmelia Tricia Herliana, “Preserving Javanese Culture through Retail Activities in Pasar Beringharjo, Yogyakarta,” *5th Arte Polis International Conference and Workshop – “Reflections on Creativity: Public Engagement and the Making of Place”, Arte-Polis 5, 8-9 August 2014, Bandung, Indonesia, Procedia - Social and Behavioral Sciences* 184, (2015): 206 – 213.

52 Pernyataan Benjamin Berger dikutip dari Iain T. Benso, Lihat T. Benso, *The Case For Religious Inclusivism and the Judicial Recognition of Religious Associational Rights: A Response to Lenta, SABINET, African Journals, Constitutional Court Review* 1, no.1 (Jan 2008): 295 – 310.

saling mengerti dan menerima perbedaan satu sama lain sehingga keduanya melebur dalam satu kesatuan.⁵³

D. Sikap dan Orientasi Keagamaan: Seni Beragama Orang Jawa

*Siapa orang Jawa?; Jawa dalam konteks ini merujuk kepada dinamika kehidupan keberagamaannya. Untuk mengetahui siapa itu orang Jawa maka kita harus merujuk pada Frans Magnis-Suseno (1984). Jawa adalah tentang sistem kehidupan, tentang manusianya, seluruh keteraturan dan ketidakteraturan yang ada di dalamnya. Jawa bukan hanya sekedar tentang sebuah pulau yang dihuni oleh sekelompok masyarakat yang memiliki kultur kehidupan. Dalam aspek sosial-budaya orang Jawa berbicara dalam 4 Bahasa, namun di sebagian wilayah, seperti Jawa Barat (Banten Barat sampai ke Cirebon) misalnya, memiliki perbedaan bahasa dengan “Jawa yang sebenarnya”. Suseno menegaskan “ Bahasa Jawa dalam arti yang sebenarnya dijumpai di Jawa Tengah dan Jawa Timur. Yang disebut “orang Jawa” adalah orang yang Bahasa ibunya adalah bahasa yang sebenarnya itu. Jadi orang Jawa adalah penduduk asli bagian Tengah dan Timur Pulau Jawa yang berbahasa Jawa”.*⁵⁴ Artinya “orang Jawa atau Jawa yang sebenarnya” hanya mencakup wilayah Jawa Tengah⁵⁵ dan Timur pulau Jawa, sementara wilayah yang masuk dalam wilayah Jawa Barat memiliki budaya dan bahasa yang berbeda.

Masyarakat Jawa masih dibedakan lagi dengan penduduk pesisir Utara yang memiliki sistem perdagangan yang kuat. Pengaruh Islam juga dianggap lebih kuat dalam membentuk sikap dan orientasi keagamaan dan kebudayaan masyarakat Jawa yang khas, ciri khas beragama dan berbudaya penduduk pesisir atau daerah Jawa pedalaman disebut

53 Janet Cochrane, “Spirits, nature and pilgrimage: the “other” dimension in Javanese domestic tourism,” *Journal of Management, Spirituality & Religion* 6, no. 2 (2009): 107-119. DOI: 10.1080/14766080902815130

54 Lihat Magnis-Suseno, *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi Tentang Kebijakan dan Hidup Jawa*, (Jakarta: Gramedia, IKAPI, 1984), 11.

55 Departemen pendidikan dan kebudayaan direktorat pendidikan dan Jenderal direktorat sejarah dan nilai tradisional proyek inventarisasi dan dokumentasi sejarah nasional, *Sejarah Daerah Jawa tengah*, (Jakarta, 1994), 8-16.

dengan “*kejawen*”.⁵⁶ Orang Jawa memiliki pusat budaya (ikon budaya Jawa) seperti kota Surakarta, Yogyakarta, Banyumas, Kediri, Malang dan Madiun. Berdasarkan statistiknya, 96% penduduk pulau Jawa menganut Islam, 2,5% menganut agama Kristen, dan 1,5% lain-lain (Hindu, Budha, dan agama-agama lokal yang masih berdiri kokoh hingga hari ini).⁵⁷ Clifford Geertz yang takjub dengan keanekaragaman dengan budaya dan seni beragama ala masyarakat Jawa mengklasifikasinya ke dalam 3 kelompok yaitu; *Santri*, *Abangan* dan *Priyayi*.⁵⁸

Mengapa orang Jawa?; Jawa adalah bagian dari *diversity*, bagian dari Bhineka Tunggal Ika, bagian dari pancasila (nasionalisme) dan bagian dari budaya-keberagamaan manusia Indonesia.⁵⁹ Masyarakat Jawa memiliki budaya material, budaya perilaku dan budaya gagasan yang mampu mendorong sikap dan orientasi keberagamaan masyarakat semakin menguat dan berbeda baik secara konsep maupun dalam praktiknya.⁶⁰ Masyarakat Jawa memiliki suatu kepercayaan dan praktik beragama yang mengakar kuat seperti kesadaran bertuhan (monoteistik). Dalam artian, hal ini sebagai implikasi dari ajaran Islam tentang berserah diri atau sikap pasrah.⁶¹ Sikap berserah diri atau pasrah tersebut sesuai dengan budaya perilaku (beragama dan hubungan sosial) masyarakat Jawa yang mengedepankan keluwesan dan mengedepankan sikap tenang (menghindari konflik atau sikap konfrontasi langsung). Sikap ini adalah konsep pemikiran orang

56 Suyono, R. Capt, *Ajaran Rahasia Orang Jawa*, (Yogyakarta: LkiS, 2008), vii.

57 Frans Magnis-Suseno, *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi Tentang Kebijakan Hidup Jawa*, (Jakarta: Gramedia, IKAPI, 1984), 12-13. Bandingkan Juga dengan, Ward Keeler, *Javanese Shadow Plays, Javanese Selves*, (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1987), 25-27.

58 Gunawan Laksono Aji, “Clifford Geertz dan Penelitiannya Tentang Agama di Indonesia (Jawa),” *Citra Ilmu* 24, no. Xii (Okt, 2016): 115-123.

59 Koentjaraningrat, *Javanese Culture: Issued Under the Auspices of the Southeast Asian Studies Program, Institutet of Southeast Asian Studies, Singapore*, (New York: Oxford University Press, 1986), 63-64.

60 Zaenal Abidin Eko Putro, “Ketahanan Toleransi Orang Jawa: Studi tentang Yogyakarta Kontemporer,” *Jurnal Sosiologi* 15, No. 2, (Juli 2010): 15-36.

61 Zainal Abidin, Teologi Inklusif Nurcholish Madjid: Harmonisasi Antara Keislaman, Keindonesiaan, dan Kemoderenan, *Journal humaniora Binus University* 5, no. 2 (2014): 670.

Jawa sebagai bagian dari salah satu unsur inti budaya Jawa yaitu, budaya membentuk jati diri, sebagai bagian dari tata krama. Budaya material, perilaku dan gagasan masyarakat memiliki kedekatan dengan budaya Islam utamanya kebudayaan kaum sufi (Islam sufistik).⁶²

Sikap pluralisme, eklektivisme dan universalisme dianggap juga mencerminkan budaya beragama *ala* orang Jawa. Sikap pluralisme ditunjukkan masyarakat Jawa melalui sikap menerima keberadaan yang lain. Namun menari bahwa, sikap eklektivisme juga menjadi bagian penting dengan mengambil segala bentuk kebaikan di setiap ajaran-ajaran agama tertentu (asimilasi). Sikap ini digambarkan melalui proses sinkretisme antara Hindu-Budha, Islam dan Kristen dengan budaya inti masyarakat Jawa. Filosofi pewayangan misalnya adalah satu bentuk sinkritisme yang menjadi bagian dari budaya inti orang Jawa yang bernafaskan Hindu-Buddha.⁶³

Sementara dalam Islam, Jagad pementasan wayang juga digunakan oleh para wali (walisongo) dalam menyebarkan Islam. Pewayangan bukan hanya sebagai sebuah metode dakwah atau adanya proses akulturasi di dalamnya tetapi, menyangkut filosofi hidup, spiritual dan perilaku masyarakat Jawa. Sikap penerimaan dan keterbukaan terhadap yang lain tanpa *judgmental*, pengklaiman, dan ke-aku-an. Sikap dan orientasi keagamaan masyarakat Jawa sebagai bagian dari sikap pluralisme dapat ditemukan dengan eksistensi kepercayaan lokal (kejawen) seperti *Pransuh*, *Pangestu*, *Subud*, *Sumarah*, atau agama leluhur lainnya seperti *Kebatinan Kawulo Ngayogyakarta* dan *Sapta Darma*.⁶⁴ Dalam keyakinan Sapta Darma misalnya, terdapat suatu proses yang melibatkan alam

62 Suyono, R. Capt, *Dunia Mistik Orang Jawa: Roh, Ritual, Benda Magis*, (Yogyakarta: LkiS, 2007), vi.

63 Ibid, 82.

64 Kelompok atau individu yang menganut sapta Darma, tersebar hampir di seluruh pulau Jawa (Jawa Tengah dan Jawa Timur), seperti Sukarta, Yogyakarta atau Surabaya misalnya. Ajaran Sapta Darma yang kental dengan ajaran inti unsur-unsur budaya Jawa sampai hari ini masih terus menunjukkan kegigihannya dalam mempertahankan kepercayaan yang mengakar dengan tradisi dan adat warisan leluhur. Lihat, Nur Arifin, "Motif bergabung dalam aliran sapta darma pengikut ajaran di sanggar agung candi sapta rengga Yogyakarta," *Jurnal sosiologi agama* 11, no. 1 (2017): 35-56.

batin, alam rasa, dan spiritualitas untuk menjalani proses instropeksi diri atau dalam Islam *muhasabah*. Proses instropeksi yang dilakukan oleh penganut Sapta Darma menyangkut kejawaannya karena hanya terdapat dalam dimensi keberagamaan masyarakat Jawa (introspeksi diri khas Jawa) kepada yang Maha Kuasa.⁶⁵

Bagi penganutnya Sapta Darma dianggap bukanlah agama, melainkan bagian dari penghayat kepercayaan. Baik secara praktik maupun secara konseptual-filosofis, Sapta Darma tetap berjalan beriringan dengan tradisi-tradisi Islam. Sinkretisme yang terjadi antara dua kebudayaan yang berbeda baik secara sosial-historis tersebut mampu bertahan dan saling melengkapi satu sama lain.⁶⁶ Proses ini menjadi jalan untuk menuju tujuan yaitu, menjaga dan merawat inti dari budaya dan keagamaan masyarakat Jawa sebagai bentuk penghormatan terhadap budaya leluhur, terhadap tanah Jawa yang diwarnai dengan nilai-nilai keberagamaan yang khas dan segala yang melekat padanya.⁶⁷

Bisa jadi identifikasi sikap dan orientasi keagamaan orang Jawa menawarkan sesuatu yang tidak ditemukan dalam sistem kehidupan berbudaya dan beragama pada masyarakat lain baik dalam skala nasional maupun global. Namun, kritikan yang kerap digaungkan bahwa, kepercayaan masyarakat Jawa dianggap sudah tidak bisa memberikan diferensiasi yang mana budaya dan tradisi Islam berdiri.⁶⁸ Isu ini patut menjadi perhatian yang harus diluruskan baik secara konsep, definisi, makna dan tujuannya. Dimaksudkan bukan sebagai bentuk pembenaran. Tetapi untuk menunjukkan

65 Zaenal Abidin Eko Putro, "Ketahanan Toleransi Orang Jawa: Studi tentang Yogyakarta Kontemporer," *Jurnal Sosiologi* 15, No. 2, (Juli 2010): 27.

66 Wiwik Setiyani, "Dilema Keberagamaan Muslim Pengikut Sapta Darma Dalam Menemukan Nilai-Nilai Spiritualitas," *RELIGI: Jurnal Studi Agama-Agama*, 16 no. 2, (2020), 167-187. DOI: <https://doi.org/10.14421/rejusta.2020.1602-03>

67 Ward Keeler, *Javanese Shadow Plays, Javanese Selves*, (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1987), 243-244.

68 M.C. Ricklefs, *Islamization and Its Opponents in Java: A Political, Sosial, Cultural and Religious History, c. 1930 to the Present*. Maps, Bibliography, Index. Book Review, Indonesia, (Singapore: NUS, 2012), 288.

bahwa perbedaan adalah bagian dari keragaman, anugerah, rahmat Tuhan, perbedaan adalah seni kehidupan dan, sikap dan orientasi keberagaman masyarakat Jawa adalah bagian dari seni beragama itu sendiri.⁶⁹ Sinkretisme yang mewarnai keberagaman masyarakat Jawa adalah implikasi dari sikap pluralisme dan universalisme yang sesungguhnya.

Dalam kecenderungan beragama, masyarakat Jawa menjadikan Islam sebagai identitas agama (baik secara institusional maupun non-institusional yaitu bagian dari hak dan kebebasan serta menjadi kebutuhan dalam keyakinan/bertuhan bagi setiap individu). Menarik bahwa dalam waktu yang sama masyarakat Jawa juga meyakini dan menjalankan “yang lain” di luar Islam, Kristen, Hindu-Budha atau agama lainnya dengan kebatinan seperti Sapta Darma, kebatinan atau aliran kepercayaan yang lain.⁷⁰ Agama-agama leluhur juga tetap menjadi bagian dari jagad keberagaman masyarakat Jawa dan menjadikan yang lain tersebut sebagai prinsip, jalan, dan filsafat hidup.⁷¹ Atau dalam contoh kasus yang paling konkrit dengan merujuk pada observasi mutakhir yang dilakukan oleh Geertz, M.C. Rifcklefs, Woodward juga beberapa scholars pendahulu.

Woodward misalnya dengan tegas menunjukkan kepada kita tentang dua kelompok masyarakat yang sebagian menganut Islam Jawa dan sebagian menjalankan Islam normatif yang dianggap sebagai Islam murni tanpa unsur kejawaan. Padahal dalam praktiknya, memisahkan kejawaan dengan keislaman adalah suatu hal yang hampir mustahil dilakukan. Baik Islam Jawa maupun Islam

69 Ahmad syafi'i Mufid, *Taklukkan, Abangan Dan Tarekat: Kebangkitan Agama Di Jawa; Pengantar Muslim Abdurrahman*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006), 2-5. Bandingkan juga dengan, Gunawan Laksono Aji, “Clifford Geertz dan Penelitiannya Tentang Agama di Indonesia (Jawa),” *Citra Ilmu* 24, no. Xii (Okt, 2016): 115-123.

70 Emmelia Tricia Herliana, “Preserving Javanese Culture through Retail Activities in Pasar Beringharjo, Yogyakarta,” *5th Arte Polis International Conference and Workshop – “Reflections on Creativity: Public Engagement and the Making of Place,” Arte-Polis 5, 8-9 August 2014, Bandung, Indonesia. Procedia - Social and Behavioral Sciences* 184, (2015): 206 – 213.

71 Koentjaraningrat, *Javanese Culture: Issued Under the Auspices of the Southeast Asian Studies Program, Institutet of Southeast Asian Studies, Singapore*, (New York: Oxford University Press, 1986), 58.

normatif sudah bernafaskan “Jawa” sehingga, tidak ada ruang untuk memisahkan keduanya kecuali secara teoritis atau konsep dengan melempar berbagai hipotesa perbandingan yang dilakukan oleh beberapa scholars seperti Geertz misalnya, yang kemudian melabeli orientasi keagamaan masyarakat Jawa menjadi tiga kelompok besar.⁷² Jika merujuk pada labelitas yang berikan Geertz maka pertanyaannya kemudian adalah apakah labelitas/pengelompokkan yang diberikan Geertz benar-benar mampu memisahkan keduanya (Islam dan Jawa)? Fakta bahwa akan selalu ditemukan unsur Jawa dalam tradisi Islam dan sebaliknya, Islam memiliki sifat kejawaanya melalui berbagai ritual, tradisi-tradisi Islam dan Jawa saling melekat dan melengkapi satu sama lain.

E. Sinkretisme Clifford Geertz dan Konsep Kepenganutan Agama Orang Jawa

Keberagamaan atau kepegangan agama masyarakat Jawa telah menjadi konsen bagi banyak pihak sejak kemunculannya. Ini menjadi bukti bahwa budaya-beragama ‘*ala*’ orang Jawa tidak hanya menunjukkan aspek kebudayaan yang dikenal memiliki akar yang kuat dalam segi tradisi dan adat istiadatnya dan seluruh belantara mistis yang memayunginya.⁷³ Sikap dan orientasi keberagamaan orang Jawa juga sangat mengedepankan religiusitas yang didorong oleh kebutuhan akan nilai, tujuan dan makna hidup.⁷⁴ Beragama artinya belajar dan memaknai seluruh kehidupan itu sendiri, karena agama adalah tentang keyakinan, bertuhan, peleburan dan jalan ilahi kita untuk mentransmutasikan kehidupan⁷⁵ di mana ada pengabdian di dalamnya untuk diabdikan seumur hidup.

72 Mark Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, (Yogyakarta: LkiS, 1999), 11.

73 Purwadi & Dwiyoanto Djoko, *Fillsafat Jawa; Ajaran Hidup Yang Berdasarkan Nilai Kebijakan Tradisional*, (Bantul: Panji pustaka, 2006), 16-19.

74 Ni Wayan Sartini, “Menggali Nilai Kearifan Lokal Budaya Jawa Lewat Ungkapan (Bebasan, Saloka, dan Paribasa),” *Jurnal Ilmiah Bahasa dan Sastra* V, no.1 (April, 2009): 28-37.

75 Frans Magnis-Suseno, *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi Tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*, (Jakarta: Gramedia, IKAPI, 1984), 45.

Masyarakat Jawa sekali lagi memiliki konsep khas yang terawat sejak ratusan tahun. Secara fundamental sikap dan orientasi keagamaan orang Jawa tidak terlepas dari budaya gagasan (*wiwarah-wiwarah*)⁷⁶ yaitu, tentang konsep hidup yang lahir dan tumbuh dari kebiasaan dan perilaku masyarakatnya dalam hubungan dan interaksi sosial dan, menjadi bagian inti budaya Jawa. Dalam artian bahwa, sikap/perilaku dan kepeganutan agama oleh masyarakat Jawa adalah sesuatu yang berkembang melalui proses panjang kemudian menjadi sebab lahirnya tradisi dan praktek keagamaan khas Jawa.⁷⁷ Proses tersebut justru meningkatkan sikap toleransi yang tanpa sadar dipraktikkan baik secara langsung maupun tidak langsung dan terus berkembang. Kendati dalam berbagai kasus dan situasi isu toleransi kemudian menjadi bom waktu dalam arena konflik identitas.⁷⁸

Clifford Geertz melalui konsep sinkretisme melihat keberagaman/kepeganutan agama masyarakat Jawa, utamanya yang menjadikan Islam sebagai agama identitas. Pada dasarnya adalah bagian dari sikap pluralisme dan universalisme namun juga bagian dari eklektivisme. Sikap pluralisme yang ditemukan pada keberagaman orang Jawa merupakan gagasan yang njawani yaitu, konsep yang berasal dari jagad pemikiran orang Jawa yang secara eksplisit yaitu, bagian dari unsur inti budaya Jawa.⁷⁹ Jika merujuk pada budaya Jawa maka, ada nilai-nilai dan norma yang dijadikan sebagai falsafah dan etika hidup. Dan sekali lagi, lakon ideal yang dianggap penting dalam mempengaruhi tingkah laku manusia adalah etika (*Javanese ethic*).⁸⁰

76 Zaenal Abidin Eko Putro, "Ketahanan Toleransi Orang Jawa: Studi tentang Yogyakarta Kontemporer," *Jurnal Sosiologi* 15, No. 2 (Juli 2010): 26.

77 Ward Keeler, *Javanese Shadow Plays, Javanese Selves*, (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1987), 29.

78 Darori Amin, *Islam & Kebudayaan Jawa*. Editor Amin Darori, Penulis Jamil Abdul, Abdurahman, Amin Syukur, Anasom, Asmoro, Dkk. (Yogyakarta: Gama Media, 2000), v.

79 Ahmad syafi'i Mufid, *Taklukkan, Abangan Dan Tarekat: Kebangkitan Agama Di Jawa; Pengantar Muslim Abdurrahman*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006), 10.

80 Clifford Geertz, *The religion of Java*, (Chicago and London: The university of Chicago, 1976), 4-6.

Dengan menjunjung norma dan etika sikap pluralisme melalui keterbukaan dan penerimaan orang Jawa terhadap kepercayaan asing (Agama-agama dunia) yang menyapa mereka dapat diterima dengan baik. Geertz dan Woodward sepakat bahwa yang membuat Islam tidak mengalami kesulitan menyelinap masuk dalam keberagaman masyarakat Jawa yaitu, adanya persamaan dengan keyakinan masyarakat Jawa (tasawuf Jawa) yaitu, adanya unsur mistisme yang kuat. Mistisme Islam yang dimaksud adalah mistisme kaum sufi yang mengedepankan spiritualitas serta berorientasi pada pendekatan personal dengan Tuhan dan sebaliknya, duniawi bukanlah tujuannya.⁸¹

M.C. Ricklefs (2012) memberikan definisinya tentang sinkretisme yang dikenal akan coraknya yang berkarakter; adaptif, akomodatif dan luwes dalam menyikapi ajaran tertentu (Islam, Kristen, Hindu-Budha) yang berusaha mendekati diri dengan budaya dan keyakinan murni orang Jawa.⁸² Di sini kita dapat melihat bentuk pengabdian masyarakat Jawa akan ajaran nenek moyangnya namun, tidak menunjukkan penolakan masif akan kehadiran yang lain. Jika Geertz mengatakan bahwa Islam mencoba mengikuti atau berbaur dengan budaya Jawa sehingga ia tampil dengan atribut Jawa atau hampir selalu ada unsur dan motif-motif Jawa dalam tradisi Islam karena, Islam sudah menjadi bagian dari kehidupan masyarakat Jawa.⁸³ Dalam artian secara tidak langsung Geertz mengklaim bahwa “Islam berhasil” menyusup atau “mengislamkan” hampir sebagian besar masyarakat Jawa. Namun Geertz keliru bahwa perilaku dan konsep pemikiran orang Jawa yang membuat Islam diterima dan disikapi dengan baik sekalipun tanpa Indoktrinasi dan peran elit di era penjajahan.

Tokoh agama melalui para wali atau kiai misalnya tetap memasukkan unsur-unsur Jawa (filsafat wayang) agar masyarakat

81 Purwadi, *Tasawuf Jawa*, (Yogyakarta: Narasi, 2003), 33-34.

82 Lihat M.C. Ricklefs, *Islamization and Its Opponents in Java: A Political, Sosial, Cultural and Religious History, c. 1930 to the Present*. Maps, Bibliography, Index. Book Review, Indonesia. (Singapore: NUS, 2012), 290.

83 Clifford Geertz, *The religion of Java*, (Chicago and London: The university of Chicago, 1976), 30.

Jawa tidak melihat Islam sebagai sesuatu yang asing. Artinya sikap keberagaman Jawa tidak terlepas dari norma, etika dan tata krama untuk menghargai dan menghormati yang lain dan berbeda dengan mereka, tetapi dirangkul dan menyerap segala kebaikan yang terkandung di dalamnya, disamakan dan derajatnya sehingga berada pada level yang sama dengan keyakinan luhur mereka.⁸⁴ Secara tidak langsung orientasi keagamaan masyarakat Jawa dalam konteks ini menganut sikap eksklusif, elektivisme, pluralis dan universal dalam waktu yang sama.

Kembali pada sosio-historisnya, menurut Ricklefs sekitar tahun 1368-69-an sudah banyak ditemukan orang Jawa (Timur) yang menjadi bagian atau jatuh hati pada Islam. Kontribusi elit berperan penting dalam proses indoktrinasi dan peralihan kepercayaan tersebut. Kebebasan yang diberikan elit kala itu kepada masyarakat Jawa untuk memilih antara menjadi Muslim atau *Kejawen* (kepercayaan Jawa murni) cukup demokratis.⁸⁵ Geertz dan Ricklefs dalam konteks ini senada dalam melihat kasus ini, dalam sinkretisasi antara Islam dan budaya Jawa di mana Islamisasi (di Jawa) relatif mudah diterima karena ajarannya yang berbau mistik yang terkandung dalam ajaran tasawuf dan sufisme.⁸⁶

Kendati demikian namun hampir sebagian besar praktik keagamaan masyarakat Jawa, ajaran-ajaran dan nilai-nilai kejawaan tetap berjalan beriringan dengan Kristen Jawa (Kristen Jawi wetan) atau dengan Islam puritan khususnya sebagaimana telah disinggung pada pembahasan sebelumnya. Masyarakat Jawa yang mayoritas beragama Islam, adalah masyarakat yang masih belum bisa meninggalkan tradisi dan budaya leluhurnya meskipun bagi sebagian pihak dianggap bertentangan dengan Islam (qur'an dan

84 Franz Magnis Suseno, *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi Tentang Kebijakan dan Hidup Jawa*, (Jakarta: Gramedia, IKAPI, 1987), 26-29.

85 Ayu Sutarto, "Becoming a true Javanese: A Javanese view of attempts at Javanisation," *Journal Indonesia and the Malay World* 34, no. 98 (Jan 2007): 39-53. Doi: <https://doi.org/10.1080/13639810600650893>

86 Priyo Dhanu Prabowo, *Pengaruh Islam Dalam Karya-Karya R. NG. Ranggawarsita*, (Yogyakarta: Narasi, 2003), 19.

hadits. Oleh Geertz masyarakat yang praktik keagamaannya masih lelang dengan ajaran-ajaran nenek moyang, ia menyebutnya dengan istilah *abangan*, sedangkan yang telah menjalankan Islam secara murni adalah kaum *santri*.⁸⁷

Dalam konsep *animistic*,⁸⁸ kepercayaan dan tradisi merupakan bentuk penghormatan di mana mereka menghargai dan mengakui adanya hubungan dengan wujud-wujud lain. Frazer dan Tylor menyebutkan bahwa kepercayaan masyarakat primitif pada dasarnya adalah pola kerja alam yang bersifat universal, tetap dan tidak bisa dilanggar.⁸⁹ Praktik ritual yang ditemukan dalam masyarakat Jawa merupakan bentuk penghormatan kepada *psirit* yang di luar dirinya yang dipercaya menempati benda atau tempat tertentu yang akui eksistensinya sehingga, diberikan persembahan melalui serangkaian ritual seperti *nyadran*, *sembah laut*, *ruwat rawat* atau *slametan* dan lain-lain. Bentuk ritual semacam ini berkaitan dengan pandangan hidup masyarakat Jawa tentang kekuatan yang di luar dirinya.⁹⁰

Bagian-bagian alam seperti gunung, pohon, sungai, dan hutan serta tempat dan benda-benda tertentu dianggap setara dengan manusia atau David menyebutnya dengan istilah *Personhood* (personifikasi). Benda-benda atau makhluk non-manusia dianggap bukan sebagai objek tetapi sebaliknya. Yaitu sebagai subjek komunikatif atau "*person*";⁹¹ dalam artian, non-manusia yang memiliki dan merasakan serta dapat memberikan respon terhadap apa yang terjadi pada (lingkungan)

87 Shidqi Ahyani, "Islam Jawa: Varian Keagamaan Masyarakat Muslim dalam Tinjauan Antropologi," *Jurnal Salam* 15, no.1 (2012).

88 Mark Woodward. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. (Yogyakarta: LkiS, 1999): 10.

89 Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion; Tujuh Teori Agama Paling Komprehensif*, Edisi Baru, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2012), 57.

90 Suwardi, Endraswara. *Dunia Hantu Orang Jawa: Alam Misteri, Magis dan Fantasi Kejawan*: (Yogyakarta, 2004): 52-55. Lihat juga, Amir Dastmalchian, "The Epistemology of Religious Diversity in Contemporary Philosophy of Religion," *Philosophy Compass* 8, no. 3, (2013): 298-308.

91 Nurit Bird-david, *Animsim Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology*, The Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research: current anthropology 40, (February 1999): 67.

sekitarnya. Fenomena ini tercantum dalam kosmologi Jawa, di mana mereka tetap berkeyakinan pada ke-esa-an Allah sebagai satu-satunya dzat yang disembah dan berkuasa atas segala ciptaannya.⁹² Ini merupakan bentuk asimilasi khas yang dipraktikkan oleh masyarakat Jawa dalam budaya-beragamanya.

Dalam mengidentifikasi masyarakat Jawa dan membaginya berdasarkan klaster orientasi keagamaan, secara tidak langsung pendekatan dan definisi Geertz hanya menunjukkan esensi tentang jurang perbedaan antara agama dan budaya Jawa, atau antara Islam abangan, Islam priai dan Islam santri. Pada tahap ini sinkretisme meninggalkan kesan yang kurang positif, kecenderungan beragama masyarakat Jawa dianggap jauh dari ajaran agama puritan dan cenderung animistik. Untuk itu konsep sinkretisme harus dipahami pada semua sisi, sebagai suatu proses, tentang perjalanan yang menembus batas-batas ruang dan waktu. Pada akhirnya sinkretisme menempatkan orang Jawa dalam suatu proses pencarian dan peningkatan spiritualitas serta sebagai perjalanan untuk menemukan jati diri, mencapai kesadaran tertinggi yaitu, melebur dengan sang Khalik.

Dari uraian tentang Jawa ini, maka setidaknya telah memberikan gambaran seperti apa bentuk Jawa/orang Jawa itu sendiri di mana bahasa, agama dan budaya berperan penting dalam sistem kehidupan masyarakat Jawa. Namun tidak semua kebudayaan memiliki interaksi yang kuat dengan agama dan menjadi representasi inti kebudayaan.⁹³ Geertz mengemukakan bahwa dalam kebudayaan masyarakat Jawa, fungsi inti kebudayaan adalah ketika mampu memberikan pengaruh terhadap struktur sosial, politik, agama, hubungan kekeluargaan dan interaksi sosial serta sistem pemerintahan dan struktur desa dan mampu membentuk perilaku keagamaan penganutnya. Corak

92 Mochammad Nadjib, "Agama, Etika Dan Etos Kerja Dalam Aktivitas Ekonomi Masyarakat Nelayan Jawa" *Jurnal Ekonomi dan Pembangunan* 21, No. 2 (Desember 2013): 137-150.

93 Thomas Hylland Eriksen, *Between Universalism and Relativism: a Critique of the UNESCO Concept of Culture* dalam *Culture and Rights: Anthropological Perspectives* Edited by Jane K. Cowan, Marie Benedicte Dembour, and Richard A. Wilson, (UK: Cambridge University Press, 2001), 127.

keberagaman masyarakat Jawa adalah ketika keyakinan (apapun agama yang dianut) selau melaju beriringan dengan apapun yang juga bersifat mistis dan supranatural (*interpersonal relationship*).⁹⁴ Objek yang dimaksud umumnya bersifat transenden seperti; Tuhan, roh para leluhur maupun tokoh-tokoh agama atau orang-orang tertentu.⁹⁵

Sikap dan orientasi keberagaman masyarakat Jawa merupakan konsep kepegangan agama yang dinamikanya dinamis karena mengedepankan pluralisme, universalisme serta pada tahap yang paling intim yaitu harmonisasi dan keseimbangan dengan merangkul keyakinan lain untuk menyatukan irama, menyamakan visi misi dan menjadikannya sebagai falsafah hidup (elektivisme).⁹⁶ Maka tidak mengherankan apabila agama-agama dunia yang dianut oleh masyarakat Jawa bernafaskan inti budaya, dan kosmologi Jawa. Lebih dari itu, budaya-beragama 'ala' orang Jawa menjalankan *four principles of the charter* yang semestinya ditaati oleh manusia sebagai bentuk tanggung jawab moral terhadap budaya, ekosistem dan lingkungan di sekitarnya. Prinsip tentang bagaimana menghormati kehidupan dan semua yang melekat padanya, peduli terhadap komunitas atau kelompok masyarakat melalui pengetahuan, dan menghormati keragaman yang tercipta. Tujuannya untuk membentuk masyarakat yang memiliki karakteristik, demokratis, adil, partisipatif, pluralis dan damai.⁹⁷

Menjadi pluralis berarti terbiasa, yaitu terbiasa dengan yang intoleran, terbiasa dengan kritikan dan menerima “yang lain”, yang

94 Bagi Nurit Bird-David *interpersonal relationship* atau dikenal dengan *personhood* sebagaimana terdapat dalam “*personhood theory*” bahwa sebagian masyarakat memiliki kepercayaan akan *spirit* di luar jangkauan dan kemampuan manusia biasa. “yang lain” tersebut bersifat komunikatif, sesuatu yang hidup, dan dianggap sebagai Subjek bukan sebagai Objek sehingga, harus dihormati dan dihargai keberadaannya. Kepercayaan ini umum ditemukan pada penganut agama leluhur (*indigenous religion*).

95 Alisjahbana, S. Takdir, *Antropologi Baru*, (Jakarta: Dian Rakyat, 1986), 102.

96 Harold Netland, *Encountering Religious Pluralism; The Challenge to Christian Faith and Mission*, Intervarsity press USA. (illinois and Leicester, England, 2001), 10.

97 William, S. Lyn and Friends, *Worldviews: Environment, Culture, Religion on Earth Charter* 8; no. 1 (Leiden; Koninklijke Brill NV: 2004), 3-4.

berbeda dengan dirinya serta menerima keberagaman sebagai bagian dari nasionalisme dan anugerah Tuhan.⁹⁸ Orientasi konsep kepegangan masyarakat baik secara implisit maupun eksplisit menjadikan agama relevan pada setiap zaman, relevan untuk setiap generasi, relevan untuk seluruh aspek kehidupan (budaya, sosio-politik) dan relevan untuk setiap ruang dan waktu.

F. Kesimpulan

Sikap keberagaman yang mencakup inklusivisme, eksklusivisme, pluralisme, eklektisisme dan universalisme adalah bentuk ragam tipologi yang menunjukkan orientasi individu dalam menganut agama. Masyarakat Jawa adalah satu di antara suku bangsa yang memiliki corak tersendiri dalam praktik atau yang memiliki budaya-beragama yang berbeda dan memiliki ciri yang unik. Berdasarkan identifikasi yang dilakukan pada pembahasan di atas maka disimpulkan bahwa, sikap dan orientasi keberagaman masyarakat Jawa adalah bagian dari tipologi pluralisme, universalisme serta eklektisisme. Orang Jawa tetap mengedepankan sikap sportif, demokratis, akomodatif, dan luwes dalam menerima dan merangkul golongan yang berbeda dengan keyakinan leluhurnya.

“Seni beragama” atau kepegangan agama ‘*ala*’ orang Jawa adalah bagian dari Pancasila, bagian dari bhineka tunggal ika dan nasionalisme. Konsep beragama masyarakat Jawa adalah ketika keyakinan (apapun agama yang dianut) selau melaju beiringan dengan apapun yang juga bersifat mistis dan supranatural (*interpersonal relationship*). Geertz memberikan banyak gambaran seperti apa bentuk Jawa/orang Jawa itu sendiri di mana bahasa, agama dan budaya berperan penting dalam sistem kehidupan masyarakat Jawa.

Melalui sikap dan orientasi keberagaman masyarakat Jawa maka ditemukan tiga kesimpulan besar. *Pertama*, Sikap dan orientasi keberagaman masyarakat Jawa merupakan konsep kepegangan agama yang dinamikanya dinamis karena mengedepankan pluralisme,

98 M.C. Ricklefs, *Islamization and Its Opponents in Java: A Political, Sosial, Cultural and Religious History, c. 1930 to the Present*, Maps, Bibliography, Index. Book Review, Indonesia. (Singapore: NUS, 2012): 292.

universalisme dan eklektivisme. Mampu menciptakan harmonisasi dan keseimbangan dengan merangkul keyakinan lain untuk menyatukan irama, menyamakan visi misi dan menjadikannya sebagai falsafah hidup. *Kedua*, sikap dan orientasi keagamaan masyarakat Jawa secara teoritis menjadi kritik bagi penganut agama (*world religion* maupun *indigenous religion*) tentang budaya keberagamaan manusia modern hari ini. *Ketiga*, Sudah saatnya orientasi keagamaan kita difokuskan pada konsep tentang agama kemanusiaan yang orisinal dan alami, membuka konsep dan pandangan baru tentang berbagai bentuk agama sebagaimana agama itu sendiri menunjukkan dirinya kepada kita. Sebagaimana ia adanya tanpa konspirasi, tanpa debat kusir, tanpa politisasi, tanpa bayang-bayang pembenaran dan pengklaiman. Hal ini menjadi momen yang tepat untuk meluruskan niat, memantapkan tujuan, perilaku, sikap dan orientasi keagamaan atau kepengantuan untuk lebih memprioritaskan pengalaman dan kebutuhan spiritual keagamaan, menciptakan harmonisasi di tengah konflik, menyebar toleransi dan kedamaian dengan menghargai yang lain.

G. Referensi

- Abdel-Fadil, Mona. "The Politics of Affect: the Glue of Religious and Identity Conflicts in Social Media." *Journal of Religion, Media and Digital Culture* 8, no.1 (March 2019): 11-34. Doi: <https://doi.org/10.1163/21659214-00801002>
- Ahyani, Shidqi. "Islam Jawa: Varian Keagamaan Masyarakat Muslim dalam Tinjauan Antropologi." *Jurnal Salam* 15, no.1 (2012).
- Aji, Laksono Gunawan. "Clifford Geertz dan Penelitiannya Tentang Agama di Indonesia (Jawa)." *Citra Ilmu* 24, no. Xii (Oktober 2016): 115-123.
- Alisjahbana, S. Takdir. *Antropologi Baru*. Jakarta: Dian Rakyat, 1986.
- Amin, Darori. *Islam & Kebudayaan Jawa*. Editor Amin Darori, Penulis Jamil Abdul, Abdurahman, Amin Syukur, Anasom, Asmoro, Dkk. Yogyakarta: Gama Media, 2000.
- Arifin, Nur. "Motif Bergabung Dalam Aliran Sapta Darma Pengikut Ajaran Di Sanggar Agung Candi Sapta Rengga Yogyakarta." *Jurnal Sosiologi Agama* 11, no. 1 (January 21, 2018): 35-56.

- Arafa, Tajuddin Ahmad. "Filsafat Moral Ibn Hazm Dalam Kitab Al Akhlaq Was-Siyar Fi Mudawati-N-Nu." *Jurnal "Analisa"* 20, No. 01 (Juni 2013): 51-64.
- Beatty, Andrew. *Varieties of Javanese Religion an Antropological Account*. UK: Cambridge University Press, 2004.
- Burley, Mikel. "Religious Pluralisms: From Homogenization to Radicality." *Sophia* 59, no. 2 (2020): 311-331. Doi: 10.1007/s11841-017-0636-3
- Cho, Francisca and Richard King Squier. "Religion as a Complex and Dynamic System." *Journal of the American Academy of Religion* 81, no. 2 (June 2013): 357-398. Doi: <https://doi.org/10.1093/jaarel/lft016>
- Cochrane, Janet. "Spirits, Nature and Pilgrimage: the "Other" Dimension in Javanese Domestic Tourism." *Journal of Management, Spirituality & Religion* 6, no. 2 (2009): 107-119.
DOI: 10.1080/14766080902815130
- Cusack, Carole. "Pagan Saxon Resistance to Charlemagne's Mission: "Indigenous" Religion and "World" Religion in the Early Middle Ages." *the Pomegranate* 13, no.1 (2011): 33-51.
Doi: 10.1558/pome.v13i1.33
- Dastmalchian, Amir. "The Epistemology of Religious Diversity in Contemporary Philosophy of Religion." *Philosophy Compass* 8, no. 3 (2013): 298-308. Doi: 10.1111/phc3.12007
- Darraz, Abdullah Muhd. "Islamic Eco-Cosmology in Ikhwan Al-Safa s View." *Indonesian Journal of Islam and Muslim Society* 2, no 1 (2012): 133-161. Doi: <https://doi.org/10.18326/ijims.v2i1.133-161>
- David, Bird Nurit. *Animsim Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology*. The Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research: current anthropology, 40 (February 1999): 67-91.
- Departemen pendidikan dan kebudayaan direktorat pendidikan dan Jenderal direktorat sejarah dan nilai tradisional proyek inventarisasi dan dokumentasi sejarah nasional. *Sejarah Daerah Jawa tengah*. Jakarta: 1994.

- Eckersley, M. Richard "Culture, spirituality, religion and health: looking at the big picture." *MJA The Medical Journal of Australia* 186, no. S10 (May 2007): 54-57. Doi: <https://doi.org/10.5694/j.1326-5377.2007.tb01042.x>
- Endraswara, S, 2010. *Etika Hidup Orang Jawa*. Yogyakarta: Narasi.
- Endraswara, Suwardi. *Dunia Hantu Orang Jawa: Alam Misteri, Magis dan Fantasi Kejawen*. Yogyakarta: Narasi, 2004.
- Eriksen, Hylland Thomas. Between Universalism and Relativism: a Critique of the UNESCO Concept of Culture dalam *Culture and Rights: Anthropological Perspectives* Edited by Jane K. Cowan, Marie Benedicte Dembour, and Richard A. Wilson. UK: Cambridge University Press, 2001.
- Fauzi, Fauzi. "The Interactions of Madzhabs in Aceh: the Tripolar Typology." *MIQOT Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 41, No.1 (2017): 20-40. Doi: <Http://Dx.Doi.Org/10.30821/Miqot.V41i1.327>
- Gauchet, Marcel. *the Disenchantment of the World: a Political History of Religion*. United Kingdom: Princeton University Press, 1997.
- Habermas, Jurgen. *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays, (Translated by Ciaran Cronin)*. UK and USA: Polity Press, 2008.
- Henry, Chambert-Loir Dan Reid Anthony. *Kuasa Leluhur: Nenek Moyang, Orang Suci, dan Pahlawan di Indonesia Kontemporer*. Medan: Bina Media Perintis, 2006.
- Herliana, Tricia Emmelia. "Preserving Javanese Culture through Retail Activities in Pasar Beringharjo, Yogyakarta." *5th Arte Polis International Conference and Workshop- "Reflections on Creativity: Public Engagement and the Making of Place."*, *Arte-Polis 5, 8-9 August 2014, Bandung, Indonesia. Procedia - Social and Behavioral Sciences* 184, (2015): 206 – 213. Doi: 10.1016/j.sbspro.2015.05.081
- Janis, W. Mark and Crolyn Evans (Eds.). *Religion and International Law*. The Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff Publisher, 1999.
- Johnstone, L. Ronald *Religion in Society a Sociology of Religion (Eight Edition)*. New York: Routledge, 2016.
- John, ST. Graham. *Rave Culture and Religion, Edited by Graham St. John*.

- London and New York: Roulledge, 2004.
- Keeler, Ward. *Javanese Shadow Plays, Javanese Selves*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1987.
- Kirkpatrick, A. Lee "Fundamentalism, Christian Orthodoxy, and Intrinsic Religious Orientation as Predictors of Discriminatory Attitudes." *Journal for the Scientific Study of Religion* 32, no. 3 (Sep 1993): 256-268. Doi: <http://www.jstor.org/stable/1386664>
- Koentjaraningrat. *Javanese Culture: Issued Under the Auspices of the Southeast Asian Studies Program, Institutet of Southeast Asian Studies, Singapore*. New York: Oxford University Press, 1986.
- Maltby, John., Christopher Alan Lewis, and Liza Day. "Religious orientation and psychological well-being: The role of the frequency of personal prayer." *British Journal of Health Psychology* 4, no. 4 (Nov, 1999): 363–378. Doi: <https://doi.org/10.1348/135910799168704>
- M.C. Rifcklefs. (2012). *Islamization and Its Opponents in Java: A Political, Sosial, Cultural and Religious History, c. 1930 to the Present*. Maps, Bibliography, Index. Book Review, Indonesia. Singapore: NUS, 2012.
- M., Stringer & Cairns, E. "Catholic and Protestant young people's ratings of stereotyped Protestant and Catholic faces." *British Journal of Social Psychology*, 22 (1983): 241-246.
<https://doi.org/10.1111/j.2044-8309.1983.tb00588.x>
- Mufid, syafi'i Ahmad. *Taklukkan, Abangan Dan Tarekat: Kebangkitan Agama Di Jawa; Pengantar Muslim Abdurrahman*. Jakarta: Yayasan Obor indonesia, 2006.
- Murder, Niels. *Mysticism in Java; Ideology in Indonesia*. Yogyakarta: Kanisius, 2005.
- Nadjib Mochammad. "Agama, Etika dan Etos Kerja Dalam Aktivitas Ekonomi Masyarakat Nelayan Jawa" *Jurnal Ekonomi dan Pembangunan* 21, No.2 (Desember 2013): 137-150. Doi: <https://doi.org/10.14203/JEP.21.2.2013.19-32>
- Nasr, S. H. *The spiritual significance of nature. In the need for a sacred science*. Albany, NY: State University of New York Press, 1993.
- Pals, L. Daniel. *Seven Theories of Religion; Tujuh Teori Agama Paling Komprehensif*. Edisi Baru. Yogyakarta: IRCiSoD, 2011.

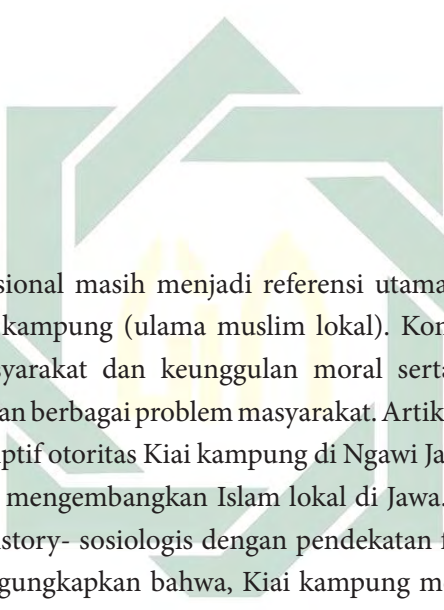
- Prabowo, Dhanu Priyo. *Pengaruh Islam Dalam Karya-Karya R. NG. Ranggawarsita*. Yogyakarta: Narasi, 2003.
- Poerwanto, Hari. "The Problem of Chinese Assimilation and Integration in Indonesia." *Phillipine sociological society* 24, no.1/4 (1976): 51-55.
- Doi: 10.2307/41853596 <https://www.jstor.org/stable/41853596>
- Purwadi. *Tasawuf Jawa*:. Sleman, Yogyakarta: Narasi, 2003.
- Putro, Zaenal Abidin Eko. "Ketahanan Toleransi Orang Jawa: Studi tentang Yogyakarta Kontemporer." *MASYARAKAT Jurnal Sosiologi* 15, No. 2 (Juli 2010): 15-36. Doi: <https://doi.org/10.7454/mjs.v15i2.4860>
- Jalaluddin Rakhmat, *Psikologi Agama*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001.
- Reuter, Thomas. *Adversting a Global Environmental Collapse the Role of Anthropology and Local Knowledge*. UK: Lady Sthepenson Lybrary Newcastle upon Tyne NE6 2PA, 2015.
- Ruhmkorff, Samuel. "The Incompatibility Problem and Religious Pluralism Beyond Hick." *Philosophy Compass* 8, no. 5 (2013): 510-522. Doi: 10.1111/phc3.12032
- Saprin. "Tasawuf Sebagai Etika Pembebasan; Memosisikan Islam Sebagai Agama Moralitas." *Kuriositas* 11, No. 1 (Juni 2017): 83-89. Doi: <https://core.ac.uk/download/pdf/229031144.pdf>
- Setiyani, Wiwik. "Dilema Keberagamaan Muslim Pengikut Sapta Darma Dalam Menemukan Nilai-Nilai Spiritualitas." *RELIGI: Jurnal Studi Agama-Agama* 16, no. 2 (2020): 167-187. Doi: <https://doi.org/10.14421/rejusta.2020.1602-03>
- SJ, Suseno-Magnis Franz. *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi Tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*. Jakarta: Gramedia, IKAPI, 1984.
- Sony, Sukmawan. "Kosmo-Ekologi Jawa Dalam Sastra Lisan." <http://fib.ub.ac.id/wrp-con/uploads/2-KosmoEkologi-Jawa-dalam-Sastra-Lisan.pdf> Di akses pada 7 September 2020.
- Sutarto, Ayu. "Becoming a true Javanese: A Javanese view of attempts at Javanisation." *Journal Indonesia and the Malay World* 34, no. 98 (Jan 2007): 39-53. Doi: <https://doi.org/10.1080/13639810600650893>

- Suyono, R. Capt. *Dunia Mistik Orang Jawa: Roh, Ritual, Benda Magis*. Yogyakarta: LkiS, 2007.
- _____. *Ajaran Rahasia Orang Jawa*. Yogyakarta: LkiS, 2008.
- Swartz, David. "Bridging the Study of Culture and Religion: Pierre Bourdieu's Political Economy of Symbolic Power." *Sociology of Religion* 57, no. 1 (1996): 71-85. Doi: <https://doi.org/10.2307/3712005>
- Wallenstein, Peter. "Universalism vs. Particularism: on the Limits of Major Power Order." *Journal of Peace Research* 21, no. 31 (1984): 243- 257. Doi: <https://doi.org/10.1177%2F002234338402100304>
- Woodward, R. Mark. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. Yogyakarta: LkiS, 1999.
- Yazzie, K. Melanie & Baldy R.C. Introduction: Indigenous People and the Politics of Water. *Jurnal Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 7, No. 1 (2018): 1-18.
- Ysseldyk, Renate; Kimberly Matheson and Hymie Anisman. "Religiosity as Identity: Toward an Understanding of Religion From a Social Identity Perspective." *Personality and Social Psychology Review*, Sage 14, no.1 (2010): 60-71. Doi: 10.1177/1088868309349693
- Zinnbauer, Brian J., Kenneth I. Pargament, Brenda Cole, Mark S. Rye, Eric M. Butter, Timothy G. Belavich, Kathleen M. Hipp, Allie B. Scott and Jill L. Kadar. "Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy." *Journal for the Scientific Study of Religion* 36, No. 4 (Dec 1997): 549-564. Doi: 10.2307/1387689



▶▶ BAB VII

OTORITAS KIAI KAMPUNG
DALAM MENINGKONSTRUKSI
TRADISI ISLAM LOKAL



Otoritas tradisional masih menjadi referensi utama sebagaimana diwakili oleh Kiai kampung (ulama muslim lokal). Komunikasi yang inten dengan masyarakat dan keunggulan moral serta keteladanan dalam menyelesaikan berbagai problem masyarakat. Artikel ini berusaha menjelaskan preskriptif otoritas Kiai kampung di Ngawi Jawa Timur dan peranannya dalam mengembangkan Islam lokal di Jawa. Metode yang digunakan studi history- sosiologis dengan pendekatan fenomenologi. Penelitian ini mengungkapkan bahwa, Kiai kampung mengkonstruksi Islam lokal berdasarkan hasil pemikiran dan kajiannya secara otoritatif. Islam lokal merupakan wujud dari model pengembangan Islam yang mengakomodasi kearifan lokal. Kiai kampung disebut sebagai pemimpin kharismatik yang memiliki kekuatan penuh untuk menentukan Islam lokal dalam perspektif Kiai. Peran Kiai kampung secara tidak langsung berpotensi mewarnai pertumbuhan dan perkembangan Islam global.

A. Pendahuluan

Perkembangan Islam dunia tidak lepas dari peran para Kiai¹

1 Istilah kiai bukan berasal dari bahasa arab melainkan dari bahasa jawa, yang

(ulama Islam lokal) yang mengembangkan dakwahnya dengan berbagai cara. Kiai kampung diartikan sebagai figur yang memiliki otoritas² dan telah mengalami transformasi; terkadang menjadi Kiai³ dan suatu saat dapat berubah menjadi pemimpin ritual tradisi bahkan, menjadi referensi utama dalam menyelesaikan problem masyarakat. Hubungan Kiai dengan masyarakat tidak hanya sebatas relasi agama tetapi, juga pemimpin masyarakat⁴. Keunggulan moralitas dan nilai-nilai kebijaksanaanya menjadi tuntunan masyarakat.⁵ Otoritas Kiai semakin mengukuhkan kekuasaannya sebagaimana konstruksi Islam lokal⁶ di Jawa yang mewarnai perkembangan Islam global.⁷

Islam dan budaya Jawa tidak dapat dipisahkan diantara keduanya karena, saling berinteraksi.⁸ Islam lokal merupakan produk budaya, berupa ide-ide kreatif Kiai yang dapat membentuk tradisi⁹ dan

memiliki makna keramat, agung dan dituahkan. Gelar kiai diberikan kepada laki-laki usia lanjut, arif dan bijaksana, gelar kiai juga diberikan kepada benda-benda yang keramat dan dituahkan seperti; keris dan tombak. Ahmad Shobiri Muslim, "Urgensi Materi Khatib Jum'at Kiai-Kiai Kampung Sebagai Upaya Gerakan Deradikalisasi Agama di Kabupaten Kediri," *Spiritualita* 2, No. 1 (June 23, 2018), 101-120; Murtado Hadi, *Jejak Spiritual Kiai Jampes* (Pustaka Pesantren, 2008), 87-90. Saifullah, *Kh. Badri Mashduqi: Kiprah Dan Keteladanan* (Pt Lkis Pelangi Aksara, 2008), 197-200.

- 2 Didi Pramono, "The Authority of Kiai Toward The Santri: A Review of Gender Construction at Pondok Pesantren," *Komunitas: International Journal of Indonesian Society and Culture* 10, No. 1 (September 4, 2018): 92–100.
- 3 Akmal Mundiri And Afidatul Bariroh, "Transformasi Representasi Identitas Kepemimpinan Kiai dalam Hubungan Atasan dan Bawahan," *Al-Idarah: Jurnal Kependidikan Islam*, 8, No. 2 (2018), 234–255.
- 4 M. Ali Andrias, Dkk M. Ali Andrias, and Dkk, "Model Kepemimpinan Politik Kiai: Studi Peran Kiai dalam Pergeseran Perilaku Politik Massa Nu Pkb Dan Pp p" *Politika: Jurnal Ilmu Politik* 7, No. 2 (July 13, 2017), 21–33.
- 5 Ronald A. Lukens-Bull, Teaching Morality: Javanese Islamic Education in A Globalizing Era, *Journal of Arabic and Islamic Studies* 3 (2000), 26-47.
- 6 Leif Manger, *Muslim Diversity: Local Islam In Global Contexts* (Routledge, 2013), 60-75.
- 7 Ed Husain, *The House of Islam: A Global History* (Bloomsbury Publishing, 2018).
- 8 José María Díez-Esteban, Jorge Bento Farinha, and Conrado Diego García-Gómez, "are Religion and Culture Relevant for Corporate Risk-Taking? International Evidence," *Brq Business Research Quarterly* 22, No. 1 (January 1, 2019), 36–55.
- 9 James J. Fox And A. G. Muhaimin, "Foreword," In *The Islamic Traditions of Cirebon*,

melahirkan peradaban Islam. Konstruksi Islam lokal merupakan kontribusi Kiai dalam mewarnai perkembangan Islam di nusantara. Keragaman Islam lokal menjelaskan adanya inklusivisme masyarakat yang menerima perbedaan sebagai keragaman. Peran pemimpin agama menjadi faktor dominan dalam membangun dan mengembangkan Islam dengan identitasnya.¹⁰

Islam dan pemuka agama merupakan dua sisi yang saling berkaitan, bagaikan langit dan bumi saling menaungi. Pemimpin agama menjadi simbol, seperti apa Islam dikembangkan di berbagai negara. Islam di Iran¹¹ dengan corak syiahnya yang dominan, Islam di Eropa sejalan dengan budaya modern dengan melakukan integrasi atau marginalisasi.¹² Islam di Timur Tengah dikenal dengan fundamentalisme dan egosentris premodial etnik kesukuan yang sangat eksklusif.¹³

Beberapa studi yang relevan dengan preskriptif otoritas Kiai atau pemimpin agama dalam membangun peradaban Islam di Timur Tengah seperti: Ayatullah Ali al-Sistani yang membentuk hubungan yang unik antara negara dan otoritas agama syiah dan mengaburkan antara batas formalitas dan informalitas.¹⁴ Kerangka konsep otoritas tidak hanya memainkan peran tetapi, dengan lensa sensibilitas estetika.¹⁵ Fragmentasi Kiai menjadi analisis untuk menemukan argumen dengan sudut pandang konstruksi etis dari masyarakat.¹⁶ Preskriptif Kiai berkaitan

Ibadat and Adat Among Javanese Muslims (Anu Press, 2006), 21-30.

- 10 Masdar Hilmy, "Towards A Religiously Hybrid Identity? The Changing Face of Javanese Islam," *Journal of Indonesian Islam*, 12, 1 (June 1, 2018), 45-68.
- 11 I. Petrushevsky, *Islam in Iran* (Suny Press, 1985), 23-30.
- 12 Robert J. Pauly and Jr, *Islam in Europe: Integration or Marginalization?* (Routledge, 2016), 2-12.
- 13 Mahmud A. Faksh, *The Future of Islam In The Middle East: Fundamentalism In Egypt, Algeria, and Saudi Arabia* (Greenwood Publishing Group, 1997), 3-9.
- 14 Harith Hasan Al-Qarawee, "The 'Formal' Marja: Shi'i Clerical Authority and The State In Post-2003 Iraq," *British Journal of Middle Eastern Studies* 46, 3 (May 27, 2019), 481-497.
- 15 Erica Baffelli And Jane Caple, "Guest Editors' Introduction: Religious Authority In East Asia Materiality, Media, and Aesthetics," *Asian Ethnology* 78, 1 (January 2019), 3-23.
- 16 Fazlul Rahman, "Managing The Consequences of The Fragmentation of Religious

dengan kesalehan umat Islam dalam meramaikan masjid sebagai media dakwah melalui bantuan finansial dapat diadaptasi dengan pendekatan Deobandi manajemen masjid di India Utara.¹⁷

Dalam konteks Indonesia, perkembangan Islam di Jawa dibawa oleh walisongo (sembilan tokoh muslim) dengan berbagai coraknya yang memadukan nilai-nilai lokal dan keislaman.¹⁸ Selanjutnya, pesantren (tempat belajar agama Islam) menjadi media sarana untuk memelihara umat yang dipimpin oleh seorang Kiai.¹⁹ Dalam perkembangannya Kiai kampung (ulama muslim lokal) memiliki otoritas penuh dalam mengkonstruksi Islam lokal dengan pendekatan kaum marginal²⁰ atau bromocorah (pemabuk, penjudi atau sikap buruk yang bertentangan dengan norma agama dan masyarakat).

Preskriptif Kiai kampung dalam praktik-praktik tradisi Islam memaksakan dengan perilaku kaum marginal. Islam lokal masih primitif menjadi daya tarik untuk menjelaskan bagaimana Islam di Jawa dapat berkembang dengan pesat. Kehidupan Kiai kampung menjadi daya tarik untuk menemukan keunikan dalam mengkonstruksi Islam agar, cepat dipahami dan diterima masyarakat melalui preskriptif otoritasnya. Pendekatan personal Kiai kampung dan interaksi masyarakat menjadi pilihan yang tepat untuk menjelaskan bagaimana Islam lokal dipresentasikan.

Authority: Lessons Learned From Malaysia And Singapore,” *Religió: Jurnal Studi Agama-Agama* 10, 1 (April 7, 2020), 26–53.

- 17 Sana Haroon, Contextualizing The Deobandi Approach to Congregation and Management of Mosques in Colonial North India, *Journal of Islamic Studies*, 28, 1 (2017) 68–93.
- 18 Names of Walisongo: 1) Maulanan Malik Ibrahim, 2) Raden Rahmat (Sunan Ampel), 3) Raden Qasim (Sunan Drajat), 4) Ja'far Shadiq (Sunan Qudus), 5) Raden Makdum (Sunan Bonang), 6) Raden Paku (Sunan Giri), 7) Raden Sahid (Sunan Kalijaga), 8) Raden Umar Sahid (Sunan Muria), 9) Syarif Hidayatullah (Sunan Gunung Jati). Dewi Evi Anita, “Walisongo: Mengislamkan Tanah Jawa (Suatu Kajian Pustaka),” *Wahana Akademika: Jurnal Studi Islam Dan Sosial* 1, 2 (May 9, 2016), 243–266.
- 19 Pradjarta Dirdjosanjoto, *Memelihara Umat ; Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa* (Lkis Pelangi Aksara, 1997), 18-30.
- 20 Ratnah Rahman, “Peran Agama Dalam Masyarakat Marginal,” *Sosioreligius*, 4, 1 (October 7, 2019), 81-89.

Fokus kajian ini mencermati bagaimana otoritas kiai berinteraksi dengan masyarakat dalam mengembangkan Islam. Pendekatan fenomenologi dan studi psikologi Kiai dalam preskriptif otoritas menjadi konsentrasi untuk menemukan konstruksi Islam lokal.

B. Sosio Religi Masyarakat Islam di Ngawi

Memahami masyarakat Islam di Ngawi menarik untuk didiskusikan karena, dapat menjelaskan karakteristik masyarakatnya dari aspek ekonomi, sosial, budaya dan keagamaannya.

Kehidupan masyarakat di kampung atau pedesaan dominan pada ekonomi pertanian yakni; bercocok tanam padi, sayuran dan beragam tanaman pokok lainnya (jagung, kedelai, ketela, kacang).²¹ Masyarakat bergantung pada alam untuk memenuhi kebutuhan pokok agar, terhindar dari kemiskinan.²² Penghasilan dari pertanian bermanfaat untuk memenuhi kebutuhan hidup keluarga dan sebagian disumbangkan untuk masjid secara sukarela atas perintah ulama.²³ Pengelolaan sumber dana masyarakat dapat difungsikan untuk kegiatan perayaan maulid nabi yang dikelola secara transparan dan untuk pemeliharaan masjid.²⁴ Kepatuhan masyarakat untuk memberikan infaq dinyakini dapat membawa keberuntungan²⁵ meskipun, masyarakat bukanlah muslim yang taat.

Kondisi masyarakat di Ngawi khususnya di kampung adalah orang-orang marginal atau disebut juga bromocorah (penjudi, pemabuk, pelaku asosial dan sifat buruk lainnya).²⁶ Status sosial yang melekat masyarakat kampung kebanyakan dari keluarga besar eks PKI (partai komunis Indonesia)²⁷ namun, secara berangsur-angsur stereotip itu menghilang

21 Kumini, *Interview*, Ngawi, 12 Maret 2019.

22 Mansyur Nawawi Et Al., "The Village Kalesang Program as A Poverty Alleviation Community", 9, 03 (2020), 6.

23 Agus Ghozali, *Ngawi*, 13 Maret 2019.

24 Maskuruddin, *Ngawi*, 14 Maret 2019.

25 Alquran: 2: 272.

26 Jarwati, *Ngawi*, 15 Maret 2019.

27 Slamet, *Ngawi*, 16 Maret 2019.

seiring pasca reformasi yang rentan dengan konflik.²⁸ Masyarakat lebih mengedepankan kesantunan dan menghindari konflik karena, Islam memberikan ruang kepada siapapun dalam kondisi sulit.²⁹

Pada aspek budaya masyarakat masih menjaga tradisi para leluhurnya diantaranya: tradisi bersih desa dengan tarian yang diikuti dengan minuman beralkohol (arak), kelahiran anak masih diwarnai dengan main kartu yang berujung judi dan sambung ayam.³⁰ Masyarakat kampung (desa) dengan aktifitas tersebut dikelompokkan sebagai masyarakat marginal atau masyarakat tradisonal.³¹ Komunikasi secara inten dengan pendekatan persuasif antara tokoh agama dengan masyarakat mulai berkurang dan terbuka dengan Islam.³² Melalui pendekatan harmoni masyarakat, berusaha menghilangkan stigmatisasi pada kelompok marginal melalui peran tokoh agama sebagai upaya membangun budi pekerti (akhlak)³³ dengan landasan spiritualnya.

Agama yang dianut masyarakat adalah Islam namun, sebatas formalitas dan secara umum belum menyentuh pada implementasi ajaran agama.³⁴ Agama masih sebatas ajaran bukan, sebagai perilaku beragama.³⁵ Pemahaman tentang kaidah tauhid (keesaan Tuhan) dan fiqh (hukum) belum dimengerti bahkan, bacaan sholatnya masih perlu

28 Siti Aliyuna Pratisti, Deasy Silvyia Sari, And Taufik Hidayat, "Narasi Populer Indonesia Pasca Reformasi: Sebuah Kajian Psikokultural," *Umbara*, 4, 2 (December 30, 2019), 89-100.

29 Alquran: 2: 185.

30 Jono, *Ngawi*, 17 Maret 2019.

31 Masyarakat Marginal: Orang Miskin, Gelandangan, Pengemis, Anak Jalanan, Masyarakat Tradisional; Ratnah Rahman, "Peran Agama Dalam Masyarakat Marginal," *Sosioireligius*, 4, 1 (October 7, 2019), 81-89.

32 Sumarsono, *Ngawi*, 18 Maret 2019.

33 Ida Umami, "Peran Tokoh Agama dalam Pembinaan Harmonisasi Kehidupan dan Akhlak Masyarakat di Kota Metro Lampung," *Fikri : Jurnal Kajian Agama, Sosial Dan Budaya*, 3, 1 (July 31, 2018), 259-276.

34 Sumarsono, *Ngawi*, 19 Maret 2019.

35 Wiwik Setiyani, "Agama Sebagai Perilaku Berbasis Harmoni Sosial; Implementasi Service Learning Matakuliah Psikologi Agama," *Community Engagement* (2016), 26.

bimbingan.³⁶ Karena itu, seorang muslim harus memahami doktrin ajaran agama sebagai pedoman hidupnya dengan melaksanakan perintah dan larangan Allah serta menyakini bahwa, doktrin ajaran Islam adalah agama yang membawa perdamaian umat.³⁷

Mengenal Islam diawali dengan pondasi keimanan dan mengakui bahwa, Allah yang menciptakan dan mematikan semua makhluk. ³⁸ Pengakuan Islam pada masyarakat kampung di Ngawi masih sebatas identitas dan menyimpang dari ajaran Islam. Perilaku masyarakat seperti: berjudi, berzina, mencuri dan minum ber-alkohol³⁹ yang menjadi musuh masyarakat masih mewarnai kehidupan masyarakat. Moralitas masih jauh-jauh dari nilai-nilai spiritualitas karena itu, agama harus memiliki efek moral yang baik pada perbuatan manusia.⁴⁰

Pengetahuan Islam masih terbatas pada membaca alquran yang jauh dari kesempurnaan. Kajian agama tidak menarik kecuali, disampaikan oleh penceramah yang populer dengan kelucuannya. Misalnya; Kyai Ma'ruf Islamuddin.⁴¹ Belajar Islam belum menjadi budaya masyarakat, rutinitas ibadah masih belum disiplin dan generasi muda anak-anak belajar di sekolah umum yang muatan agamanya sebatas formalitas.⁴² Pengetahuan dasar Islam seharusnya diberikan pada usia dini sehingga, berpengaruh membentuk karakter anak sesuai ajaran Islam.⁴³

36 Wajinah, *Ngawi*, 20 Maret 2019.

37 Ahmad Asroni, "Islam dan Bina Damai: Ikhtiar Membumikan Doktrin Islam yang Rahmatan Lil 'Alamin," *Titian: Jurnal Ilmu Humaniora*, 3, 2 (December 5, 2019), 222–240.

38 Alquran: 3: 27.

39 Sri Muryati, *Ngawi*, 20 Maret 2019.

40 Paul Bloom, "Religion, Morality, Evolution," *Annual Review of Psychology*, 63, 1 (2012), 179–199.

41 Kyai Ma'ruf; Seorang Pengasuh Pondok Pesantren Walisongo Sragen Jawa Tengah dan Penceramah Yang Terkenal Dengan Gaya Bahasa Tradisional Serta Iringan Musik Yang Khas; Kumini, *Ngawi*, 21 Maret 2019.

42 Khudhori, *Ngawi*, 21 Maret 2019.

43 Nur Ainiyah, "Pembentukan Karakter Melalui Pendidikan Agama Islam," *Al-Ulum* 13, No. 1 (June 1, 2013), 25–38.; Sumbul Ansar Khan, "Role of Islamic Education In Character Building of Young Generation: A Case Study From Secondary Level Institutes of Karachi" 3 (2014), 10.

Masjid sebagai sarana ibadah hanya didominasi oleh orang-orang yang berusia lanjut. Sementara pemuda dan anak-anak masih belum melaksanakan kewajibannya secara rutin.⁴⁴ Efek ibadah secara berjamaah⁴⁵ di masjid dapat membentuk kolektifitas masyarakat dan meningkatkan interaksi yang saling membutuhkan bahkan, memiliki signifikansi kedisiplinan.⁴⁶ Masjid memiliki multi fungsi⁴⁷ yang dapat digunakan dengan berbagai kegiatan sosial dan keagamaan. Namun, kebanyakan masjid di kampung masih sebatas sholat, membaca alquran dan melaksanakan kenduri (makan bersama) saat peringatan Islam.⁴⁸ Program pemberdayaan masjid dapat ditingkatkan dengan revitalisasi fungsi masjid⁴⁹ dan optimalisasi kegiatan masyarakat.⁵⁰

Karang Taruna atau generasi pemuda sebagai agen perubahan⁵¹ hanya sebatas kegiatan sosial atau acara kegiatan pernikahan sementara, kegiatan peringatan keagamaan belum terorganisir dengan baik.⁵² Bentuk-bentuk kreatifitas pemuda⁵³ mutlak diperlukan dalam

44 H. Anas, Ngawi, 22 Maret 2019.

45 Stormie Omartian, *The Power of Praying Together: Prayer And Study Guide* (Harvest House Publishers, 2003).

46 Yusup Karjanto Karjanto, "Signifikansi Shalat Berjamaah Terhadap Kedisiplinan Siswa di Madrasah Aliyah An-Nafiah Banjaran Baureno Bojonegoro," *Edu-Religia: Jurnal Keagamaan dan Pembelajarannya* 1, No. 1 (February 14, 2018), 36-48.

47 Syamsul Kurniawan, "Masjid Dalam Lintasan Sejarah Umat Islam," *Journal of Islamic Studies* 4 (2014), 16.

48 Zaini, Ngawi, 23 Maret 2019.

49 A. Kadim Et Al., "Revitalisasi Fungsi Masjid Sebagai Pusat Penguatan Manajemen Peternak Sapi Rakyat Melalui Lembaga Pemberdayaan Masyarakat Terpadu (Lempermadu), (Studi Kasus di Masjid Ainul Yaqin Kel. Jontlak, Kec. Praya, Kab. Lombok Tengah, Provinsi Nusa Tenggara Barat)," *Jurnal Abdi Masyarakat Humanis*, 1, 1 (October 1, 2019), 10-20.

50 Dzurwatul Muna, Pemberdayaan Masyarakat Melalui Optimalisasi Fungsi Masjid Sebagai Pusat Kegiatan Masyarakat di Dusun Sawahan, *Prosiding Konferensi Pengabdian Masyarakat*, 1 (Maret 2019), 285-287.

51 Suradi Suradi, "Karang Taruna, Agen Perubahan dan Pengembangan Masyarakat di Pandeglang," *Sosio Konsepsia* 8, 3 (October 22, 2019), 241-254.

52 Kumini, Ngawi, 24 Maret 2019.

53 Fajar Susanto And Triana Novitasari, "Bentuk Kreativitas Pemuda Karang Taruna dalam Pembangunan Desa Bening," *Jurnal Penamas Adi Buana*, 2, 2 (January 15, 2019), 25-28.

membangun masyarakat yang dinamis untuk membangun kemajuan peradaban masyarakat. Salah satu kreatifitas yang paling populer adalah tarian reog (nama tarian dari Ponorogo) yang diwarnai dengan minuman memabukkan yang dilakukan setahun sekali dengan berkeliling desa dan melewati plataran (depan masjid).⁵⁴ Aksi pemuda sangat menarik dan menjadiuforia masyarakat.

Antusiasme masyarakat pada aktifitas keagamaan, terdapat komunitas jamaah atau majelis taklim pengajian “yasin tahlil” (nama surat alquran dan bacaan tahlil) yang dilaksanakan sebulan sekali pada hari sabtu malam minggu. Kegiatan ini diikuti ibu-ibu usia lanjut, yang sebagian besar masih membaca dengan huruf latin (bahasa Indonesia) bukan bahasa arab.⁵⁵ Majelis taklim berperan meningkatkan keagamaan masyarakat⁵⁶ agar, berdampak pada perubahan perilaku masyarakat yang agamis. Majelis taklim yang didominasi perempuan berkembang pesat secara kuantitas,⁵⁷ media dakwah Islamiyah seharusnya bertujuan, meningkatkan kualitas ibadah dengan melakukan strategi perencanaan komunikasi melalui majelis taklim.⁵⁸ Komunitas Islam lokal menjadi fenomena masyarakat melalui interaksi majelis taklim dan menjadi identitas masyarakat.

Keislaman masyarakat kampung masih memerlukan proses pendampingan dan pemberdayaan dalam menegakkan budi pekerti atau keluhuran akhlak sesuai dengan spiritualitas Islam. Masyarakat marginal menjadi salah satu aset yang harus diberdayakan dengan pendekatan personal. Potensi baik harus diupayakan dan potensi buruk ditekan dengan cara-cara yang bijak. Komunitas Islam lokal menjadi bagian dari desain Kiai lokal untuk mengubah pola kehidupan

54 Agus, *Ngawi*, 25 Maret 2019.

55 Kemampuan Membaca Alquran Pada Majelis Taklim Hanya Sekitar 4-6 Orang; Kunik, *Ngawi*, 25 Maret 2019.

56 Saeful Lukman, Peranan Majelis Taklim dalam Meningkatkan Pemahaman Keagamaan Masyarakat, *Jurnal Komunikasi dan Penyiaran Islam*, 4,1 (2019), 65-84.

57 Asmini, *Ngawi*, 25 Maret 2019.

58 Idawati Idawati And Benni Handayani, “Communication Strategy Planning of Majelis Taklim in Implementation Recitation Program,” *International Journal of Media and Communication Research*, 1, 1 (January 31, 2020), 41-46.

konvensional menjadi agamis. Peran ulama dalam memahami Islam dapat dijelaskan dengan menyampaikan pesan-pesan agama secara mudah untuk dipahami dan dipraktikkan baik, persoalan ibadah maupun pada aktivitas kehidupan sehari-hari.

C. Otoritas Kiai dan Konstruksi Tradisi Islam Lokal

Menyampaikan pesan agama memerlukan figur pemimpin yang memiliki pengetahuan dan perilaku yang luhur atau ketinggian moral sehingga, menjadi keteladanan bagi pengikutnya. Eksistensi Kiai tidak dilakukan pemilihan secara formal maupun non formal tetapi, mengalir karena, kharismanya dan keunggulan kepribadiannya serta melekat sikap preskriptif atau memerintah.

Kiai⁵⁹ atau pemimpin agama (ulama) mengajarkan nilai-nilai agama dan kearifan lokal yang telah mentradisi dalam kehidupan keseharian masyarakat. Istilah Kiai bukan berasal dari bahasa arab melainkan dari bahasa Jawa, yang memiliki makna keramat, agung dan dituahkan. Gelar Kiai diberikan kepada laki-laki usia lanjut, arif dan bijaksana; gelar Kiai juga diberikan kepada benda-benda keramat dan dituahkan seperti; keris dan tombak.⁶⁰ Kiai kampung disebut juga ulama Islam lokal yakni, sebagai figur yang memiliki otoritas⁶¹ dalam masyarakat. Pemuka agama telah mengalami tranformasi, terkadang menjadi Kiai⁶² dan suatu saat dapat berubah menjadi seorang resi atau pemimpin ritual tradisi. Hubungan Kiai⁶³ dengan masyarakat tidak hanya sebatas

59 Muhammad Alfien Zuliensyah, "Sowan Kiai, Komunikasi Perspektif Islam-Jawa," *Komunikator*, 9, 2 (November 3, 2017), 95–104.

60 Ahmad Shobiri Muslim, "Urgensi Materi Khatib Jum'at Kiai-Kiai Kampung Sebagai Upaya Gerakan Deradikalisasi Agama di Kabupaten Kediri," *Spiritualita* 2, No. 1 (June 23, 2018), 101-120.

61 Didi Pramono, "The Authority of Kiai Toward The Santri: A Review of Gender Construction at Pondok Pesantren," *Komunitas: International Journal of Indonesian Society and Culture* 10, No. 1 (September 4, 2018), 92–100.

62 Akmal Mundiri And Afidatul Bariroh, "Transformasi Representasi Identitas Kepemimpinan Kiai dalam Hubungan Atasan dan Bawahan," *Al-Idarah: Jurnal Kependidikan Islam* 8, No. 2 (2018), 234–255.

63 M. Ali Andrias, Dkk M. Ali Andrias, and Dkk, "Model Kepemimpinan Politik Kiai: Studi Peran Kiai dalam Pergeseran Perilaku Politik Massa Nu Pkb Dan Pp p,"

relasi agama tetapi, juga pemimpin masyarakat. Otoritas Kiai semakin mengukuhkan kekuasaannya sebagaimana konstruksi Islam lokal⁶⁴ di Jawa yang mewarnai perkembangan Islam global.⁶⁵

Kehidupan kiai menjadi salah satu indikator untuk menemukan subjek Kiai yang dapat dijadikan panutan atau tuntunan masyarakat. Kiai yang tersebar di kampung-kampung Ngawi disurvei dengan teknik *random sampling*⁶⁶ (secara acak) di tiga (desa) kampung (Gemarang, Gelung dan Ngrambe). Subjek Kiai yang diteliti secara general, memiliki latar belakang kehidupan yang sama baik, pada aspek pendidikan, ekonomi dan keterlibatan pada politik dan sosial budaya. Figur Kiai kampung bukanlah memiliki garis keturunan dari kalangan Ulama besar.⁶⁷ Kiai kampung memiliki potensi untuk berinovasi secara mandiri dengan kerja keras dan usahanya dalam membangun masyarakat.⁶⁸

Kemandirian Kiai kampung disebabkan latar belakang kehidupan yang serba sulit tanpa bantuan orangtua ketika, masih usia anak-anak. Usia 9 tahun sudah merantau ke pondok (tempat belajar Islam) juga bekerja membantu atau mengabdikan pada pemilik pondok (Kiai).⁶⁹ Kerja keras pada usia dini mengajarkan pola berfikir kognitif⁷⁰ dan mampu menyelesaikan kesulitan yang dihadapi. Pendidikan hanya sebatas di pesantren⁷¹ dengan mendalami pengetahuan Islam dan mencintai tanah air dan bangsa.

Politika: Jurnal Ilmu Politik 7, No. 2 (July 13, 2017), 21–33.

- 64 Leif Manger, *Muslim Diversity: Local Islam In Global Contexts* (Routledge, 2013), 224-243.
- 65 Ed Husain, *The House of Islam: A Global History* (Bloomsbury Publishing, 2018), 233-235.
- 66 Earl Babbie, *The Basics of Social Research* (Cengage Learning, 2007), 224.
- 67 Tiga Kiai yang menjadi subjek yang diteliti: Kiai Anas, Kiai Miskan dan Kiai Sumarsono, *Interview*, 28 Maret 2019.
- 68 Besse Ruhaya, The Values of Religious Education at Islamic University as The Ulema Cadre Institution, *International Journal of Innovative Studies In Sociology And Humanities*, 4,5 (May 2019), 1-4.
- 69 Anas, *Interview*, 26 Maret 2019.
- 70 Sri Hartati, Pendekatan Kognitif Untuk Menurunkan Kecenderungan Perilaku Delinkuen pada Remaja, *Jurnal Menara Ilmu*, 1,79 (Januari 2018), 166-173.
- 71 Hasan Bisri, Eksistensi dan Transformasi Pesantren dalam Membangun Nasionalisme Bangsa, *Al-Wijdan*, 4, 2 (November 2019), 101-111.

Kemiskinan dan keterbelakangan menjadi *stereotype* masyarakat kampung yang jauh dari dunia pendidikan.⁷² Namun, dengan belajar agama semua yang sulit menjadi mudah karena, menemukan nilai-nilai karakter spiritualitas⁷³ yang mengajarkan kesabaran dan pengendalian diri.

Kondisi sosial ekonomi Kiai memiliki kehidupan yang sangat sederhana dengan sumber pencaharian berdagang, bertani dan tetap melakukan aksi sosial secara sukarela. Perilaku para Kiai di setiap kampung tersebut mendapatkan simpati masyarakat. Misi meramaikan masjid dengan sholat berjamaah dan mengajarkan membaca alquran untuk anak-anak dan orangtua namun, belum sukses.⁷⁴ Penanaman nilai-nilai agama yang diajarkan Kiai memberikan koping⁷⁵ pada kehidupan masyarakat.

Dakwah Islam dilakukan dengan pendekatan personal khususnya pada kelompok bromocorah (marginal). Komunikasi interpersonal⁷⁶ lebih efektif dan memberikan kesan bagi individu masyarakat. Peran Kiai pada aspek politik cukup berkontribusi dalam memberikan pengetahuan tentang pemimpin yang dapat dipercaya masyarakat. Kiai tidak intervensi pada wilayah politik tetapi, memberikan dukungan dalam bentuk doa kepada siapapun yang mengunjunginya.⁷⁷ Sikap transparan dan tanpa berpihak kepada orang-orang yang ingin mencari jabatan politik merupakan keluhuran moral atau budi pekerti Kiai.⁷⁸

Pada aspek budaya Kiai memberikan ruang yang seluas-luasnya kepada masyarakat untuk berkreasi dengan tradisi yang sudah ada.

72 Miskan, *Interview*, 28 Maret 2019.

73 Khairul Khalqi, "Nilai-Nilai Utama Karakter Spiritual Keagamaan dan Integritas dalam Kisah Al-Qur'an," *Falasifa: Jurnal Studi Keislaman* 10, 2 (September 17, 2019), 160–177.

74 Sumarsono, *Interview*, 28 Maret 2019.

75 Mita Octarina And Tina Afiatin, "Efektivitas Pelatihan Koping Religius Untuk Meningkatkan Resiliensi pada Perempuan Penyintas Erupsi Merapi," *Jip (Jurnal Intervensi Psikologi)* 5, 1 (June 30, 2013), 95–110.

76 Kurniati Abidin, "Komunikasi Interpersonal dalam Dakwah Kelompok Jamaah Tabligh," *Al-Din: Jurnal Dakwah dan Sosial Keagamaan* 5, No. 1 (January 6, 2020), 118–127.

77 Miskan, *Wawancara*, 28 Maret 2019.

78 Hadi, *Jejak Spiritual Kiai Jampes*.pp. 2-3.

Kegiatan seni reog yang dilakukan pada kegiatan bersih desa juga tetap berjalan dan membiarkan masyarakat menggunakan minuman beralkohol.⁷⁹ Kebebasan berekspresi masyarakat menimbulkan pro kontra yang mayoritas mendukung tradisi tersebut. Budaya masyarakat masih mengakar pada tradisi primitif yang memiliki nilai-nilai kearifan lokal⁸⁰ dengan mempertahankan identitasnya. Tradisi desa yang primitive masih melekat pada individu masyarakat sehingga, perlu proses untuk mengubah pandangannya tentang tradisi Islam akulturatif.⁸¹

Peran Kiai kampung sangat berbeda dengan Kiai pesantren.⁸² Kiai kampung menghadapi masyarakat dengan tipologi Islam sinkretis yang berjalan berkelindan dengan budaya lokal.⁸³ Guru ngaji atau ustadz di kampung merupakan produk dari Kiai pesantren. Komunikasi antara Kiai dengan ustadz dalam memberikan petunjuk bersifat preskriptif⁸⁴ artinya, masyarakat mengikuti apa yang disampaikan Kiai, sebaliknya Kiai kampung menerima keinginan masyarakat dengan misi Islam dapat berkembang dan dicintai masyarakat. Preskriptif Kiai menjadi panutan masyarakat tanpa terjadi penolakan yang berdampak pada otoritas Kiai.

Kepemimpinan Kiai mengalami pergeseran⁸⁵ terutama komoditi dalam kontestasi politik. Politik lokal⁸⁶ merupakan cerminan Kiai

79 Sumarsono, *Wawancara*, 29 Maret 2019.

80 Takiddin Takiddin, "Nilai-Nilai Kearifan Budaya Lokal Orang Rimba (Studi Pada Suku Minoritas Rimba di Kecamatan Air Hitam Provinsi Jambi)," *Sosio-Didaktika: Social Science Education Journal* 1, no. 2 (December 28, 2014), 161-170-170.

81 Yusri Hamzani, Akulturasi Budaya Lokal dan Agama Islam dalam Menyambut Ramadhan: Studi Kasus Tradisi Mersik di Kebon Daya, Masbagik Timur, *Jurnal Al-Irfani*, 4, 1 (2020), 18-32.

82 Ahmad Fatoni, "Hubungan Antara Kyai Kampung dan Kyai Pesantren," Resensi Buku, *Koran Bhirawa*, Jumat, 17 Pebruari 2020.

83 Gedong Maulana Kabir, "Senyawa Islam dan Budaya Pesisir Selatan Tulungagung," *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 6, no. 2 (December 1, 2019), 159-182.

84 Ruth A. Berman, *Usage-Based Studies in Modern Hebrew: Background, Morpho-Lexicon, and Syntax* (John Benjamins Publishing Company, 2020), 98.

85 Mahfudz Sidiq, "Pergeseran Pola Kepemimpinan Kiai Dalam Mengembangkan Lembaga Pesantren," *Falasiswa: Jurnal Studi Keislaman* 11, no. 1 (April 3, 2020): 144-156.

86 Herdi Sahrasad, "Yanwar Pribadi. *Islam, State And Society In Indonesia: Local Politics In Madura*," *Southeast Asian Studies* 8, No. 2 (2019), 331-335.

kampung yang memiliki otoritas dalam menentukan kepemimpinan pemerintah atau bahkan, menjadi pemimpin pemerintah. Kontrak politik⁸⁷ antara Kiai kampung dengan politisi lokal berdampak pada keberlanjutan dan sinergitas antara masyarakat dan Kiai kampung. Otoritas Kiai kampung dalam persoalan politik lokal sebagai mediator dan negosiator serta bersifat preskriptif untuk kepentingan daerah. Agama dan pemerintah sebagai kontrol sosial politik⁸⁸ yang dapat memberikan perlindungan dan keseimbangan antara kepentingan politik pemerintah dan masyarakat.

Otoritas Kiai menfokuskan pada pengkajian alquran dan kajian keagamaan sebagai dasar pendidikan keislaman. Kiai Hasyim Asy'ari tokoh Nahdhatul Ulama pejuang kemerdekaan yang mengobarkan resolusi jihad dengan membentuk karakter bangsa untuk melawan penjajahan sampai titik darah penghabisan.⁸⁹ Tokoh Muhammadiyah Kiai Ahmad Dahlan⁹⁰ mengintegrasikan pendidikan dengan mengadaptasi ilmu keislaman dan ilmu umum. Potret Kiai adalah cerminan nilai-nilai luhur otoritas Kiai kampung dalam mengajarkan nilai-nilai keislaman untuk menghadapi tantangan di zaman modern.

Pendidikan Islam menjadi salah satu bagian terpenting dalam membangun masyarakat karena itu, Kiai kampung melakukan perekrutan

87 Beberapa Kiai yang berperan dalam politik diantaranya; *Pertama*, Bupati Bangkalan dipimpin Kiai Makmun Ibnu Fuad (2013-2018) dilanjutkan KH. R. Fuad Amin Imron (2018-2023). *Kedua*, Bupati Sampang KH. Fannan Hasib (2013-2018). *Ketiga*, Bupati Pamekasan KH. Kholilurrahman (2008-2013 dan menjadi anggota DPR RI 2014-2019). *Keempat*, Bupati Sumenep Kiai Busro Karim (2010-2015); Lubis And Rohmatillah, "Komodifikasi Otoritas Kiai Dalam Kontestasi Politik (Studi Komodifikasi Otoritas Kiai di Kecamatan Pasean Kabupaten Pamekasan)," *Jurnal Sosiologi Pendidikan Humanis*, 2, 2 (Desember 2018), 56-64.

88 Robert Edward Sterken, "Religion and The State: The Politics of Social Control in Myanmar and The United States," in *Political Authority, Social Control And Public Policy*, Ed. E. Rabe-Hemp Cara and S. Lind Nancy, Vol. 31, Public Policy and Governance (Emerald Publishing Limited, 2019), 109-122.

89 Ah Mutam Muchtar, "Potret Pendidikan Pesantren dalam Film 'Sang Kiai,'" *Jurnal Pemikiran dan Ilmu Keislaman* 2, No. 1 (March 15, 2019), 82-124.

90 Satria Setiawan And Budi Sujati, "Gambaran Ahmad Dahlan dan Wahab Hasbullah dalam Pendidikan Islam Terhadap Nasionalisme Indonesia," *Al-Fikri: Jurnal Studi Dan Penelitian Pendidikan Islam* 2, No. 1 (February 27, 2019), 28-36.

guru ngaji dengan honor dari zakat, infaq dan sodaqoh.⁹¹ Masjid berfungsi strategis dalam menggali ilmu dan syiar Islam serta administrasi manajemen dakwah Islamiyah.⁹² Pengelolaan yang tertib dan rapi secara musyawarah akan mempermudah pelaksanaan sistem yang disepakati. Kiai kampung menentukan orang-orang yang dipilih untuk menduduki jabatan dalam organisasi masjid. Kiai kampung dalam struktur masjid menempati posisi sebagai penasehat dan seluruh ucapannya adalah preskriptif untuk dipatuhi dan ditaati oleh masyarakat tanpa musyawarah.⁹³ Ketaatan terhadap Kiai merupakan etika moral yang dijaga oleh masyarakat karena, peran kepemimpinan Kiai⁹⁴ adalah membentuk karakter santri.

Bentuk-bentuk otoritas Kiai Kampung dalam menetapkan ta'mir masjid, pengurus masjid dan guru ngaji dilakukan secara aklamasi, karena tidak ingin ada perdebatan atau gagasan-gagasan lainnya.⁹⁵ Pemilihan secara aklamasi dapat menghilangkan ide-ide kreatif guna, menghindari gap atau konflik.⁹⁶ Kiai Kampung mempercepat dan mempermudah segala bentuk aktifitas apapun bahkan, persoalan rumah tangga dan menentukan pelaksana khotib jumat serta perayaan agama.⁹⁷ Pemilihan orang-orang yang bertugas dalam kegiatan perayaan agama dilakukan kaderisasi. Pemuda dan masjid menjadi sarana hiburan⁹⁸ karena, untuk memberikan kesempatan kepada pemuda dalam pengembangan masjid dengan melakukan aktifitas kesenian

91 Maskurudin, *Wawancara*, Ngawi, 21 November 2019.

92 Adilah Mahmud, "Hakikat Manajemen Dakwah," *Palita: Journal of Social Religion Research* 5, no. 1 (April 30, 2020), 65-76.

93 Aniek Mutmainah, *Wawancara*, Ngawi, 24 November 2018.

94 Mia Kurniati, Miftahus Surur, And Ahmad Hafas Rasyidi, "Peran Kepemimpinan Kiai dalam Mendidik dan Membentuk Karakter Santri Yang Siap Mengabdikan Kepada Masyarakat," *Al-Bayan: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Hadist* 2, No. 2 (October 17, 2019), 194-203.

95 Kumini, *Wawancara*, Ngawi, 26 November 2018.

96 Logan L. Watts Et Al., "Minding The Gap Between Generation And Implementation: Effects of Idea Source, Goals, And Climate On Selecting And Refining Creative Ideas," *Psychology of Aesthetics, Creativity, and The Arts* 13, No. 1 (2019), 2-14.

97 Kunik Masrokah, *Wawancara*, Ngawi, 27 November 2019.

98 Kenneth Roberts, *Youth And Leisure* (Routledge, 2019).

Islam maupun tradisi lokal.⁹⁹ Islam dapat berkolaborasi dengan berbagai ragam seni budaya¹⁰⁰ sebagai spirit Islam guna, menjaga moralitas dan nilai-nilai keislaman di era modern.

Problem ekonomi sosial di masyarakat dikomunikasikan langsung dengan Kiai kampung.¹⁰¹ Salah satu program pemerintahan desa merujuk pada pesantren dengan keberhasilan pemberdayaan sosial ekonomi yang tidak meninggalkan nilai-nilai kearifan lokal.¹⁰² Potensi ekonomi pada pertanian terdapat tradisi slametan¹⁰³ di sawah ataupun di rumah. Hasil panen sebagian diinfaqkan ke masjid. Ragam tradisi sebagian telah mengalami perubahan yang dimodifikasi Kiai kampung dengan otoritasnya.¹⁰⁴

Otoritas Kiai kampung pada tradisi nyadran¹⁰⁵ atau bersih desa, fenomena menarik karena, menghadirkan banyak orang dari berbagai desa lainnya. Tujuannya; *pertama*, mendapatkan keselamatan dan keberhasilan hidup. *Kedua*, tanaman padi yang bagus dan hasil yang banyak. *Ketiga*, dijauhkan dari segala bencana. *Keempat*, mempererat hubungan antar manusia *guyub rukun* (kebersamaan).¹⁰⁶ Kiai kampung senantiasa memberikan inspirasi dan menjadi referensi utama di masyarakat.¹⁰⁷ Otoritas Kiai kampung tidak terbatas pada aspek keagamaan tetapi, menembus ke segala aspek kehidupan dan

99 Agus Ghozali, *Wawancara*, Ngawi, 29 November 2019.

100 Titin Nurhidayati, Pemikiran Sayyed Hossein Nasr: Konsep Keindahan dan Seni Islami dalam Dunia Pendidikan Islam, *Falasifa*, 10, 1 (Maret 2019), 27-44.

101 Basuki, *Wawancara*, Ngawi, 29 November 2019.

102 Muhammad Nafik Hadiryandono And Muhammad Nafik Hadiryandono, "Sosial Ekonomi Pondok Pesantren Perspektif Sejarah," *Mozaik Humaniora* 18, No. 2 (December 30, 2019), 189-204.

103 Jochem Van Den Boogert, "The Role of Slametan In The Discourse on Javanese Islam," *Indonesia and The Malay World* 45, No. 133 (September 2, 2017): 352-372.

104 Sri Muryati, *Wawancara*, Ngawi, 30 November 2018.

105 Wiwik Setiyani, "Implementasi Psikologi Humanistik Carl Rogers Pada Tradisi Lokal Nyadran di Jambe Ngawi Kedunggalar Ngawi," *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 12, no. 1 (September 1, 2017), 230-257.

106 Kiai Kampung, *Wawancara*, Ngawi, 2 Desember 2018.

107 Agus Ghozali, *Wawancara*, Ngawi, 3 Desember 2018.

mengedepankan aspek kepentingan masyarakat dengan karakter kebijaksanaannya.

Karakter masyarakat dipengaruhi oleh Kiai kampung melalui otoritasnya untuk memodifikasi terhadap tradisi desa diantaranya; *Pertama*, masyarakat tidak jauh dari kemusrikan atau kekhufuran. *Kedua*, tetap menjaga tradisi dengan akulturatifnya.¹⁰⁸ *Ketiga*, mengajak masyarakat bromocorah atau marginal dapat beradaptasi dengan cara yang lebih halus dan diterima dengan lingkungannya.¹⁰⁹

Konsep otoritas Kiai kampung memiliki kontribusi bagi perkembangan Islam lokal di Indonesia dengan menerima masyarakat yang beragam karakteristiknya. Dinamika Islam lokal mampu memperkaya khasanah tradisi yang tidak menimbulkan pertentangan di masyarakat sehingga, yang muncul di permukaan adalah Islam Nusantara¹¹⁰ yakni, membumikan Islam dan tradisi lokal di Indonesia. Otoritas Kiai Kampung melahirkan kepatuhan masyarakat terhadap pemimpin agama/tokoh masyarakat. Kiai Kampung melakukan transformasi kepemimpinan¹¹¹ dari aspek keagamaan mampu menjadi solusi atas berbagai persoalan desa.

Kiai merupakan representasi agama karena, agama dapat menjadi teori diri atau perilaku yang akan memiliki fungsi-fungsi sistem pemikiran dan tindakan.¹¹² Sistem yang terbangun di masyarakat desa secara tidak langsung melekat pada otoritas Kiai Kampung. Efektifitas pemimpin karismatik¹¹³ dalam perspektif Weber semakin meneguhkan

108 Umi Sumbulah, "Islam Jawa dan Akulturasi Budaya: Karakteristik, Variasi dan Ketaatan Ekspresif," *el-Harakah* 14 (2012), 51–68.

109 Kiai Kampung, *Wawancara*, Ngawi, 3 Januari 2019.

110 Khabibi Muhammad Luthfi, "Islam Nusantara: Relasi Islam dan Budaya Lokal," *Shahih : Journal of Islamicate Multidisciplinary* 1, No. 1 (June 28, 2016), 1.

111 Mundiri And Bariroh, "Transformasi Representasi Identitas Kepemimpinan Kiai dalam Hubungan Atasan dan Bawahan."

112 Paul C. Vitz, *Religion as Psychology: The Cult of Self-Worship* (United State America-Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1994), 32.

113 A. Ajan, Amir Mahrudin, and Muhammad Agus Mulyana, "Efektivitas Kepemimpinan Karismatik Kyai dalam Meningkatkan Kinerja Guru," *Tadbir Muwahhid* 2, no. 1 (July 9, 2018), 33–45.

bahwa, kiai Kampung mampu mendapatkan perolehan tersebut secara mandiri. Kiai memiliki otoritas sudah pasti memiliki kekuasaan,¹¹⁴ dan otoritas karisma melekat pada Kiai.

Merujuk teori konstruksi sosial,¹¹⁵ Kiai kampung secara eksternalisasi membentuk varian Islam yang inklusif untuk menerima bromocorah sebagai unsur akulturasi dan moderasi dakwah Islam. Objektivasi tradisi lokal di modifikasi secara akulturatif dan dipaksakan sebagai bentuk penerimaan Islam terhadap kaum bromocorah. Internalisasi dibangun dengan mengedepankan aspek kemaslahatan umat. Memahami dan mendukung orang-orang marginal¹¹⁶ menjadi hybrid berarti mengikuti perubahan yang terus berkembang di masyarakat. Islam lokal desain otoritatif Kiai menambah keragaman dan perkembangan Islam di Indonesia yang berpotensi mewarnai Islam Global tanpa merujuk pada definisi Islam global Oliver Roy.¹¹⁷

Desain otoritas Islam lokal kiai kampung bersifat preskriptif mengalir tanpa melakukan pemilihan tetapi, kesediaan dan komitmen masyarakat. Kehidupan Kiai dan perannya di masyarakat menjadi teladan dan rujukan masyarakat dalam menentukan seorang pemimpin agama. Prestasi kerja yang terlihat kecil tetapi, berdampak besar bagi kemaslahatan umat.

D. Identitas Formal 'Marja' dari Otoritas Kiai: Sebuah Diskusi Teori

Kiai secara formal dan non formal menjadi simbol dan identitas agama,

114 Achmad Zainal Arifin, "Transmitting Charisma: Re-Reading Weber Through The Traditional Islamic Leader In Modern Java," *Jurnal Sosiologi Reflektif*, 9, No. 2 (September 8, 2016), 1–30.

115 Benjamin B. Dunford And Matthew B. Perrigino, "The Social Construction of Workarounds," In *Advances In Industrial And Labor Relations, 2017: Shifts In Workplace Voice, Justice, Negotiation And Conflict Resolution In Contemporary Workplaces*, Ed. Lewin David And J. Gollan Paul, Vol. 24, *Advances In Industrial & Labor Relations* (Emerald Publishing Limited, 2018), 7–28.

116 Taylor Sweet, "Understanding and Supporting the Transition of Marginalized Students Entering College", Georgia Southern University, *International Conference*, February 7-8, 2020, (n.d.), 24.

117 Bowen H. & amp et al., "Globalized Islam: The Search for a New Ummah," *Real Estate Issues* 31, no. 1 (June 22, 2006), 56–58.

yang mengkonstruksi Islam lokal. Teori otoritas max Weber terdapat tiga (3) tipologi: otoritas legal, tradisional dan kharismatik¹¹⁸ menjadi acuan untuk menemukan tipologi otoritas Kiai. Pribumisasi Islam menjadi model keberagamaan walisongo (sembilan wali) dengan memperkuat Islam lokal.¹¹⁹ Keragaman Islam lokal yang tersebar di Indonesia merupakan kreatifitas dan otoritas Kiai. Keragaman tersebut membentuk identitas Islam dengan sentuhan Kiai yang mengkonstruksi Islam lokal.

Otoritas Kiai terhadap konstruksi Islam lokal berhubungan dengan kelompok masyarakat guna, menemukan interpretasi konstruksi sosial.¹²⁰ Konstruksi Islam lokal berupa internalisasi nilai-nilai lokalitas¹²¹ yang multikultur dengan mengajarkan makna kebanggaan. Makna yang disampaikan Kiai adalah: *pertama*, transformasi nilai (menginformasikan suatu nilai tertentu) sebagai wacana pengetahuan atau fase knowing, *Kedua*, transaksi nilai (terjadi interaksi timbal balik untuk melakukan transaksi nilai) atau fase doing dan *ketiga*, interaksi nilai yang disertai implementasi atau fase being.

Eksternalisasi konstruksi Islam lokal membentuk keberagamaan dan konstruksi identitas dari sebuah kampung/desa. Identitas memperkuat eksistensi masyarakat desa yang dibentuk oleh Kiai dan semakin mengukuhkan keunggulan dan kebijaksanaannya. Kiai menciptakan sebuah produk atau konsep¹²² Islam lokal secara eksternalisasi berlangsung terus menerus.

Usaha-usaha Kiai dalam mengkonstruksi Islam lokal memberikan ruang yang akomodatif bagi bromocorah/ marginal dalam mengekspresikan tradisi lokal terintegrasi dengan Islam. Nilai

118 David Beetham, *Max Weber and the Theory of Modern Politics* (John Wiley & Sons, 2018), 151-155.

119 Ahmad Ubaidillah, Islam Formalis Versus Islam Lokal: Studi Pribumisasi Islam walisongo dan Kiai Ciganjur, *Jurnal Addin*, 10,1 (2016), 233-262.

120 Marlon Barbehön, "Reclaiming Constructivism: Towards an Interpretive Reading of the 'Social Construction Framework,'" *Policy Sciences* 53, no. 1 (March 2020), 139-160.

121 Achmad Fauzi Fauzi, "Internalisasi Nilai-Nilai Multikultural Melalui Budaya Nyama Beraya Pada Masyarakat Muslim Pegayaman," *Al-Mada: Jurnal Agama, Sosial, dan Budaya* 2, no. 1 (February 14, 2019), 1-21.

122 Mudrik AlFarizi, "Realitas Konstruksi Sosial: Kekuasaan Kiai dalam Mengonstruksi Keluarga Sakinah Pada Masyarakat Ngawi," *Al-Mabsut: Jurnal Studi Islam dan Sosial* 13, no. 1 (March 31, 2019), 60-71.

objektivitas Islam lokal memberikan warna baru untuk saling memahami dan menemukan bahwa, Kiai sangat bijaksana dalam mengkonstruksi Islam lokal. Tidak memihak kelompok tertentu bahkan, memberikan ruang bagi kelompok marginal atau bromocorah.

Kedudukan Kiai kampung di masyarakat menjadi pusat kebijakan dan kebijaksanaan masyarakat. Kehadirannya sebagai pemimpin agama tidak dilakukan dengan pemilihan tetapi, kesepakatan masyarakat. Kiai kampung dalam kaidah teori disebut dengan formal 'marja'¹²³ karena, dipilih berdasarkan syariat Islam meskipun, tidak dilakukan secara terperinci. Di negara-negara Islam seperti: Arab Saudi, Iran, Brunei Darussalam pemimpin negara dan otoritas agama dibentuk berdasarkan otoritas pemimpin sebelumnya dan bersifat formalitas. Otoritas pemimpin yang dibentuk berdasarkan formalitas dapat membatasi pandangan dan sikap atau kehendak karena, dibatasi oleh aturan tertentu sebagaimana terjadi pada suatu negara.

Pada kasus pemimpin Iraq pasca jatuhnya Saddam Husein 2003, Ali al-Sistani menjadi pemain kunci dalam proses membentuk dan mempertahankan politik Iraq tetapi, Sistani tidak memiliki posisi resmi di Iraq. Artinya tidak adanya status konstitusional untuk Sistani namun, otoritas Sistani secara kasar telah diformalkan yang diadopsi dengan undang-undang tahun 2003. Formalisasi membentuk hubungan yang unik antara negara dan otoritas agama Syiah dalam aturan tertentu sehingga, mengaburkan antara batas formalitas dan informalitas.¹²⁴ Artinya, peran al-Sistani sebagai Kiai senior di Iraq memiliki preskriptif terhadap otoritas agama.

Kiai kampung memiliki peran otoritatif melebihi otoritas pemimpin formal dari berbagai aspek bidang. Pada aspek politik Kiai dipandang sebagai pemimpin kharismatik¹²⁵ sehingga, terbentuk kepatuhan yang

123 Al-Qarawee, "The 'Formal' Marja , 481-497."

124 Harith Hasan Al-Qarawee, "The 'Formal' Marja : Shi i Clerical Authority and The State In Post-2003 Iraq," *British Journal of Middle Eastern Studies* 46, 3 (May 27, 2019), 481-497.

125 Ferri Wicaksono, "Kiai Kharismatik dan Hegemoninya (Telaah Fenomena Habib Syech Bin Abdul Qadir Assegaf)," *Jurnal Pemerintahan dan Politik* 3, no. 3 (May 23, 2019), 121-127.

mampu menghegemoni masyarakat, secara sadar tanpa suatu paksaan. Sowan atau berkunjung untuk meminta petunjuk Kiai¹²⁶ dijadikan barometer kesuksesan politisi untuk mencapai karier puncak.

Preskriptif otoritas Kiai tidak hanya memainkan peran tetapi, dengan lensa sensibilitas estetika.¹²⁷ Keunggulan moral atau budi pekerti serta kebijaksanaan Kiai membentuk ketaatan masyarakat. Preskriptif Kiai kampung membentuk otoritas tradisional yang telah mengalami proses transformasi¹²⁸ dengan tidak merujuk pada kaidah teks tetapi, mengikuti keinginan masyarakat marginal (bromocorah) guna, menyadarkan mereka dengan cara yang bijaksana.

Otoritas Kiai pada aspek sosial budaya memainkan peran maksimal terutama jika, terjadi paradok antar masyarakat. Peran Kiai menjadi mediator antar masyarakat, dalam melihat kasus-kasus sosial¹²⁹ seperti; kejahatan, beda pandangan bahkan, kesenjangan antar ideologi. Fragmentasi Kiai menjadi analisis untuk menemukan argumen dengan sudut pandang konstruksi etis dari masyarakat.¹³⁰ Formal maupun non formal selalu mengiringi setiap keputusan dengan melibatkan Kiai. Sebagaimana otoritas keagamaan di Asia Timur difokuskan pada lensa estetika terdapat hubungan emosional dan standar estetika yang melampoi definisi klasik dan tipe otoritas.¹³¹ Karena itu, negosiasi otoritas Kiai dilakukan dengan melegitimasi otoritas dan kontingensi seta ketidakstabilan dari waktu ke waktu.

126 Zuliansyah, "Sowan Kyai, Komunikasi Perspektif Islam-Jawa," 95-104.

127 Erica Baffelli And Jane Caple, "Guest Editors' Introduction: Religious Authority In East Asia Materiality, Media, and Aesthetics," *Asian Ethnology* 78, 1 (January 2019), 3-23.

128 Benno Netelenbos, "Bringing Back Max Weber into Network Governance Research," *Critical Policy Studies* 14, no. 1 (January 2, 2020): 67-85.

129 Ismail dan Moh Wardi, Peran Kiai dalam Rekonsiliasi Sosial Pasca Carok Massal di Bujur Tengah Pamekasan Madura, *Jurnal Kajian Islam dan Budaya*, 17, 1 (Mei 2019), 128-152.

130 Fazlul Rahman, "Managing The Consequences of The Fragmentation of Religious Authority: Lessons Learned From Malaysia And Singapore," *Religió: Jurnal Studi Agama-Agama* 10, 1 (April 7, 2020), 26-53.

131 Erica Baffelli, Religious Authority in East Asia Materiality, Media, and Aesthetics, *Asian Ethnology*, 78, 01(2019), 3-23.

Preskriptif otoritas Kiai berkaitan dengan kesalehan umat Islam dalam melaksanakan ibadah di masjid. Kesalehan sosial juga menjadi perhatian Kiai; dengan menyumbangkan hartanya dari setiap panen padi. Masyarakat mengikuti aturan tersebut untuk kemakmuran masjid. Membangun ekonomi Islam dengan berorientasi kesalehan sosial¹³² dikembangkan Kiai melalui kotak amal zakat dan infaq. Manajemen pengelolaan masjid berupa bantuan finansial dapat diadaptasi dengan pendekatan Deobandi¹³³ yakni, pendekatan yang menfokuskan pentingnya kontrol agar, tidak terjadi penyalahgunaan dan perebutan. Konstruksi Islam lokal pada aspek ekonomi di desa/ kampung selain, tanah wakaf berupa sawah dan sumbangan maka, dilakukan kontrol atau pengawasan.

Otoritas Kiai melampoi kekuasaan sehingga, kharisma Kiai memiliki wewenang tak terbatas. Kharisma merupakan anugerah kepercayaan masyarakat karena, peran dan pengabdian kepada masyarakat. Dalam ruang lingkup negara kharisma pemimpin seperti, Mahathir Mohammad merupakan kepemimpinan formal yang secara politik memiliki kekuatan, control, stabilitas dan pertahanan.¹³⁴ Kharisma yang melekat dapat dimaknai sebagai formal marja yang memiliki otoritatif. Otoritatif kharisma Kiai kampung dibatasi oleh desa atau kampung dengan merujuk sektor keagamaan. Formal “marja” menjadi spirit bagi preskriptif otoritas Kiai dalam mengkonstruksi Islam lokal dengan berbagai konsep dalam pandangan Kiai. Islam lokal menjadi identitas dalam mengembangkan Islam dengan tetap menjaga batasan-batasan ajaran agama perspektif Kiai. Islam yang akomodatif menjadi pilihan agar, tidak terjadi perdebatan dengan masyarakat yang pro dan kontra dalam mendesain Islam lokal.

132 Mahmudah Mulia Muhammad, Membangun Sistem Ekonomi Islam Berorientasi Kesalehan Sosial, *El-Iqtishady*, 01, 01 (Juni 2019), 33-42.

133 Manajemen penegelolaan bantuan finansial pada manajemen masjid di Indoa Utara. Sana Haroon, Contextualizing The Deobandi Approach to Congregation and Management of Mosques in Colonial North India, *Journal of Islamic Studies*, 28, 1 (2017) 68-93.

134 Suleyman Temiz, and Arshad Islam, Charismatic Political Leadership and Tun Dr Mahathir Mohamad's Malaysia: Power, Control, Stability and Defence, *Intellectual Discourse*, 27, 2 (2019), 475-505.

Islam akomodatif¹³⁵ menjadi pilihan yang tepat untuk meninjau kembali nilai-nilai Islam kontemporer¹³⁶ agar, tidak terjadi apriori sehingga, menumbuhkan perkembangan Islam dunia.

E. Kesimpulan

Berdasarkan hasil analisis konstruksi Islam lokal dalam konteks di Ngawi; Islam lokal merupakan varian Islam yang dikembangkan oleh Kiai kampung secara otoritatif. Peran dan otoritas Kiai mampu menembus berbagai aspek atau bidang; ekonomi, politik dan sosial budaya. Islam lokal mengakomodir keinginan masyarakat tanpa tebang pilih. Otoritas berfungsi sebagai metode untuk mengakomodir bromocorah atau kaum marginal untuk menghasilkan konstruksi Islam lokal yang akomodatif.

Peran kiai yang otoritatif dalam mengkonstruksi Islam lokal mengajarkan kepada masyarakat tentang ketaatan dan kepatuhan terhadap pemimpin yang menguasai keluasan dan kedalaman ilmu agama. Otoritas menjadi hak pemimpin agama untuk menyampaikan pesan-pesan agama. Menginterpretasikan agama tidak hanya ibadah ritual yang berhubungan dengan pencipta alam semesta tetapi, berinteraksi dengan manusia dan lingkungan adalah bagian dari ajaran agama.

Islam lokal menjadi salah satu model pengembangan Islam Indonesia yang multikultur dengan varian lokal Jawa yang khas. Keragaman Islam di Indonesia merupakan ekspresi spiritualitas dalam memahami agama. Konstruksi Islam lokal mengajarkan nilai-nilai lokalitas harus tetap terjaga dengan mengikuti preskriptif Kiai. Formal 'marja' menjadi pijakan masyarakat bahwa, Kiai memiliki keunggulan moral dan keteladanan bagi masyarakat sebagai pemimpin kharismatik.

Otoritas Kiai menjadi identitas yang bersifat preskriptif. Kiai kharismatik memiliki wewenang untuk memberikan perintah atau petunjuk dengan otoritasnya. Keputusan Kiai dipastikan melalui

135 Edy Susanto, dan Karimullah, Islam Nusantara: Islam Khas dan Akomodatif Terhadap Budaya Lokal, *al-Ulum*, 6, 1 (Juni 2016), 56-80.

136 Muhammad Syukri Salleh (Malaysia), "Revisiting Contemporary Islamic Values," *Researchers World: Journal of Arts, Science and Commerce* X, no. 4 (October 31, 2019), 38.

kebijaksanaannya yang pada umumnya tidak ditentang masyarakat. Preskriptif sebagai ketaatan masyarakat kepada Kiai yang diyakini benar setiap keputusannya. Figur kiai kampung merupakan reproduksi dari Kiai pesantren yang memiliki korelasi dalam membangun masyarakat yang berkemajuan.

Otoritas Kiai kampung merupakan gerakan aktifitas keagamaan, membangun mental spiritual dan sosial kemasyarakatan. Eksistensi Kiai mengalami proses transformasi bahwa, Kiai juga dapat terlibat langsung maupun tidak langsung dalam dunia politik. Keterlibatan Kiai dalam berbagai peran dapat bermanfaat untuk memperkuat sendi-sendi ajaran Islam, sebagaimana peran Rasulullah tidak hanya memperbaiki akhlak manusia tetapi, mengajarkan Islam dengan membangun peradaban. Islam di Indonesia merupakan representasi konstruksi Islam lokal dan Kiai kampung sebagai decision maker yang berpotensi mewarnai perkembangan Islam global.

F. Referensi

- Abidin, Kurniati. "Komunikasi Interpersonal dalam Dakwah Kelompok Jamaah Tabligh." *Al-Din: Jurnal Dakwah dan Sosial Keagamaan* 5, no. 1 (January 6, 2020).
- Ainiyah, Nur. "Pembentukan Karakter Melalui Pendidikan Agama Islam." *Al-Ulum* 13, no. 1 (June 1, 2013).
- Ajan, A., Amir Mahrudin, and Muhammad Agus Mulyana. "Efektivitas Kepemimpinan Karismatik Kyai Dalam Meningkatkan Kinerja Guru." *Tadbir Muwahhid* 2, no. 1 (July 9, 2018).
- Al-Qarawee, Harith Hasan. "The 'Formal' Marja : Shi i Clerical Authority and the State in Post-2003 Iraq." *British Journal of Middle Eastern Studies* 46, no. 3 (May 27, 2019).
- Andrias, M. Ali, dkk M. Ali Andrias, and dkk. "Model Kepemimpinan Politik Kyai: Studi Peran Kyai Dalam Pergeseran Perilaku Politik Massa NU PKB Dan PPP." *Politika: Jurnal Ilmu Politik* 7, no. 2 (July 13, 2017).
- Anita, Dewi Evi. "Walisongo: Mengislamkan Tanah Jawa (Suatu Kajian Pustaka)." *Wahana Akademika: Jurnal Studi Islam dan Sosial* 1, no. 2 (May 9, 2016).

- Arifin, Achmad Zainal. "Transmitting Charisma: Re-Reading Weber through the Traditional Islamic Leader in Modern Java." *Jurnal Sosiologi Reflektif* 9, no. 2 (September 8, 2016).
- Asroni, Ahmad. "Islam Dan Bina Damai: Ikhtiar Membumikan Doktrin Islam Yang Rahmatan Lil 'Alamin." *Titian: Jurnal Ilmu Humaniora* 3, no. 2 (December 5, 2019).
- Babbie, Earl. *The Basics of Social Research*. Cengage Learning, 2007.
- Baffelli, Erica, and Jane Caple. "Guest Editors' Introduction: Religious Authority in East Asia Materiality, Media, and Aesthetics." *Asian Ethnology* 78, no. 1 (January 2019).
- Barbehön, Marlon. "Reclaiming Constructivism: Towards an Interpretive Reading of the 'Social Construction Framework.'" *Policy Sciences* 53, no. 1 (March 2020).
- Beetham, David. *Max Weber and the Theory of Modern Politics*. John Wiley & Sons, 2018.
- Berman, Ruth A. *Usage-Based Studies in Modern Hebrew: Background, Morpho-Lexicon, and Syntax*. John Benjamins Publishing Company, 2020.
- Bloom, Paul. "Religion, Morality, Evolution." *Annual Review of Psychology* 63, no. 1 (2012).
- Boogert, Jochem van den. "The Role of Slametan in the Discourse on Javanese Islam." *Indonesia and the Malay World* 45, no. 133 (September 2, 2017).
- Díez-Esteban, José María, Jorge Bento Farinha, and Conrado Diego García-Gómez. "Are Religion and Culture Relevant for Corporate Risk-Taking? International Evidence." *BRQ Business Research Quarterly* 22, no. 1 (January 1, 2019).
- Dirdjosanjoto, Pradjarta. *Memelihara Umat; Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa*. Lkis Pelangi Aksara, 1997.
- Dunford, Benjamin B., and Matthew B. Perrigino. "The Social Construction of Workarounds." In *Advances in Industrial and Labor Relations, 2017: Shifts in Workplace Voice, Justice, Negotiation and Conflict Resolution in Contemporary Workplaces*, edited by Lewin David and J. Gollan Paul, 24:7–28. Advances in Industrial & Labor Relations. Emerald Publishing

Limited, 2018.

- Faksh, Mahmud A. *The Future of Islam in the Middle East: Fundamentalism in Egypt, Algeria, and Saudi Arabia*. Greenwood Publishing Group, 1997.
- Farizi, Mudrik Al. "Realitas Konstruksi Sosial: Kekuasaan Kiai Dalam Mengonstruksi Keluarga Sakinah Pada Masyarakat Ngawi." *Al-Mabsut: Jurnal Studi Islam dan Sosial* 13, no. 1 (March 31, 2019).
- Fatoni, Ahmad. "Hubungan Antara Kyai Kampung Dan Kyai Pesantren." *Arsip Publikasi Ilmiah Biro Administrasi Akademik* 0, no. 0 (April 1, 2020).
- Fauzi, Achmad Fauzi. "Internalisasi Nilai-Nilai Multikultural Melalui Budaya Nyama Beraya Pada Masyarakat Muslim Pegayaman." *Al-Mada: Jurnal Agama, Sosial, dan Budaya* 2, no. 1 (February 14, 2019).
- Fox, James J., and A. G. Muhaimin. "Foreword." In *The Islamic Traditions of Cirebon*, xi-xiv. Ibadat and Adat Among Javanese Muslims. ANU Press, 2006.
- H. &, Bowen, quot, Buzz", and McCoy. "Globalized Islam: The Search for a New Ummah." *Real Estate Issues* 31, no. 1 (June 22, 2006).
- Hadi, Murtado. *Jejak Spiritual Kiai Jampes*. Pustaka Pesantren, 2008.
- Hadiryandono, Muhammad Nafik, and Muhammad Nafik Hadiryandono. "Sosial Ekonomi Pondok Pesantren Perspektif Sejarah." *Mozaik Humaniora*, 18, no. 2 (December 30, 2019).
- Hilmy, Masdar. "Towards A Religiously Hybrid Identity? The Changing Face of Javanese Islam." *Journal of Indonesian Islam* 12, no. 1 (June 1, 2018).
- Husain, Ed. *The House of Islam: A Global History*. Bloomsbury Publishing, 2018.
- Idawati, Idawati, and Benni Handayani. "Communication Strategy Planning of Majelis Taklim In Implementation Recitation Program." *International Journal of Media and Communication*

Research 1, no. 1 (January 31, 2020): 41–46.

- Kabir, Gedong Maulana. “Senyawa Islam Dan Budaya Pesisir Selatan Tulungagung.” *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 6, no. 2 (December 1, 2019).
- Kadim, A., Nardi Sunardi, Rosa Lesmana, and Asep Sutarman. “Revitalisasi Fungsi Masjid Sebagai Pusat Penguatan Manajemen Peternak Sapi Rakyat melalui Lembaga Pemberdayaan Masyarakat Terpadu (Lempermadu). (Studi Kasus di Masjid Ainul Yaqin Kel. Jontlak, Kec. Praya, Kab. Lombok Tengah, Provinsi Nusa Tenggara Barat).” *Jurnal Abdi Masyarakat Humanis* 1, no. 1 (October 1, 2019).
- Karjanto, Yusup Karjanto. “Signifikasi Shalat Berjamaah Terhadap Kedisiplinan Siswa Di Madrasah Aliyah An-Nafiah Banjaran Baureno Bojonegoro.” *Edu-Religia: Jurnal Keagamaan dan Pembelajarannya* 1, no. 1 (February 14, 2018).
- Khalqi, Khairul. “Nilai-Nilai Utama Karakter Spiritual Keagamaan dan Integritas Dalam Kisah Al-Qur’an.” *Falasifa: Jurnal Studi Keislaman* 10, no. 2 (September 17, 2019).
- Khan, Dr Sumbul Ansar. “Role of Islamic Education in Character Building of Young Generation: A Case Study from Secondary Level Institutes of Karachi” 3 (2014).
- Kurniati, Mia, Miftahus Surur, and Ahmad Hafas Rasyidi. “Peran Kepemimpinan Kyai dalam Mendidik Dan Membentuk Karakter Santri Yang Siap Mengabdikan Kepada Masyarakat.” *Al-Bayan: Jurnal Ilmu al-Qur’an dan Hadist* 2, no. 2 (October 17, 2019).
- Kurniawan, Syamsul. “Masjid Dalam Lintasan Sejarah Umat Islam.” *Journal of Islamic Studies* 4 (2014).
- Lubis, Hisnuddin, and Nelly Rohmatillah. “Komodifikasi Otoritas Kiai dalam Kontestasi Politik (Studi Komodifikasi Otoritas Kiai Di Kecamatan Pasean Kabupaten Pamekasan).” *Jurnal Sosiologi Pendidikan Humanis* 3, no. 2 (May 24, 2019).
- Luthfi, Khabibi Muhammad. “Islam Nusantara: Relasi Islam Dan Budaya Lokal.” *Shahih: Journal of Islamicate Multidisciplinary* 1, no. 1 (June 28, 2016).

- Mahmud, Adilah. "Hakikat Manajemen Dakwah." *Palita: Journal of Social Religion Research* 5, no. 1 (April 30, 2020).
- (Malaysia), Muhammad Syukri Salleh. "Revisiting Contemporary Islamic Values." *Researchers World : Journal of Arts, Science and Commerce* X, no. 4 (October 31, 2019).
- Manger, Leif. *Muslim Diversity: Local Islam in Global Contexts*. Routledge, 2013.
- Muchtar, Ah Mutam. "Potret Pendidikan Pesantren Dalam Film 'Sang Kyai.'" *Jurnal Pemikiran dan Ilmu Keislaman* 2, no. 1 (March 15, 2019).
- Mundiri, Akmal, and Afidatul Bariroh. "Transformasi Representasi Identitas Kepemimpinan Kyai Dalam Hubungan Atasan Dan Bawahan." *Al-Idarah: Jurnal Kependidikan Islam* 8, no. 2 (2018).
- Muslim, Ahmad Shobiri. "Urgensi Materi Khatib Jum'at Kyai-Kyai Kampung Sebagai Upaya Gerakan Deradikalisasi Agama di Kabupaten Kediri." *Spiritualita* 2, no. 1 (June 23, 2018).
- Nawawi, Mansyur, Akhwan Ali, Bagus Irawan, Busyairi Ahmad, and Ivonne Raystika Gretha Kaya. "The Village Kalesang Program as A Poverty Alleviation Community" 9, no. 03 (2020).
- Netelenbos, Benno. "Bringing Back Max Weber into Network Governance Research." *Critical Policy Studies* 14, no. 1 (January 2, 2020).
- Nurhidayati, Titin. *Pemikiran Sayyed Hossein Nasr: Konsep Keindahan dan Seni Islami dalam Dunia Pendidikan Islam*. *Falasifa*. 10, 1 (Maret 2019).
- Octarina, Mita, and Tina Afiatin. "Efektivitas Pelatihan Koping Religius Untuk Meningkatkan Resiliensi Pada Perempuan Penyintas Erupsi Merapi." *JIP (Jurnal Intervensi Psikologi)* 5, no. 1 (June 30, 2013).
- Omartian, Stormie. *The Power of Praying Together: Prayer and Study Guide*. Harvest House Publishers, 2003.
- Pauly, Robert J., and Jr. *Islam in Europe: Integration or Marginalization?*

- Routledge, 2016.
- Petrushevsky, I. *Islam in Iran*. Suny Press, 1985.
- Pramono, Didi. "The Authority of Kyai Toward the Santri: A Review of Gender Construction at Pondok Pesantren." *Komunitas: International Journal of Indonesian Society and Culture* 10, no. 1 (September 4, 2018).
- Pratisti, Siti Aliyuna, Deasy Silvy Sari, and Taufik Hidayat. "Narasi Populer Indonesia Pasca Reformasi: Sebuah Kajian Psikokultural." *Umbara* 4, no. 2 (December 30, 2019).
- Rahman, Fazlul. "Managing the Consequences of the Fragmentation of Religious Authority: Lessons Learned from Malaysia and Singapore." *Religió: Jurnal Studi Agama-agama* 10, no. 1 (April 7, 2020).
- Rahman, Ratnah. "Peran Agama dalam Masyarakat Marginal." *Sosioreligius* 4, no. 1 (October 7, 2019).
- Roberts, Kenneth. *Youth and Leisure*. Routledge, 2019.
- Sahasrad, Herdi. "Yanwar Pribadi. *Islam, State and Society in Indonesia: Local Politics in Madura*." *Southeast Asian Studies* 8, no. 2 (2019).
- Saifullah. *KH. Badri Mashduqi: kiprah dan keteladanan*. PT LKiS Pelangi Aksara, 2008.
- Setiawan, Satria, and Budi Sujati. "Gambaran Ahmad Dahlan dan Wahab Hasbullah Dalam Pendidikan Islam Terhadap Nasionalisme Indonesia." *Al-Fikri: Jurnal Studi dan Penelitian Pendidikan Islam* 2, no. 1 (February 27, 2019).
- Setiyani, Wiwik. "Agama Sebagai Perilaku Berbasis Harmoni Sosial; Implementasi Service Learning Matakuliah Psikologi Agama." *Community Engagement* (2016).
- . "Implementasi Psikologi Humanistik Carl Rogers Pada Tradisi Lokal Nyadran Di Jambe Gemarang Kedunggalar Ngawi." *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 12, no. 1 (September 1, 2017).
- Sidiq, Mahfudz. "Pergeseran Pola Kepemimpinan Kiai dalam Mengembangkan Lembaga Pesantren." *Falasila: Jurnal Studi Keislaman* 11, no. 1 (April 3, 2020).

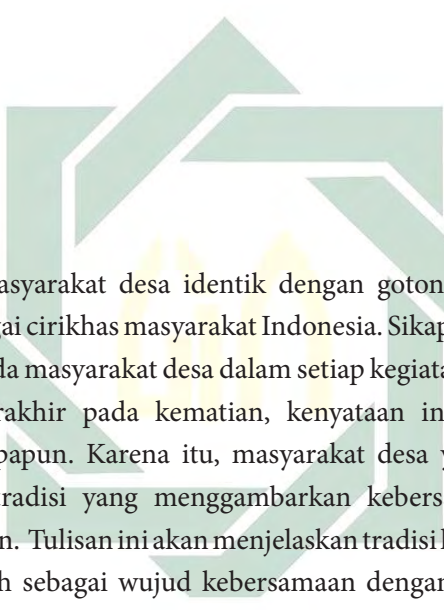
- Sterken, Robert Edward. "Religion and the State: The Politics of Social Control in Myanmar and the United States." In *Political Authority, Social Control and Public Policy*, edited by E. Rabe-Hemp Cara and S. Lind Nancy, Public Policy and Governance. Emerald Publishing Limited, 2019.
- Sumbulah, Umi. "Islam Jawa dan akulturasi budaya: Karakteristik, variasi dan ketaatan ekspresif." *el-Harakah* 14 (2012).
- Suradi, Suradi. "Karang Taruna, Agen Perubahan dan Pengembangan Masyarakat di Pandeglang." *Sosio Konsepsia* 8, no. 3 (October 22, 2019).
- Susanto, Fajar, and Triana Novitasari. "Bentuk Kreativitas Pemuda Karang Taruna Dalam Pembangunan Desa Bening." *Jurnal Penamas Adi Buana* 2, no. 2 (January 15, 2019).
- Susanto, Edy. dan Karimullah. Islam Nusantara: Islam Khas dan Akomodatif Terhadap Budaya Lokal. *al-Ulum*. 6, 1 (Juni 2016).
- Sweet, Taylor. "Understanding and Supporting the Transition of Marginalized Students Entering College" (n.d.).
- Takiddin, Takiddin. "Nilai-Nilai Kearifan Budaya Lokal Orang Rimba (Studi Pada Suku Minoritas Rimba Di Kecamatan Air Hitam Provinsi Jambi)." *Sosio-Didaktika: Social Science Education Journal* 1, no. 2 (December 28, 2014).
- Umami, Ida. "Peran Tokoh Agama Dalam Pembinaan Harmonisasi Kehidupan Dan Akhlak Masyarakat Di Kota Metro Lampung." *Fikri: Jurnal Kajian Agama, Sosial dan Budaya* 3, no. 1 (July 31, 2018).
- Watts, Logan L., Logan M. Steele, Kelsey E. Medeiros, and Michael D. Mumford. "Minding the Gap between Generation and Implementation: Effects of Idea Source, Goals, and Climate on Selecting and Refining Creative Ideas." *Psychology of Aesthetics, Creativity, and the Arts* 13, no. 1 (2019).
- Wicaksono, Ferri. "Kiai Kharismatik Dan Hegemoninya (Telaah Fenomena Habib Syech Bin Abdul Qadir Assegaf)." *Jurnal Pemerintahan dan Politik* 3, no. 3 (May 23, 2019).
- Zuliansyah, Muhammad Alfien. "Sowan Kyai, Komunikasi Perspektif





▶▶ BAB VIII

MEMAKNAI SOLIDARITAS
TRADISI KEMATIAN PADA
MASYARAKAT PLURALITAS



Kehidupan masyarakat desa identik dengan gotong royong dan kebersamaan sebagai cirikhas masyarakat Indonesia. Sikap kebersamaan telah mengakar pada masyarakat desa dalam setiap kegiatan. Kehidupan manusia akan berakhir pada kematian, kenyataan ini tidak dapat dihindari oleh siapapun. Karena itu, masyarakat desa yang beragam agama memiliki tradisi yang menggambarkan kebersamaan dalam menyikapi kematian. Tulisan ini akan menjelaskan tradisi kematian pada masyarakat Ngepeh sebagai wujud kebersamaan dengan menemukan aspek-aspek penting yang menjelaskan kebersamaan masyarakat. Metode yang digunakan wawancara mendalam dengan orang-orang yang terlibat secara langsung pada tradisi tersebut. Temuan penelitian; masyarakat pluralitas mampu melakukan berbagai kegiatan dalam membangun integrasi antar agama. Keberagaman masyarakat Ngepeh memiliki solidaritas mekanik yang tercermin pada simbol tradisi kematian sebagai akhir kehidupan manusia di dunia.

A. Pendahuluan

Kehidupan masyarakat Ngepeh memiliki cirikhas yang unik sehingga, menarik perhatian penulis untuk meneliti. Keberagaman

masyarakat desa yang terdiri dari beragam agama mampu bekerjasama dengan baik. Gotong royong, saling menghormati dan toleransi merupakan sikap dan sifat masyarakat desa Ngepeh. Tradisi kematian menjadi salah satu fenomena unik yang menggambarkan suasana duka yang tidak hanya bagi keluarga tetapi, bagi masyarakat desa setempat.

Toleransi merupakan salah satu bentuk penghargaan untuk menjaga dinamika kerukunan antar agama. Konsep kerukunan beragama¹ telah menjadi pondasi dasar bagi masyarakat Indonesia yang memiliki beragam agama. Sikap toleransi akan melahirkan kepedulian yang dapat membentuk solidaritas masyarakat. Solidaritas merupakan implementasi dari sebuah sikap toleransi atau penghormatan kepada orang lain.

Tema-tema tentang solidaritas telah banyak memberikan kontribusi pada wacana kehidupan masyarakat. Beberapa tema penelitian terkait dengan solidaritas diantaranya: tulisan Riasih menjelaskan solidaritas masyarakat yang terdampak waduk², solidaritas pada masyarakat petani³ dan tulisan Irmalini tentang nilai-nilai solidaritas masyarakat Dayak⁴ serta solidaritas tulisan Rusdi.⁵ Tema-tema tersebut menjadi pijakan yang memiliki kesamaan dalam membangun solidaritas tetapi, dalam konteks implementasi memiliki cara-cara yang berbeda guna memperkaya pemahaman tentang solidaritas sosial.

-
- 1 Nurul Muttaqin And Nurul Muttaqin, "Toleransi Sebagai Dasar Ta'dib Dalam Upaya Menumbuhkan Kerukunan Umat Manusia," *Taqorrub: Journal Bimbingan Konseling Dan Dakwah* 1, No. 1 (January 21, 2020): 13–13.
 - 2 Teta Riasih, "Solidaritas Sosial Masyarakat Yang Terkena Dampak Pembangunan Waduk Jati Gede Di Desa Cisurat Kabupaten Sumedang," *Jurnal Ilmiah Perlindungan & Pemberdayaan Sosial*, 2, No. 1 (June 29, 2020), Accessed July 7, 2020, [Http://jurnal.stks.ac.id/index.php/Lindayasos/Article/View/250](http://jurnal.stks.ac.id/index.php/Lindayasos/Article/View/250).
 - 3 M. Rusdi Et Al, "Solidaritas Sosial Masyarakat Petani Di Desa Wanareja Kabupaten Buru," *Jurnal Ilmiah Mandala Education* 6, No. 2 (October 1, 2020), Accessed January 2, 2021, [Http://ejournal.mandalanursa.org/index.php/Jime/Article/View/1331](http://ejournal.mandalanursa.org/index.php/Jime/Article/View/1331).
 - 4 Irmalini Syafrita And Mukhamad Murdiono, "Upacara Adat Gawai Dalam Membentuk Nilai-Nilai Solidaritas Pada Masyarakat Suku Dayak Kalimantan Barat," *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya* 22, No. 2 (December 13, 2020): 151–159.
 - 5 M. Rusdi Et Al, "Solidaritas Sosial Masyarakat Petani Di Desa Wanareja Kabupaten Buru," *Jurnal Ilmiah Mandala Education* 6, No. 2 (October 1, 2020), Accessed January 2, 2021, [Http://ejournal.mandalanursa.org/index.php/Jime/Article/View/1331](http://ejournal.mandalanursa.org/index.php/Jime/Article/View/1331).

Kajian solidaritas memberikan pemahaman bagi kehidupan keberagamaan masyarakat. Kebersamaan dalam berbagai kegiatan yang memberikan semangat saling menguatkan dan membangun integritas antar agama. Prinsip toleransi yang dibangun masyarakat sebagai dasar membangun keberagamaan.⁶ Relasi antar masyarakat pluralitas dengan ragam karakter dan ideology keagamaan mampu mewujudkan masyarakat yang dinamis.

Tradisi atau kebiasaan masyarakat desa Ngepeh adalah mengenalkan sikap toleransi diwujudkan pada salah satu tradisi kematian. Kehidupan manusia akan mengalami perubahan dari ada menjadi tidak ada yakni, saat maut berpisah dari tubuh manusia. Masyarakat desa Ngepeh yang menganut agama menyakini bahwa, kehidupan akan terus ada. Kematian hanyalah sebuah proses kehidupan akan tetapi, akhir dari kehidupan adalah kematian, dan makna dari kematian adalah kehidupan abadi.⁷ Fokus yang dikaji bukan pada memaknai kematian tetapi, menyikapi kematian dengan sikap kebersamaan antar agama dan bentuk penghormatan kepada umat manusia.

Penelitian solidaritas masyarakat pluralitas dalam tradisi kematian di desa Ngepeh merupakan jenis penelitian kualitatif yakni, penelitian yang tidak berdasarkan pada angka-angka tetapi, mendeskripsikan data secara detail dengan prinsip-prinsip validitas dalam penelitian⁸. Masyarakat desa Ngepeh sebagai lokasi penelitian yang dipilih karena, memiliki keunikan yang sangat layak untuk diteliti. Aspek-aspek yang menarik diantaranya; masyarakat yang plural dengan ragam agama yakni, Islam, Kristen Hindu dan kepercayaan kebatinan.

Metode pengumpulan data⁹ dilakukan dengan melakukan observasi

6 M. Rusdi Et Al., "Solidaritas Sosial Masyarakat Petani Di Desa Wanareja Kabupaten Buru," *Jurnal Ilmiah Mandala Education* 6, No. 2 (October 1, 2020), Accessed January 2, 2021, [Http://Ejournal.Mandalanursa.Org/Index.Php/Jime/Article/View/1331](http://Ejournal.Mandalanursa.Org/Index.Php/Jime/Article/View/1331).

7 Kh Muhammad Sholikhin, *Makna Kematian Menuju Kehidupan Abadi* (Elex Media Komputindo, 2012).

8 Susan Ambrose, Therese Huston, And Marie Norman, "A Qualitative Method For Assessing Faculty Satisfaction," *Research In Higher Education* 46, No. 7 (November 1, 2005): 803–830.

9 Namazi M, "The Role Of Qualitative Researches" 1, No. 1 (January 1, 2003): 63–78.

dan wawancara kepada informan yang telah dipilih. Beberapa informan tersebut adalah; para tokoh agama, tokoh masyarakat dan partisipan. Pengolahan data dilakukan dengan cara memilah untuk kesesuaian data yang dibutuhkan.

Pendekatan sosiologi menjadi pilihan yang tepat untuk memotret kajian solidaritas sosial. Dalam mencermati dan memahami teori sosial maka, perlu melakukan redefinisi terhadap peristiwa-peristiwa yang terjadi masyarakat. Solidaritas sosial dalam perspektif Emile Durkheim¹⁰ menjadi salah satu teori yang tepat untuk menganalisis dan menemukan sintesis dari tradisi kematian yang terjadi di desa Ngepeh Jombang.

Tulisan ini akan menjelaskan beberapa hal penting yang dapat memberikan kontribusi bagi para pembaca tentang solidaritas masyarakat pluralitas dalam tradisi kematian di desa Ngepeh. Sub bahasan yang akan menjelaskan bagaimana solidaritas masyarakat pluralitas adalah sebagai berikut: *pertama*, bagaimana kehidupan keberagamaan masyarakat desa Ngepeh. *Kedua*, Solidaritas masyarakat sebagai pondasi keberagamaan. *Ketiga*, Implementasi solidaritas dalam tradisi kematian.

B. Kehidupan Keberagamaan Masyarakat Ngepeh

Masyarakat desa Ngepeh memiliki banyak potensi yang dapat dijadikan pengetahuan untuk belajar dari desa tersebut. Potensi keberagamaan adalah salah satu kelebihan atau keunggulan dalam membangun masyarakat majemuk. Keberagamaan masyarakat desa Ngepeh mengajarkan berbagai keunikan yang dapat dijadikan referensi masyarakat pluralitas. Dakwah ditengah Pluralitas menjadi gambaran masyarakat dinamis¹¹ yang memiliki kekhasan dalam mengekspresikan agamanya.

Agama sebagai bentuk kepercayaan kepada Tuhannya dapat lahir dari beragam nama agama. Beberapa agama yang ada di desa tersebut adalah; Islam, Kristen, Hindu dan penghayat kepercayaan (Suwityo, wawancara, 2020). Masing-masing agama memiliki peran dalam

10 Robert Prus, "Redefining The Sociological Paradigm: Emile Durkheim And The Scientific Study Of Morality," *Qualitative Sociology Review*, No. 1 (2019): 6-34.

11 Muhammad Qorib, "Dakwah Di Tengah Pluralitas Masyarakat," *Intiqad: Jurnal Agama Dan Pendidikan Islam* 10, No. 2 (December 6, 2018): 315-333-333.

membangun kebersamaan dalam berbagai kegiatan. Sikap kebersamaan atau toleransi antar agama menjadi dasar indahny keharmonisan agama¹². Harmoni agama tercipta tanpa ada sikap kecemburuan apalagi kebencian namun, sebaliknya mengedepankan toleransi dan keharmonisan. Karena itu, perlu mengetahui pertumbuhan dan perkembangan agama yang bergulir di desa Ngepeh.

Islam masuk di desa Ngepeh pada tahun 1965 yang memiliki keterkaitan dengan peristiwa GESTAPU (gerakan September tiga puluh) atau dikenal dengan G30S/PKI (gerakan 30 september partai komunis Indonesia).¹³ Masyarakat lebih dominan menganut agama lokal atau penghayat kepercayaan atau agama kejawa.¹⁴ Seiring perkembangan zaman dan proses kehidupan masyarakat maka, agama kejawa masuk pada penghayat kepercayaan. Pemerintah memberikan legalitas terhadap agama-agama tersebut termasuk penghayat kepercayaan. Penganut Islam lebih banyak dibandingkan dengan penganut agama lainnya namun, tidak mendominasi dalam berbagai kegiatan

Tipologi masyarakat Islam desa Ngepeh dalam teori Geertz termasuk masyarakat abangan yang sangat inklusif dengan tradisi Jawa. Akulturasi budaya¹⁵ lebih dominan daripada ajaran Islam. Tradisi yang dimaksud warisan agama Hindu memberikan ruang yang luas dalam berbagai kegiatan.

Pada sisi lain agama Kristen di Ngepeh di bawa oleh Coenrad Laurens Coolen. Seorang penginjil atau Pastur yang menyebarkan ajaran injil di Jawa Timur. Tahun 1827 digadang-gadang sebagai awal mula adanya Agama Kristen. Pada saat itu, Coolen yang memimpin

12 Wiwik Setiyani, "Peran Komunitas Tlasi 87 Sumbergirang Mojokerto Dalam Membangun Harmoni Agama," *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam* 5, No. 1 (June 5, 2015): 218–245.

13 David Saifullah, Wawancara, 12 September 2020

14 Asep Lukman Hamid, "Politik Identitas Agama Lokal Studi Tentang Aliran Kepercayaan Perjalanan Ciparay Bandung," *Al-Afkar, Journal For Islamic Studies* 1, No. 2, July (July 9, 2018): 113–130.

15 Ramli Muasmara And Nahrim Ajmain, "Akulturasi Islam Dan Budaya Nusantara," *Tanjak: Journal Of Education And Teaching* 1, No. 2 (August 11, 2020): 111–125.

masukannya yakni kolonial Belanda, telah sukses membatat hutan wilayah Ngoro dan sekitarnya termasuk Ngepeh.¹⁶

Pada bulan Juli 1827, Coolen memperoleh izin untuk membuka lahan hutan di wilayah Ngoro. Wilayah tersebut merupakan wilayah yang cukup subur dan membuat banyak masyarakat luar wilayah tersebut tertarik, baik beraktifitas hingga tinggal di wilayah tersebut. Misi untuk menyebarkan Agama Kristen menjadi salah satu upaya untuk dekat dengan masyarakat. Penyebaran agama Kristen memberikan warna bagi perkembangan agama-agama di Indonesia. Kehidupan yang mengajarkan kerukunan dengan lainnya menjadi konsep agama Kristen¹⁷.

Jemaat Kristen yang kental dengan budaya Jawa atau terkenal dengan Kristen Jawi Wetan merupakan bentuk dari kesuksesan Coolen dalam menyebarkan Agama Kristen di wilayah Jawa Timur khususnya Ngoro. Kristen Jawi wetan sangat dekat dengan budaya Jawa yang senantiasa dilakukan dengan ritualnya seperti; keleman, kebetan dan unduh-unduh.¹⁸ Coolen selain sebagai seorang penginjil, juga merupakan seorang lurah di Desa Ngoro. Sebagai seorang pemimpin yang memiliki kedudukan dan tentu berpengaruh, dimanfaatkan untuk memperoleh pengikut sebanyak mungkin.

Namun seiring dengan berjalannya waktu, Kristen Protestan di Ngepeh terbelah menjadi tiga sekte. Tiga sekte tersebut adalah sekte Gereja Kristen Jawi Wetan (GKJW) yang berada di Ngoro, gereja Pantekosta “Jemaat Sejahtera” yang di pimpin oleh Pendeta Muntae dan gereja “Allah Baik” yang di pimpin oleh Pendeta Sulaiman. Perubahan pemikiran terhadap agama menjadi warna tersendiri, masing-masing diberikan ruang kebebasan beragama¹⁹ untuk memperkaya wacana

16 Rifai, Wawancara, 13 September 2020

17 Kees De Jong, “Hidup Rukun Sebagai Orang Kristen Spiritualitas Dari Segi Theologia Religionum,” *Gema Teologi* 30, No. 2 (October 10, 2006), Accessed June 28, 2020, [Http://Journal-Theo.Ukdw.Ac.Id/Index.Php/Gema/Article/View/87](http://Journal-Theo.Ukdw.Ac.Id/Index.Php/Gema/Article/View/87).

18 Linda Ainiyah, “Eksistensi Greja Kristen Jawi Wetan (Gkjwt) Di Kecamatan Mojowarno Kabupaten Jombang Tahun 1992-2018,” *Kronik : Journal Of History Education And Historiography* 1, No. 1 (July 14, 2020), Accessed February 20, 2021, [Https://Journal.Unesa.Ac.Id/Index.Php/Jhi/Article/View/4859](https://Journal.Unesa.Ac.Id/Index.Php/Jhi/Article/View/4859).

19 Abu Bakar, “Konsep Toleransi Dan Kebebasan Beragama,” *Toleransi: Media Ilmiah*

sekteraiian dalam setiap agama. Aliran yang berkembang pada masing-masing agama semakin mengukuhkan tingkat toleransi dan menjunjung sikap hak azasi manusia dalam beragama dan berekspresi.

Hal ini juga dapat dilihat pada perkembangan masuk agama Hindu yang masih tetap eksis. Sesungguhnya agama Hindu lebih awal daripada agama Kristen dan Islam. Agama Hindu yang mulanya bernama agama Siwa Buddha telah ada di Dusun Ngepeh sebelum Islam dan Kristen masuk. Ajaran agama Hindu mulai memudar kemudian ditinggalkan oleh pengikutnya dan memilih agama Islam dan Kristen. Namun, umat yang belum merasa puas terhadap dua agama baru tersebut masih terus mencari solusi mengenai ajaran baru yang akan membawa ketenangan untuk kebutuhan spiritual. Agama yang dianut tidak sekedar menawarkan ajaran tetapi, menjadi spirit yang dapat menyentuh ruang isoteris atau spiritualitas²⁰ bagi penganutnya.

Penganut agama Hindu melakukan sembahyang keyakinan dengan agama Siwa Buddha dan terus konsisten. Perkembangan selanjutnya agama Hindu bergabung dengan komunitas Parisada Hindu Dharma Indonesia (PHDI) Jawa Timur, yang di ketuai oleh Komang Swarse (Sumarso, Wawancara). Agama Hindu yang minoritas tetapi, memiliki peran penting dalam sejarah agama di Indonesia.²¹ Agama Hindu memiliki nilai radisi yang lebih kental dengan kejawennya yang tak akan lekang dengan hadirnya agama baru.

Perkembangan agama Hindu berkembang terus hingga mendirikan Pura (ibadah suci) di desa Ngepeh tahun 1978. Setahun berikutnya PHDI (Parisade Hindu Dharma Indonesia) berdiri dan dikukuhkan oleh Gubernur Jawa Timur yakni, Pura Amarnya Buana, yang pertama

Komunikasi Umat Beragama 7, No. 2 (February 10, 2016): 123-131-131.

- 20 Suhandi Suhandi, "Spiritualitas Agama Dan Masyarakat Modern (Eksistensi Tarekat Qadiriyyah Wa Naqsyabandiyah Di Bandar Lampung)," *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama* 14, No. 1 (June 30, 2019): 71-94.
- 21 Muhammad Hanif, Nur Samsiyah, And Endang Sri Maruti, "Peningkatan Keterampilan Bercerita Juru Pelihara Situs Sejarah Madiun Melalui Metode Bercerita Berpasangan," *Selaparang Jurnal Pengabdian Masyarakat Berkemajuan* 4, No. 1 (November 1, 2020): 284-289.

kali dipimpin oleh Bapak Sumarso sekaligus tokoh agama Hindu²² dan peran tokoh agama dari hulu hingga hilir hadir dari desa Ngepeh.

Kehidupan keagamaan yang menggambarkan totalitas masyarakat dalam menganut agama. Keragaman agama pada masyarakat Ngepeh melahirkan kehidupan sosial yang saling melindungi dan menjaga bahkan, semangat kebersamaan dalam berbagai kegiatan. Relasi agama dan sosial tidak dapat dipisahkan keduanya saling melengkapi. Dalam kegiatan perayaan agama masing-masing memberikan ruang untuk saling menghormati bahkan terlibat langsung dalam kegiatan keagamaan. Nilai-nilai tradisi keagamaan menjadi perekat diantara umat beragama²³

Hari besar keagamaan menjadi momentum kebersamaan dalam membangun relasi antar agama. Beberapa bentuk partisipasi antar agama dapat terwujud misalnya, pada hari raya idul fitri. Penganut agama non muslim turut merayakan dengan berkunjung dengan tetangga kerabat. Jika lebaran tiba kami, turut menyiapkan kue, karena keluarga besar kami menganut agama berbeda-beda.²⁴ Perbedaan agama tidak menyurutkan untuk saling bersilatullah dan membangun kerukunan antar agama²⁵ bahkan, antar keluarga yang beragama agama.

Sebaliknya perayaan pada agama Kristen seperti hari natal dan hari Nyepi umat Islam juga berpartisipasi.

“Pada saat Natal muslim diundang ke gereja, dan hadir semua. Pada malam sehari sebelum Hari Raya Nyepi, disini umat Hindu selalu mengadakan arak-arakan ogoh-ogoh, muslim dan umat kristiani juga berpartisipasi dalam arak-arakan sehingga, merasakan kebersamaan²⁶.

22 Pratikno, Wawancara, 15 September 2020

23 Fatoni Achmad Dan Faiq Fauziya Putri, “Telaah Kritis Nilai-Nilai Kebudayaan Islam ‘Studi Kasus Tradisi Ramadhan & Idul Fitri Di Desa Pageraji Kabupaten Banyumas,’” *Momentum : Jurnal Sosial Dan Keagamaan* 8, No. 1 (May 21, 2019): 1–12.

24 Didin, Wawancara, 16 September 2020

25 Siti Siti Makhmudah, “Upaya Masyarakat Dalam Membina Kerukunan Antar Umat Beragama Di Kelurahan Bangsal Kecamatan Pesantren Kota Kediri,” *El-Wasathiya: Jurnal Studi Agama* 4, No. 2 (December 27, 2016): 167–192.

26 Sungkono, Wawancara, Ngepeh, 2020

Partisipasi masyarakat yang saling mendukung antar satu dengan yang lainnya melahirkan masyarakat harmonis dan dinamis. Keberagaman masyarakat desa Ngepeh dapat menjadi teladan bagi kampung lainnya karena, jumlah penganut agama yang beragam mampu mewarnai kehidupan masyarakat. Aktivitas masyarakat dalam ragam kegiatan agama menggambarkan semangat toleransi antar umat beragama. Toleransi menjadi dasar atau pijakan masyarakat untuk membangun kerukunan antar umat beragama²⁷.

Keberagaman masyarakat tidak hanya bertumpu pada kegiatan keagamaan tetapi, juga tercermin pada aktivitas masyarakat. Tradisi bersih desa yakni, kegiatan masyarakat dalam syukuran yang terangkum dalam tradisi bersih desa atau istilah lain nyadranan²⁸. Tradisi bersih desa atau nyadranan menjadi ajang memperkuat integrasi antar individu dan kelompok masyarakat yang berbeda pandangan atau ideologi. Kegiatan tahunan yang ditujukan untuk membersihkan dusun agar dijauhkan dari marabahaya, malapetaka, dan segala yang buruk. Kegiatan bersih dusun ini di lakukan oleh seluruh masyarakat Ngepeh.

Pada kegiatan bersih desa biasanya dilakukan do'a dan makan bersama. Masyarakat membuat tumpeng dan masing-masing membawa makanan untuk saling berbagi. Do'a bersama yang dihadiri oleh para pemuka Agama Islam, Kristen, Hindu dan semua masyarakat Ngepeh dengan tujuan untuk kebaikan dan keselamatan masyarakatnya. Dalam tradisi Jawa doa bersama menjadi kebiasaan untuk keselamatan²⁹ dengan diakhiri makan tumpeng dan makan bersama. Pada kegiatan tersebut juga sebagai ajang mempererat hubungan sosial antar warga.

Salah tokoh masyarakat menjelaskan; masyarakat berkumpul saat acara bersih desa, masing-masing membawa tumpeng dan berbagi tumpeng

27 Muttaqin And Muttaqin, "Toleransi Sebagai Dasar Ta'dib Dalam Upaya Menumbuhkan Kerukunan Umat Manusia."

28 Wiwik Setiyani, "Implementasi Psikologi Humanistik Carl Rogers Pada Tradisi Lokal Nyadran Di Jambe Gemarang Kedunggalar Ngawi," *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 12, No. 1 (September 1, 2017): 230–257.

29 Abdul Wahab Rosyidi, "Doa Dalam Tradisi Islam Jawa," *El-Harakah (Terakreditasi)* 14, No. 1 (December 1, 2012): 88–100.

dengan yang lainnya.³⁰ Maksud kegiatan tersebut sebagai bentuk solidaritas ungkapan rasa memiliki terhadap desanya dengan semangat membangun bersama. Dasar yang digunakan dalam Islam urusan agama adalah urusan masing-masing agama (Qs: alkafrun: 1-6).

Semangat yang sama juga dilakukan umat Kristen, berbagi rizki dan berdoa bersama tidak menghalangi untuk kebersamaan. Berikut dasar yang dijadikan dalam membangun solidaritas atau kebersamaan; “Akan tetapi, jikalau kamu menjalankan hukum utama yang tertulis dalam Kitab Suci: “kasihilah sesamamu manusia seperti dirimu sendiri”, kamu berbuat baik” Yakobus 2:8

Sesuai dengan isi ayat tersebut agar umat kristiani mengasihi sesama manusia sebagaimana mengasihi diri sendiri. Sehingga solidaritas sosial itu baik apabila dilakukan karena juga sesuai dengan ajaran alkitab yang memerintah umat kristiani untuk senantiasa saling mengasihi terhadap sesama. Kedua pendeta tersebut memberikan dasar yang sama perihal dasar solidaritas sosial masyarakat Ngepeh dan tidak ada alasan untuk melarang masyarakat berbuat baik walaupun berbeda iman.

Dasar solidaritas sosial terdapat dalam Perjanjian Baru Yakobus 2:8 yang berbunyi:

“Akan tetapi, jikalau kamu menjalankan hukum utama yang tertulis dalam Kitab Suci: “kasihilah sesamamu manusia seperti dirimu sendiri”, kamu berbuat baik”³¹ Yakobus 2:8

Sesuai dengan isi ayat tersebut agar umat kristiani mengasihi sesama manusia sebagaimana mengasihi diri sendiri. Sehingga solidaritas sosial itu baik apabila dilakukan karena juga sesuai dengan ajaran alkitab yang memerintah umat kristiani untuk senantiasa saling mengasihi terhadap sesama. Kedua pendeta tersebut memberikan dasar yang sama perihal dasar solidaritas sosial masyarakat Ngepeh dan tidak ada alasan untuk melarang masyarakat berbuat baik walaupun berbeda iman.

30 Sungkono, Wawancara, 19 September 2020

31 Perjanjian Baru, Yakobus 2:8

C. Implementasi Solidaritas dalam Tradisi Kematian

Kegiatan kematian yang dimaksud adalah takziah orang meninggal dunia. Setiap ada orang meninggal seluruh masyarakat Ngepeh bertakziah tanpa memandang agama dan jabatan orang yang meninggal tersebut. Mereka melakukan itu atas dasar kemanusiaan, menurut bapak Mujiatno selaku umat muslim dusun setempat mengatakan bahwa saat ada orang meninggal maka semuanya takziah:

“Jika ada yang meninggal, seluruh masyarakat Ngepeh datang untuk bertakziah. Tidak memperdulikan yang meninggal itu beragama Islam, Kristen, atau Hindu ya semua datang. Jadi jalan Ngepeh depan sana kalau ada orang meninggal biasanya ya ruame, bahkan jika ada orang yang tidak tahu, bisa-bisa dikira yang meninggal itu pejabat. Karena sangat banyaknya orang yang takziah”³²

Memang dalam hidup bermasyarakat kebersamaan itu penting, sebagaimana masyarakat Ngepeh. Mereka tidak hanya bersama pada saat senang, tapi juga saling menguatkan pada saat kesusahan. Dengan bertakziah, berarti mereka sudah peduli dan turut menghibur keluarga yang ditinggalkan.

Budaya Jawa masih mempengaruhi kehidupan masyarakat Ngepeh. Selain karena memang berada di Pulau Jawa, dahulu masyarakat Ngepeh juga sangat kental akan tradisi jawa dimana masyarakat Ngepeh yang dulunya memang masyarakat abangan. Kehidupan yang masih terpengaruh akan budaya Jawa tersebut terbukti dengan masih adanya kegiatan seperti tingkepan atau bahkan acara peringatan 7, 40, 100, dan 1000 hari kematian masih dilakukan disini.

Acara kirim do'a peringatan hari tertentu kematian yang biasanya dilakukan oleh orang islam (NU khususnya) juga masih ada disini. Bahkan acara kirim do'a dengan pembacaan tahlil tersebut juga mengundang masyarakat yang beragama kristen dan Hindu, begitupun sebaliknya. Pak Didin kembali mengatakan bahwa:

32 Mujiatno, Wawancara, 21 September 2020

“Saya juga sering diundang tetangga ke acara tahlilan orang meninggal terus syukuran orang hamil, orang melahirkan gitu. Saya ya datang walaupun itu acara orang Islam, ya tidak ada masalah, sudah biasa hal seperti itu di Ngepeh ini. Yang penting guyub rukun sesama tetangga. Saya kalau datang ke acara tahlil atau syukuran gitu juga memakai baju kokoh, sarung, dan peci, wes lengkap ngunu. Kadang ya terus ada yang bercanda terus menyapa saya, assalamualaikum pak ustadz. Ya tak jawab waalikum salam, sambil ketawa. Wes biasa mbak ya tidak ada yang tersinggung”³³

Walaupun seorang Kristiani, Pak Didin juga memiliki baju muslim dan saat memakai baju muslim tersebut tidak jarang di sapa dengan bercanda oleh tetangga yang lain, “assalamualaikum pak ustadz” dan Pak Didin juga menjawabnya. Dari hal itu tidak ada orang-orang yang tersinggung, apalagi dianggap sebagai sikap untuk melecehkan agama. Semua yang dilakukan masyarakat tersebut sebagai bentuk kerukunan dan keharmonisan hidup bermasyarakat sebagaimana mestinya. Dan siapapun kalau ada acara juga saling mengundang dan tidak melihat siapa dan apa agama orang yang mengundang, pasti semua datang jika tidak ada halangan.

Upacara kematian yang sebagai salah satu kegiatan sosial keagamaan dari solidaritas sosial di dusun Ngepeh. Dianggap masyarakat sebagai salah satu kegiatan yang cukup menggambarkan kehidupan sosial yang baik. Sebagai masyarakat yang tinggal bersama dengan latar belakang agama yang berbeda, kegiatan ini merupakan hasil dari pemahaman masyarakat atas ajaran agama yang dianut dan kesadaran masyarakat sebagai makhluk sosial yang pasti membutuhkan bantuan manusia yang lain.

Pada saat ada anggota masyarakat yang meninggal dunia, maka semua masyarakat Ngepeh berkumpul dikediaman orang yang meninggal tersebut atau bertakziah. Apabila yang meninggal adalah seorang muslim maka segala proses dilakukan berdasarkan pada ketentuan dalam agama Islam, apabila umat Kristiani dan Hindu maka

33 Didin, Wawancara, 23 Septemebr 2020

proses yang dilakukan juga berdasarkan pada ketentuan yang sudah ada dalam agama masing-masing orang yang meninggal.

Masyarakat berkumpul semata-mata sebagai bentuk kepedulian sosial mereka sebagai sesama manusia. Mereka sadar bahwa sebagai makhluk sosial yang hidup bersama hal tersebut juga sebagai upaya untuk menjaga kerukunan. Karena mereka tahu bahwa hidup dalam perbedaan itu tidak mudah, jadi harus tetap melakukan hal-hal yang dapat menciptakan hubungan yang baik antar sesama.

Selain berkumpul, masyarakat yang berbeda keyakinan dengan orang yang meninggal tersebut sangat tidak mungkin untuk ikut mengurus jenazah. Namun, mereka ikut membantu dalam memikul keranda jenazah menuju ke pemakaman setempat. Tidak jarang keranda itu dipikul oleh orang-orang yang agamanya pun berbeda-beda secara bergantian dengan yang lain. Keranda yang dipikul tersebut ditutup oleh kain berwarna hitam, kain yang digunakan tersebut tidak khusus untuk golongan atau jabatan tertentu melainkan untuk seluruh anggota masyarakat Ngepeh yang meninggal dunia tanpa terkecuali. Hal tersebut menjadi sesuatu yang unik dalam fenomena kehidupan sosial keagamaan masyarakat Ngepeh, karena kain hitam penutup keranda tersebut dimaknai sebagai simbol toleransi dalam kehidupan masyarakat yang berbeda agama.

Para pemuka tiga agama baik Islam, Kristen, dan Hindu tidak ada yang mempermasalahkan begitupun umat-umatnya. Menurut bapak David selaku pemuka Agama Islam:

“Tutup keranda hitam itu sebenarnya sudah lama dipakai oleh seluruh masyarakat Dusun ngepeh. Sejarahnya pun saya kurang faham, itu sudah dari generasi ke generasi modin dan saya termasuk modin generasi ke 4. Ada juga biasanya masyarakat yang menanyakan mengapa tidak sendiri-sendiri? Misalkan dalam Islam biasanya mengenakan tutup keranda berwarna hijau. Tapi selalu saya jawab karena itu sudah menjadi simbol toleransi karena adanya keberagaman untuk saling menghormati pemeluk agama lain”³⁴

34 David Saifulloh, Wawancara, 2 Oktober 2020

Selain Pak David, Pendeta Muntae juga memberi tanggapan selaras dengan tenggapannya bahwa:

“Itu sudah ada sejak dulu mbak, Saya sebagai pendatang kurang faham bagaimana awal mulanya. Tapi tidak pernah ada permasalahan mengenai hal itu dalam masyarakat jadi ya tidak apa-apa”.³⁵

Dan Pemangku agama Hindu juga berpendapat mengenai kain hitam penutup keranda:

“Saya juga kurang memahami awal mula penutup keranda itu, mungkin itu ada kaitannya dengan sesepuh kami sebagai orang-orang abangan dulu. Yang pasti itu sudah ada sejak lama dan semua masyarakat tidak ada yang keberatan....”³⁶.

Jenazah kemudian dibawa ke pemakaman dusun setempat, yang mana pemakaman yang ada dalam satu lokasi yang juga dipergunakan untuk memakamkan semua anggota masyarakat dusun Ngepeh yang meninggal. Seperti yang diketahui bahwa masyarakat Ngepeh merupakan masyarakat yang memiliki agama bermacam-macam, sehingga pemakaman yang ada juga digunakan bersama-sama.

Area pemakaman umat Muslim dan Hindu dijadikan satu karena posisi pemakaman yang sama yakni untuk Islam posisi kepala jenazah berada di utara dan menghadap ke barat dan untuk umat Hindu posisi kepala berada diselatan menghadap ke timur. Sedangkan umat kristiani posisi kepala jenazah berada di sebelah barat dan menghadap keatas. Makam umat Kristiani tidak dicampur dengan makam umat Muslim dan Hindu bukan karena adanya diskriminasi. Melainkan karena letak posisi pemakaman yang berbeda sehingga menjadikannya dipisah untuk membuat tata letak makam tetap teratur, dimana area pemakaman umat Muslim dan Hindu berada disebelah selatan sedangkan area khusus Kristiani berada disebelah utara dalam satu lokasi yang sama.

35 Muntae, Wawancara, 3 Oktober 2020

36 Pranutik, Wawancara, 4 Oktober 2020

Tradisi kematian yang dipercaya dan diyakini oleh masyarakat Ngepe telah berlangsung sejak ratusan tahun. Alih-alih menganggapnya sebagai kebiasaan yang tidak biasa dan ‘membingungkan’ masyarakat Ngepe, justru melihatnya dengan sudut pandang yang berbeda. Yaitu suatu kekayaan tradisi yang menampilkan keelokan dan keunikan dari warisan leluhur mereka. Memandang semua yang bernyawa memiliki derajat yang sama di-mata Tuhan sebagai yang fana. Solidaritas masyarakat Ngepe dalam tradisi kematian yang, menempatkan umat agama (Islam, Kristen dan Hindu) dalam satu lingkup dijalani dengan baik tanpa adanya gesekan sosial antar umat agama.

D. Pluralitas Dalam Tradisi Kematian Masyarakat Ngepeh

Masyarakat Ngepeh menyadari bahwa di tengah kehidupan yang majemuk, kebutuhan terhadap yang lain begitu penting dalam struktur sosial. Sehingga, sikap tolong menolong semata untuk menjaga hubungan sosial keagamaan dan tradisi masyarakat Ngepeh. Kegiatan ‘*rewang*’ oleh ibu-ibu dengan aksi memasak bersama atau saling membantu apabila terdapat tetangga (baik Islam, Kristen maupun Hindu) memiliki hajatan³⁷ Hajatan yang menyangkut tiga siklus penting kehidupan manusia yaitu kelahiran, pernikahan dan kematian.³⁸

Islam masih mendominasi sebagai yang mayoritas dalam keagamaan masyarakat Ngepeh. Aktifitas keagamaan seperti; tahlil, yasinan, pengajian, sholat berjamaa’ah (wajib dan sunnah) hingga kegiatan khataman al-Qur’an dipraktikkan dalam keagamaan masyarakat Ngepeh. Dominasi Islam disadari betul oleh umat Hindu dan Kristiani. Ditengah dinamika keagamaan tersebut sikap toleransi tetap ditunjukkan. Akulturasi³⁹ tidak hanya terjadi dalam aspek kebudayaan yang mengakar tetapi juga hingga pada hal-hal kecil seperti; mengenakan atribut pakaian (baju) penganut agama lain (misalnya; umat Islam oleh warga Kristiani).⁴⁰

37 Sungkono, Wawancara, 3 Oktober 2020

38 Mustamin, Kamaruddin & Sunandar Macpal. 2020. Ritual Dalam Siklus Hidup Masyarakat Bajo Di Torosiaje. *Al-Qalam*. Volume 26, Nomor 1. Hlm. 203 S/D 219.

39 Burga, M. Alqadri. 2019. Kajian Kritis Tentang Akulturasi Islam Dan Budaya Lokal. *Zawiyah: Jurnal Pendidikan Islam*. Volume 5, Nomor 1. Hlm. 1 S/D 20.

40 David Saifulloh, Wawancara, 30 September 2020

Dalam beberapa kesempatan diakui oleh pendeta Muntae, konflik atau tensi memanas hampir tidak ditemukan dalam guyub rukun masyarakat Ngepeh. Bukan hal yang mustahil mengingat kesadaran toleransi yang medarah daging dalam dalam *mindset* masyarakat setempat. Mengenai perbedaan menjadi unsur solidaritas dalam memperkuat relasi dan guyub rukun antar warga. “Lagi pula itu tradisi jadi ya dilakukan saja yang sudah ada”⁴¹. Pernyataan tersebut menegaskan segala bentuk sikap yang bersifat konfrontasi langsung begitu dihindari. Tujuannya untuk menjaga kerukunan dan keragaman agama, karakter dan tradisi di desa Ngepeh.

Tidak sulit untuk mengidentifikasi konsep ‘pluralitas’ (KN Islam, 2020) dalam budaya keagamaan masyarakat Ngepeh. Keragaman yang tidak hanya konsen pada isu-isu besar tetapi, mencakup tindakan-tindakan kecil seperti menerima, memahami dan mengayomi seluruh masyarakat Ngepeh. Sikap pluralis masyarakat Ngepeh tidak lagi fokus pada “apa keyakinan masyarakatnya”. Tetapi sudah selangkah lebih maju, mencapai batas di mana latar belakang agama bukan lagi sebuah tembok penghalang yang memebatasi solidaritas sosial (*kedahe*) masyarakat Ngepeh⁴².

Tradisi kematian yang dapat diikuti oleh umat Hindu, Islam dan Kristiani, menunjukkan adanya nilai humanisme; etika, moralitas, dan integritas terjalin yang kuat. Dalam memahami nilai pluralitas, umat Hindu menggunakan kitab *Sarasamuccaya sloka* 136 sebagai rujukan. *Vasudaiwa Kutumbakham* atau ‘semua manusia adalah saudara’ menjadi landasan bagi umat Hindu di Desa Ngepeh dalam kesehariannya⁴³.

Masyarakat Ngepeh memiliki pemahaman yang seragam perihal upacara kematian. Kematian tidak hanya dilihat sebagai jalan hidup atau takdir manusia, juga ajaran agama tetapi tradisi. Bersama-sama masyarakat Ngepeh datang dan menghadiri kegiatan Takziah ketika ada umat Islam yang meninggal dunia atau sebaliknya. Masyarakat duduk dan betemu dalam satu tempat guna mengirimkan do’a-do’a⁴⁴ terbaik

41 Muntae, Wawancara, 29 September 2020

42 Didin, Wawancara, 1 Oktober 2020

43 Pranutik, Wawancara, 2 Oktober 2020

44 David, Wawancara, 3 Oktober 2020

sesuai keyakinan masing-masing.

Kepedulian dan perhatian diberikan kepada keluarga yang meninggal dilakukan dengan ikut serta dalam proses pemakaman zenajah. Dalam proses ini masyarakat mengikuti seluruh rangkaian kegiatan hingga zenajah dibawa sampai ke peristirahatan terakhirnya⁴⁵. Tindakan kecil namun terdapat solidaritas yang tertanam kuat di dalam sosial keagamaan masyarakat Ngepeh.

Emile Durkheim menjelaskan konsep *social solidarity* (solidaritas sosial) disebabkan oleh sistem pembagian kerja. solidaritas sosial adalah kesetiakawanan dan kekeluargaan yang melibatkan hubungan antara individu atau kelompok yang berangkat dari etika dan moralitas serta sistem kepercayaan yang dianut. Kondisi ini dipertegas oleh kesamaan situasi, masalah dan pengalaman (emosional) kolektif⁴⁶.

Solidaritas masyarakat Ngepeh didioramakan melalui aktifitas sosial keagamaan utamanya tradisi kematian. perasaan bersama atau kesetiakawanan serta rasa tanggungjawab bersama dalam suatu masyarakat atas dasar tujuan dan kepentingan yang sama dan kesejahteraan bersama. Solidaritas adalah perihal integrasi yang terbentuk dari ideologi kolektif masyarakat. Solidaritas menekankan pada hal-hal bersifat mekanik⁴⁷.

Pluralitas dalam tradisi kematian mendorong masyarakat Ngepeh membangun solidaritas, kekebersamaan dan kekeluargaan tidak hanya pada tradisi dan simbol-simbol kematian. Bersih Desa/Dusun, Tahlilan, pengajian, hingga do'a lintas agama dilakukan demi kesejahteraan Desa dan seluruh penghuninya.

“Bersih dusun diisi dengan do'a bersama yang dihadiri semua pemuka agama dusun Ngepeh. Jadi setelah do'a bersama itu

45 _____, Wawancara, 3 Oktober 2020

46 Mustofa, Farid. 2019. Religion, Identity And Solidarity: Emile Durkheim's Perspective. *Jurnal Penelitian*. Volume 16, Number 1. Hlm. 65 S/D 78.

47 Gubanov, N. N., & Gubanov, N. I. 2018. Mental Bases Of Social Solidarity. *Proceedings Of The International Conference On Contemporary Education, Social Sciences And Ecological Studies (Cesses 2018)*. Hlm. 998 S/ D 1002. <https://doi.org/10.2991/Cesses-18.2018.219>

kemudian potong tumpeng dan makanan yang dibawa masing-masing dimakan bersama-sama, saling berbagi. Niatnya semua membersihkan dusun untuk kebaikan bersama.”⁴⁸

Solidaritas di tengah keragaman agama dan budaya membentuk masyarakat pluralis yang bertanggung jawab⁴⁹. Sementara proses simbolik ketika penguburan zenajah memiliki persamaan, salah satunya penggunaan kain warna hitam. Namun ketiganya tetap menggunakan tata cara (sesuai keyakinan) agama masing-masing. Simbol kain hitam pada keranda Zenajah adalah bagian dari tradisi yang telah mengakar sejak ratusan tahun silam. Menanggapi penggunaan simbol (kain hitam) dalam proses kematian tersebut, Pendeta Sulaiman turut menanggapi, ia menuturkan:

“...Tidak ada masalah dalam hal tersebut, asalkan hal itu tidak menimbulkan konflik dan saya rasa tidak perlu dipermasalahkan. Karena hidup juga mencari jalan untuk hidup rukun dan damai dengan sesama”⁵⁰.

Sebagian pihak masih mempertanyakan dan meragukan perihal sejarah dan kisah klasik dari simbol tersebut. Bagi masyarakat Ngepeh kain hitam tersebut adalah simbol toleransi. Tidak ada makna tertentu atau penyelewengan dari ajaran agama seperti Islam, misalnya. Umumnya menggunakan kain warna hijau dengan tulisan Arab ‘*laa ilaaha illallah*’ untuk menutup keranda zenajah⁵¹.

Tuduhan seperti mempraktikkan perbuatan syirik (mendudukan Allah)⁵², kerap ditujukan kepada masyarakat Ngepeh. Utamanya, warga muslim desa Ngepeh karena dianggap tidak berjalan di atas jalan Islam.

48 Sungkono, Wawancara, 4 Oktober 2020

49 Saihu, Made. 2019. *Merawat Pluralisme Merawat Indonesia (Potret Pendidikan Pluralisme Agama Di Jembaran-Bali)*. Sleman: Deepblish Publisher.

50 Sulaiman, Wawancara, 5 Oktober 2020

51 Didin, Wawancara, 6 Oktober 2020

52 Muhammad Muhlis, “Dimensi Syirik Dalam Konteks Privatisasi Beragama Islam,” *Jurnal Studi Islam: Pancawahana* 14, No. 2 (2019): 114–122.

Sekali lagi, baik para tokoh agama maupun masyarakat umumnya, menanggapi hal ini dengan cukup santai. Bagi warga muslim Dusun Ngepeh, penggunaan kain yang digunakan oleh semua penganut agama adalah cara mereka menghargai perbedaan, sebagaimana diwariskan dan diajarkan oleh para leluhur. “Toh dalam Hindu pun tidak diharuskan mengenai warna kain penutup keranda”⁵³.

“...Tutup keranda sesuai dengan agama masing-masing bukanlah suatu keharusan, dan simbol yang sudah ada tidak dapat ditawar-tawar lagi. Makanya saya persilahkan”⁵⁴.

Peran serta para pemuka agama, tetua hingga pemerintah⁵⁵ desa secara tidak langsung ikut memberi akses dan peluang bagi masyarakat Ngepeh mengekspresikan keagamaannya. Merawat tradisi dan mengayomi yang satu sama lain, yang berbeda latar belakang dari aspek pendidikan hingga keyakinan. Ketika hari raya idul fitri, idul adha, atau perayaan hari raya nyepi serta hari-hari besar umat Hindu. Demikian saat Paskah atau Natal yang dirayakan oleh umat Kristiani.⁵⁶ Islam, Hindu Kristiani dan segala yang melekat pada tradisi masyarakat Ngepeh dimaknai secara khusus. Perayaan hari-hari besar tersebut dirayakan secara bersama, menghormati dan mengargai, serta menerapkan sikap toleransi. Agar, sejalan dengan nilai simbolik⁵⁷ kain hitam penutup keranda yaitu, toleransi.

Toleransi tidak terbatas pada isu perdamaian. Yang utama adalah bagaimana mengikis celah-celah perbedaan yang memicu konflik dan menciptakan *chaos*.⁵⁸ Kendati demikian namun, solidaritas sosial

53 Pranutik, Wawancara, 6 Oktober 2020

54 David Saifulloh, Wawancara, 7 Oktober 2020

55 Rahmawanto, S. 2016. Peran Tokoh Agama Dalam Mewujudkan Keteraturan Masyarakat. *An-Nizam*. Volume 3, Nomor 1. Januari-Juni 2016. Hlm. 118 S/D 134.

56 Pranutik, Wawancara, 8 Oktober 2020

57 Abdul Kodir Jailani And Rio Febriannur Rachman, “Kajian Semiotik Budaya Masyarakat: Nilai Keislaman Dalam Tradisi Ter-Ater Di Lumajang,” *Muharrrik: Jurnal Dakwah Dan Sosial* 3, No. 02 (August 24, 2020): 125–137.

58 Nur Hidayat, “Nilai-Nilai Ajaran Islam Tentang Perdamaian (Kajian Antara Teori Dan Praktek),” *Aplikasia: Jurnal Aplikasi Ilmu-Ilmu Agama* 17, No. 1 (February 9,

dalam masyarakat plural (Desa Ngepeh) dilihat melalui kacamata yang berbeda. Tradisi kematian yang dipraktikkan oleh masyarakat Ngepeh dalam perayaan hari-hari besar agama, merupakan adat setempat yang dilihat sebagai bentuk kekeluargaan yang bernilai tinggi.

Dari penuturan para pemuka agama seperti Pendeta Sulaiman, Muntae dan Pranutik dapat disimpulkan bahwa, aspek simbolik dalam tradisi kematian di desanya tidak bisa dilihat secara sempit. Masyarakat Ngepeh adalah masyarakat yang berbudaya serta memiliki motivasi secara alamiah dan naluriah merawat toleransi serta adat istiadat. Bertradisi namun bukan berarti melupakan ajaran dasar agama masing-masing. Tradisi dan agama dapat berjalan beriringan di tengah pluralitas melalui solidaritas sosial⁵⁹.

Ketika tradisi berbicara maka tingkat kesadaran dengan bersikap plural-universalisme harus dikedepankan. Dalam tradisi kematian ada interaksi simbolik yang menekankan sikap stimulus-proses-berfikir sebelum bertindak⁶⁰ Sikap inilah yang ditunjukkan oleh masyarakat Ngepeh dan para pemuka agamanya. Penggunaan kain hitam penutup keranda, bertakziah dan ikut serta dalam do'a-do'a atau selama kegiatan bagi warga yang meninggal adalah bentuk toleransi, tradisi dan humanisme semata. Masyarakat Ngepeh atau Jawa secara umum menyebutnya *guyub rukun*.

E. Kesimpulan

Setiap masyarakat memiliki ragam konsepsi dalam menggambarkan siklus kehidupan. Satu di antaranya adalah tradisi kematian. Masyarakat di Desa Ngepeh Jombang Jawa Timur. Tradisi kematian yang dipraktikkan oleh masyarakat Ngepeh sebagai bentuk kebersamaan. Proses tersebut untuk menemukan aspek-aspek penting dalam merawat tradisi dan agama dalam pandangan yang berbeda. Sejarah masuknya agama-agama di desa Ngepeh menjadi titik balik pluralitas wilayah tersebut.

Tradisi kematian pada masyarakat Ngepeh dipraktikkan oleh tiga

2018): 15–24.

59 Muntae, Wawancara, 9 Oktober 2020.

60 Abdul Kodir Jailani And Rio Febriannur Rachman, “Kajian Semiotik Budaya Masyarakat: Nilai Keislaman Dalam Tradisi Ter-Ater Di Lumajang,” *Muharrrik: Jurnal Dakwah Dan Sosial* 3, No. 02 (August 24, 2020): 125–137.

penganut agama besar; agama Islam, Kristen dan Hindu. Hari-hari besar dan perayaan setiap agama dirayakan bersama-sama. Takziah, perayaan idul fitri, idul adha, pengajian, atau nyepi, dan natal. Ini sekaligus membuktikan bahwa masyarakat pluralitas mampu melakukan berbagai kegiatan dalam membangun integrasi antar agama. Keberagaman masyarakat Ngepeh memiliki solidaritas mekanik yang tercermin pada simbol tradisi kematian sebagai akhir kehidupan manusia di dunia. kebersamaan

Melalui studi kasus tentang 'solidaritas sosial pada masyarakat pluralitas dalam tradisi kematian di Desa Ngepeh Jombang Jawa Timur'. Ditemukan beberapa poin penting yang perlu digarisbawahi. *Pertama*, masyarakat Ngepeh adalah masyarakat yang berbudaya serta memiliki motivasi bergama dan berbudaya secara alamiah. *Kedua*, solidaritas sosial keagamaan masyarakat tertuang dalam tradisi kematian yang masih dipertahankan dan dipraktikkan hingga hari ini. *Ketiga*, tradisi kematian oleh masyarakat (Desa Ngepeh) pluralis sebagai upaya merawat toleransi serta adat istiadat. Sekaligus makna simbolik dari kain hitam penutup keranda zenajah yang berarti simbol toleransi. Bertradisi namun bukan berarti melupakan ajaran dasar agama masing-masing. *Keempat*, bahwa tradisi dan agama dapat berjalan beriringan di tengah pluralitas masyarakat Ngepeh melalui solidaritas sosial.

F. Referensi

- Ainiyah, L. 2017. Eksistensi Greja Kristen Jawi Wetan (Gkjjw) Di Kecamatan Mojowarno Kabupaten Jombang Tahun 1992-2018. *Kronik: Journal Of History Education And Histography*. Volume. 1, Nomor 1. Hlm. 23 S/D 26.
- Ambrose, M. L., & Arnaud, A. 2005. Are Procedural Justice And Distributive Justice Conceptually Distinct? In J. Greenberg & J. A. Colquitt (Eds.), *Handbook Of Organizational Justice* (P. 59-84). Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
- Bakar, A. 2015. Konsep Toleransi Dan Kebebasan Beragama. *Toleransi: Media Ilmiah Komunikasi Umat Beragama*. Volume. 7, No. 2. Hlm. 123 S/D 131. Doi: [Http://Dx.Doi.Org/10.24014/Trs.V7i2.1426](http://dx.doi.org/10.24014/trs.v7i2.1426)

- Burga, M. Alqadri. 2019. Kajian Kritis Tentang Akulturasi Islam Dan Budaya Lokal. *Zawiyah: Jurnal Pendidikan Islam*. Volume 5, Nomor 1. Hlm. 1 S/D 20.
- Fauzi, A. 2019. Internalisasi Nilai-Nilai Multikultural Melalui Budaya Nyama Beraya Pada Masyarakat Muslim Pegayaman. *Al-Mada: Jurnal Agama, Sosial, Dan Budaya*. Volume 2, Nomor 1. Hlm 1 S/D 21. Doi: <https://doi.org/10.31538/Almada.V2i1.220>
- Gubanov, N. N., & Gubanov, N. I. 2018. Mental Bases Of Social Solidarity. *Proceedings Of The International Conference On Contemporary Education, Social Sciences And Ecological Studies (Cesses 2018)*. Hlm. 998 S/ D 1002. <https://doi.org/10.2991/Cesses-18.2018.219>
- Hamid, A. L. 2018. Politik Identitas Agama Lokal Studi Tentang Aliran Kepercayaan Perjalanan Ciparay Bandung. *Al-Afkar, Journal For Islamic Studies*. Volume 1 Nomor 2. Hlm. 113 S/D 130. Doi: https://doi.org/10.31943/Afkar_Journal.V2i1.22hartaka,
- Hanif, M. 2020. Dinamika Pendidikan Pesantren Di Pulau Jawa: Integrasi Sejarah Dan Kearifan Lokal. *Al-Wijdán: Journal Of Islamic Education Studies*. Volume 5, Nomor 1. Hlm. 33 S/D 45.
- Hidayat, N. 2017. Nilai-Nilai Ajaran Islam Tentang Perdamaian (Kajian Antara Teori Dan Praktek). *Aplikasi: Jurnal Aplikasi Ilmu Agama-Agama*. Volume 17, Nomor. 1. Hlm. 15 S/D 24.
- Islam, Kn. 2020. Moderasi Beragama Di Tengah Pluralitas Bangsa: Revolusi Mental Perspektif Al-Qur'an Tinjauan. *Kuriositas Media Komunikasi Sosial Dan Keagamaan*. Volume 13, Nomor 1. Hlm. 38 S/D 59.
- Jailani, A. K., & Rachman, R. F. 2020. Kajian Semiotik Budaya Masyarakat: Nilai Keislaman Dalam Tradisi Ter-Ater Di Lumajang. *Muharrrik: Jurnal Dakwah Dan Sosial*. Volume 3, Nomor 02. Hlm. 125 S/D 137. Doi: <https://doi.org/10.37680/Muharrrik.V3i02.460>
- Jong, K. 2006. Hidup Rukun Sebagai Orang Kristen Spiritualitas Dari Segi Theologia Religionum. *Gema Teologi*. Volume 30, Nomor 2. Hlm.1 S/D 12.

- I Made. 2019. Membangun Semangat Kebangsaan Perspektif Etika Hindu. Genta Hreyada: Media Informasi Ilmiah Jurusan Brahma Widya Stahn Mpu Kuturan. Volume 3, Nomor 2. Hlm. 36 S/D 49.
- Makhmudah, S. 2016. Upaya Masyarakat Dalam Membina Kerukunan Antar Umat Beragama Di Kelurahan Bangsal Kecamatan Pesantren Kota Kediri. *El-Wasathiya: Jurnal Studi Agama*. Volume 4, Nomor 2. Hlm. 167 S/D 192.
- Muasmara, R., & Ajmain, N. 2020. Akulturasi Islam Dan Budaya Nusantara. *Tanjak: Journal Of Education And Teaching*. Volume 1, Nomor 2, Hlm. 111 S/D 125. Doi: <https://doi.org/10.35961/Tanjak.V1i2.150>
- Muhlis, M. 2019. Dimensi Syirik Dalam Konteks Privatisasi Beragama Islam. *Jurnal Studi Islam : Pancawahana*. Volume 14, Nomor 2. Januari 2019. Hlm. 114 S/D 122.
- Mustamin, Kamaruddin & Sunandar Macpal. 2020. Ritual Dalam Siklus Hidup Masyarakat Bajo Di Torosiaje. *Al-Qalam*. Volume 26, Nomor 1. Hlm. 203 S/D 219.
- Mustofa, Farid. 2019. Religion, Identity And Solidarity: Emile Durkheim's Perspective. *Jurnal Penelitian*. Volume 16, Number 1. Hlm. 65 S/D 78.
- Muttaqin, N. 2020. Toleransi Sebagai Dasar Ta'dib Dalam Upaya Menumbuhkan Kerukunan Umat Manusia. *Taqorrub: Journal Bimbingan Konseling Dan Dakwah*. Volume 1, Nomor 1. Hlm. 13 S/D 24.
- Prus, R. 2011. Examining Community Life "In The Making": Emile Durkheim's Moral Education. *The American Sociologist*. Volume 42, Nomor 1. Hlm. 56 S/D 111.
- Rahmawanto, S. 2016. Peran Tokoh Agama Dalam Mewujudkan Keteraturan Masyarakat. *An-Nizam*. Volume 3, Nomor 1. Januari-Juni 2016. Hlm. 118 S/D 134.
- Ridho Ali, Thibburruhany. 2019. Prinsip Toleransi Beragama Sebagai Pondasi Membangun Peradaban Islam Di Era Modern. *El-Afkar: Jurnal Pemikiran Keislaman Dan Tafsir Hadis*. Volume 8, Nomor 1. Hlm. 75 S/D 94. Doi: <http://dx.doi.org/10.29300/Jpkth.V8i1.2048>

- Rosyidi, A. W. 2012. Doa Dalam Tradisi Islam Jawa. *El-Harakah (Terakreditasi)*. Volume 14, Nomor 1. 88 S/D 100. Doi: <https://doi.org/10.18860/El.V0i0.2199>
- Rusdi, M., Wabula, A. L., Goa, I., & Ismail, I. 2020. Solidaritas Sosial Masyarakat Petani Di Desa Wanareja Kabupaten Buru. *Jurnal Ilmiah Mandala Education* Volume 6, Nomor 2. Hlm. 20 S/D 25. Doi: <https://doi.org/10.36312/jime.V6i2.1331>
- Saihu, M., Abdul Aziz. 2020. Implementasi Metode Pendidikan Pluralisme Dalam Mata Pelajaran Pendidikan Agama Islam. *Belajea: Jurnal Pendidikan Islam*. Volume 5, Nomor 1. Hlm. 131 S/D 150. Doi: <http://dx.doi.org/10.29240/Belajea.V5i1.1037>
- Saihu, Made. 2019. *Merawat Pluralisme Merawat Indonesia (Potret Pendidikan Pluralisme Agama Di Jembaran-Bali)*. Sleman: Deepblish Publisher.
- Setiyani, Wiwik. 2015. Peran Komunitas Tlasi 87 Sumbergirang Mojokerto Dalam Membangun Harmoni Agama. *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam*. Volume 5, Nomor 1. Hlm. 218 S/D 245. Accessed March 5, 2021 <http://jurnalfuf.uinsby.ac.id/index.php/teosofi/article/view/102>.
- Setiyani, Wiwik. 2017. Implementasi Psikologi Humanistik Carl Rogers Pada Tradisi Lokal Nyadran Di Jambe Gemarang Kedunggalur Ngawi. *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* Volume 12, Nomor 1. Hlm. 230 S/D 257. Accessed March 5, 2021. <http://islamica.uinsby.ac.id/index.php/islamica/article/view/444>.
- Sholikhin, Muhammad. 2012. *Makna Kematian Menuju Kehidupan Abadi: Kupas Tuntas Rahasia Mati Di Dalam Hidup, Dan Kehidupan Dalam Kematian, Meraih Kehidupan Pasca Kematian*. Jakarta: Media Komputindo, Gramedia, Ikapi.
- Suhandi, S. 2019. Spiritualitas Agama Dan Masyarakat Modern (Eksistensi Tarekat Qadiriyyah Wa Naqsyabandiyah Di Bandar Lampung). *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama*. Volume 14, Nomor 1, Hlm 71 S/D 94. Doi: <https://doi.org/10.24042/Ajsla.V14i1.4485>

- Syafrita, I., Dan Mukhamad M. 2020. Upacara Adat Gawai Dalam Membentuk Nilai-Nilai Solidaritas Pada Masyarakat Suku Dayak Kalimantan Barat. *Jantro; Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, Volume 22, Nomor 2. Hlm. 151 S/D 159. Doi: <https://doi.org/10.25077/jantro.v22.n2.p151-159.2020>
- Qorib, Muhammad. 2018. Dakwah Di Tengah Pluralitas Masyarakat. *Intiqad: Jurnal Agama Dan Pendidikan*. Volume 10, Nomor 2. Hlm. 315 S/D 333. Doi: <https://doi.org/10.30596/intiqad.v10i2.2491>
- Qur'an Surat Al-Kafirun, Ayat 1-6.

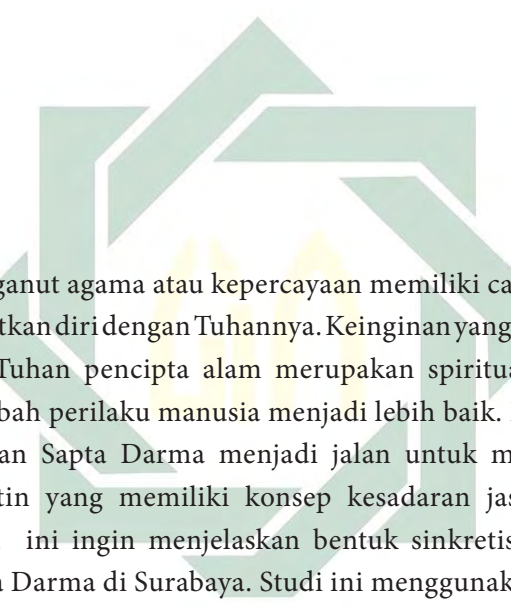
Informan

- Saifulloh David, *Wawancara*, 2020, Jombang 17 Mei 2020
- Didin, *Wawancara*, Jombang 29 September 2019
- Mujiatno, *Wawancara*, Jombang 15 September 2019
- Muntae, *Wawancara*, Jombang 08 Juni 2020
- Pranutik, *Wawancara*, Jombang 23 Juni 2020
- Pratikno, *Wawancara*, Jombang 17 Mei 2020
- Rifai, *Wawancara*, Jombang 04 Mei 2020
- Sulaiman, *Wawancara*, Jombang 06 Oktober 2019
- Suwitnyo, *Wawancara*, Jombang 15 September 2020
- Sumarso, *Wawancara* Jombang 29 September 2020
- Sungkono, *Wawancara*, Jombang 04 Mei 2020
- Muntae, *Wawancara*, Jombang 08 Juni 2020

A large, stylized geometric pattern in shades of green and yellow, resembling a complex Islamic geometric design or a stylized 'G' shape, centered on the page.

▶▶ BAB IX

SINKRETISME
ISLAM DALAM
SAPTA DARMA



Setiap penganut agama atau kepercayaan memiliki cara tertentu untuk mendekati diri dengan Tuhannya. Keinginan yang kuat untuk dekat dengan Tuhan pencipta alam merupakan spiritualitas yang mampu mengubah perilaku manusia menjadi lebih baik. Pertemuan antara Islam dan Sapta Darma menjadi jalan untuk menemukan ketenangan batin yang memiliki konsep kesadaran jasmani dan rohani. Tulisan ini ingin menjelaskan bentuk sinkretisme antara Islam dan Sapta Darma di Surabaya. Studi ini menggunakan metode in-depth interview guna menemukan tingkat kematangan dalam beragama dari aspek syariat dan implementasi ajaran agama. Temuan penelitian menunjukkan, kendati sinkretisme antara Islam dan Sapta Darma begitu terasa namun, kondisi ini mendorong mereka tetap mempertahankan keduanya karena, menemukan apa yang ingin dicapai yaitu, keseimbangan dan kesejahteraan spiritualitas. Agama Islam dan Sapta Darma bukan sebagai pelarian hidup semata tetapi, paradigma baru untuk memahami konsep keberagamaan dan nilai-nilai spiritualitas umat beragama melalui sinkretisme Islam dan Sapta Darma. Keberagamaan sinkretis telah melekat pada masyarakat dan menjadi identitas budaya lokalitasnya.

A. Pendahuluan

Setiap penganut agama ingin merasakan kedamaian dan dekat dengan Tuhannya secara eksklusif tanpa adanya keraguan dan tekanan dalam beragama. Namun, proses sinkretisme agama di masa lampau masih sangat terasa pengaruhnya hingga hari ini. Akibatnya menyebabkan sebagian umat beragama mengalami kekhawatiran terhadap pilihan agamanya akibat kurangnya pemahaman terhadap agama yang dianut. Agama yang dipilih belum memberikan rasa aman, kedamaian dan ketenangan batin. Fungsi beragama adalah mencari ketenangan dan rasa aman sebagaimana herarki kebutuhan dasar manusia.¹ Lakon utama dalam sinkretisme adalah Islam sementara Kejawaan dalam kasus ini Sapta Darma, dianggap sebagai “yang lain” sehingga ada proses memilih bagi penganutnya. Sinkretisme memiliki ciri khas yang dikenal adaptif, akomodatif dan luwes antara satu keyakinan dengan keyakinan lain atau antara agama yang satu dengan agama yang lain. Kombinasi sempurna ini menjadikan paham sinkretisme melekat pada masyarakat Jawa khususnya karena, sinkretisme telah mengakar kuat pada seluruh lapisan kehidupan masyarakatnya.²

Pada kasus Sapta Darma di Surabaya merupakan penganut Islam yang melakukan perubahan keyakinan yang tanpa disadari. Bermula dari perkenalan dengan tokoh Sapta Darma dan merasakan kecocokan secara persuasif menimbulkan kepercayaan untuk mengikuti ajaran agamanya.³ Agama menarik perhatian masyarakat karena, memiliki dampak pada kehidupan manusia. Sementara sinkretisme membuat agama mengalami transformasi bentuk, menciptakan jarak dan mendorong umat beragama semakin menyadari identitasnya ditengah masyarakat dan budaya yang homogen⁴. Pada akhirnya krisis identitas tak terhindarkan dan berdampak pada proses penting yaitu, pencarian spiritualitas.

-
- 1 Frank G. Gobble, *Madzab Ketiga Psikologi Humanistik Abraham Maslow*, (Jogjakarta: Kanisius, 2006), 278.
 - 2 Harry J. Benda, *The Crescent And Rising Sun; Indonesian Islam Under Japanese Occupation, 1942-1945. The Hague and Bandung, W. Van Hoeve, 1958, 320 (Book Reviews)*, 126-134.
 - 3 Rudi Sis, *Wawancara*, 12 Maret 2020.
 - 4 S. Bayu Wahyono, *Kejawaan dan Keislaman: Suatu Pertarungan Identitas. Jurnal Ilmu Sosial dan Politik*, Vol 5, no, 1 (Juli 2001), 41-59.

Perubahan pada cara pandang atau pola pikir bahkan, hal yang terpenting adalah merasakan nilai-nilai spiritualitas agama itu sendiri. Era modern spiritualitas memiliki peran dalam membangkitkan semangat hidup dan memenuhi kepuasan hati serta rasa keingintahuan namun, spiritualitas tidak lagi berhubungan dengan Tuhan.⁵ Artikel ini adalah jawaban atas hipotesa sederhana berikut yakni, apakah spiritualitas yang dimaksud berhubungan dengan pengalaman keagamaan ataukah sebagai pelarian hidup?. Bagaimana bentuk sinkterisme agama antara penganut Islam dan Sapta Darma? dan Bagaimana sesungguhnya Sapta Darma yang berkembang di Surabaya?

Penelitian ini berpijak pada teori klasik Cliffors Geertz yaitu agama sebagai sistem kebudayaan.⁶ Dalam konteks sosial-budaya dan agama, sangat sulit untuk memisahkan suatu budaya atau agama tertentu yang sudah menyatu dan melekat ke dalam budaya atau agama lain yang telah diserap dan dijadikan sebagai landasan dan inspirasi hidup masyarakatnya.⁷ Pendekatan yang digunakan Geertz berfungsi sebagai standar untuk melihat secara mendalam sinkretisme yang menjadi ciri khas masyarakat Jawa khususnya. Studi ini berusaha untuk menjelaskan bentuk sinkretisme antara Islam dan Sapta Darma dalam proses menemukan nilai-nilai spiritualitas melalui kacamata pemeluknya.

Penelitian tentang sinkterisme dan spiritualitas telah banyak dilakukan oleh peneliti sebelumnya karena, keduanya memiliki hubungan langsung dengan keyakinan pemeluknya. Mark Woodward⁸ dalam karya monumentalnya *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan* (1999) mengemukakan bahwa, spiritualitas berisi tentang keyakinan kepada Tuhan dan makna kehidupan yang luas, unik, *complicated* yang mengandung etika dan moralitas yang terbingkai sempurna dalam sinkretisme yang penuh dengan belantara mistis. Secara *general*, spiritualitas tidak lagi membahas

5 Ngainun Naim, "Kebangkitan Spiritualitas Masyarakat Modern," *Kalam* 7, No. 2 (December 31, 2013): 237-258.

6 Clifford Geertz, *Religion of Java* (University of Chicago Press, 1976), 89.

7 Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion (Tujuh Teori Agama Paling Komprehensif)*. (Jogjakarta, IRCiSoD), 327-328.

8 Mark, R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. (Yogyakarta, LkiS, 1999).

persoalan hubungan manusia dengan Tuhannya tetapi, dampak dari kedekatan dengan Tuhannya. Selain itu beberapa penulis berikut dapat dijadikan bahan kajian atau pijakan dalam memahami spiritualitas secara mendalam. Kees De Jong,⁹ Shinya Masa'aki,¹⁰ Suhandi,¹¹ David Tacey¹² fokus pada problem pemahaman keagamaan secara identitas dan keyakinannya. Spiritualitas memiliki nilai lebih tinggi daripada agamanya karena itu, spiritualitas mampu membawa perubahan pada sikap perilaku serta kepuasan batin sehingga, menempati posisi puncak dalam hidup manusia.

Metode yang digunakan *mix research* yakni, menggabungkan data lapangan dan kajian pustaka. Penelitian kualitatif dipilih karena, penelitian ini adalah mendeskripsikan atau menjelaskan tentang konsep atau pendapat tanpa penghitungan angka-angka. Teknik penggalian data dilakukan dengan observasi dan interview mendalam guna, mendapatkan data-data yang dibutuhkan. Penggalian data dengan metode kualitatif yakni, penelitian yang mengacu pada deskripsi dan menganalisis dengan teori dan data dengan teknik wawancara mendalam.¹³ Para informan yang dipilih adalah orang-orang yang terlibat langsung dalam kegiatan Sapta Darma dan menganut agama Islam.

Informan menjadi sumber data penelitian yang menjadi kunci dalam menentukan kevalidan data. Berikut adalah informan yang memiliki dua keyakinan yakni, Islam dan Sapta Darma, diantaranya; Rudi Sis, Aryo Pandugo, Sugi Slamet, Nur Ratih dan Noviani. Informan tersebut salah satunya teridentifikasi sebagai pemimpin Sapta Darma, pengurus dan anggotanya. Sumber data dalam penelitian yang diperoleh

9 Kees de Jong, "Hidup Rukun Sebagai Orang Kristen Spiritualitas Dari Segi Theologia Religionum," *Gema Teologi* 30, no. 2 (October 10, 2006), 1-12.

10 Shinya Masa'aki, "The Politico-Religious Dilemma of The Yasukuni Shrine," *Politics and Religion Journal* 4, no. 1 (2010), 41-55.

11 Suhandi Suhandi, "Spiritualitas Agama Dan Masyarakat Modern (Eksistensi Tarekat Qadiriyyah Wa Naqsyabandiyah Di Bandar Lampung)," *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama* 14, no. 1 (June 30, 2019): 71-94.

12 David John Tacey, *The Spirituality Revolution: The Emergence of Contemporary Spirituality* (Psychology Press, 2004).

13 John Creswell, *Qualitative Inquiry and Research Design, Choosing Among Five Approaches* (London, Sage Publication, 2007, 2nd Edition), 15.

harus dilakukan proses triangulasi yakni, untuk menyakinkan validitas data.¹⁴ Kroscek data melalui triangulasi menjadi sangat penting untuk menjaga kevalidan data penelitian.

Artikel ini ingin menjelaskan problematika yang dihadapi para penganut Sapta Darma dengan latar belakang agama Islam. Namun, harus dihadapkan pada dua keyakinan yang mendorong mereka harus merangkul keduanya karena, menemukan apa yang ingin dicapai oleh setiap insan yaitu, kesejahteraan dan keseimbangan spiritualitas. Penelitian ini bertujuan untuk melihat bentuk sinkritisme antara Islam dan penganut Sapta Darma di Surabaya yang mencakup implementasi ajaran kedua agama dan spiritualitas yang dicapai kendati praktik kedua agama tersebut berbeda. Studi ini juga sebagai perspektif atau paradigma baru untuk memahami konsep keberagaman dan nilai-nilai spiritualitas umat beragama. Melalui penelitian ini menemukan bahwa, Islam tetap menjadi agama identitas dan menariknya Sapta Darma tetap dipertahankan dan menjadi spirit atau jalannya hidup. Islam maupun Sapta Darma adalah satu kesatuan yang menjadi jalan hidup (*way of life*) penganutnya dalam menemukan spiritualitas.

B. Sosio-Religi Umat Sapta Darma Di Surabaya

Kehidupan sosial keagamaan Sapta Darma terbentuk dalam satu komunitas dengan beragam latar belakang. Kebanyakan mereka mengalami kesulitan hidup secara ekonomi, dari golongan masyarakat menengah ke bawah.¹⁵ Status sosial pada komunitas tersebut memiliki kesamaan dalam kehidupannya dan cenderung membentuk kelompok sosial tertentu. Fenomena sosial ini membentuk gerakan sosial yang memiliki beragam bentuk dengan latar belakang profesi, agama, suku, ras dan sampai pada persamaan status sosial ekonomi.¹⁶ Selain kesamaan status sosial ekonomi juga memiliki kesamaan latar belakang agama.

14 P. Brink, *Issues of Reliability and Validity*, In Morse, J (ed)., *Qualitative nursing research: A contemporary dialogue* (London: Sage,1991). 164-186.

15 Rudi Sis, *Wawancara*, Surabaya, 12 Maret 2020.

16 Andi Haris, Asyraf Bin AB Rahman, and Wan Ibrahim Wan Ahmad, "Mengenal Gerakan Sosial dalam Perspektif Ilmu Sosial," *Hasanuddin Journal of Sociology* 1, no. 1 (July 3, 2019): 15–24.

Para penganut Sapta Darma kebanyakan dari muslim namun, ada juga yang dari non- muslim. Keislaman para penganut Sapta Darma sangat beragam artinya, menganut Islam sejak kecil bahkan, ada yang dari pesantren. Secara umum mampu membaca alquran yang dapat dibuktikan dengan melafadkan ayat-ayat alquran dan sebagian mampu menerjemahkan.¹⁷ Latar belakang tersebut disebabkan pola asuh orangtua dalam mendidik anaknya untuk belajar alquran tidak perlu diragukan. Sebagaimana pola asuh para orangtua mengedukasi anak membaca dan memahami alquran dapat dilakukan secara istiqomah sehingga, menjadi anak yang disiplin dan menjadi keteladanan yang baik.¹⁸

Penganut Sapta Darma juga memiliki beragam latar belakang pendidikan mulai sekolah dasar, pesantren sampai pendidikan tinggi. Heterogenitas pendidikan menjadi keunikan tersendiri karena, dapat berdampak pada argumen yang diberikan memilih Sapta Darma sebagai ajarannya. Alasan para penganut Sapta Darma diantaranya menjelaskan bahwa; “Islam merupakan agama yang murni namun, kami belum mendapat ketenangan batin karena, sifat emosi yang masih tinggi padahal kami sudah menjalankan ibadah sholat, puasa dan berdoa mohon ampunan.”¹⁹ Pada konteks kehidupan beragama terkadang sulit membedakan agama yang murni dan hasil pemikiran atau interpretasi agama. Sesuatu yang murni berasal dari Tuhan, absolut dan sakral. Hasil pemikiran agama berasal selain Tuhan atau manusia bersifat temporal, berubah dan *profane*.²⁰

Penganut Sapta Darma merasakan bahwa Islam itu merupakan agama yang memiliki banyak pertanyaan dan harus segera dicari solusinya. ‘Perjalanan hidup mencari kebenaran spiritual sebagaimana para Nabi dan Rosul terdahulu, kegalauan mencari kebenaran yang hakiki menurut Allah

17 Rudi Sis, *Wawancara*, Surabaya, 13 Maret 2020

18 Mahmud Mahmud, “Pola Asuh Orang Tua Dalam Membina Kemampuan Membaca Al-Quran Pada Anak Di Desa Padang Tanggul Kecamatan Amuntai Selatan,” *Al Qalam: Jurnal Ilmiah Keagamaan dan Kemasyarakatan* 14, no. 1 (June 1, 2020): 95–108.

19 Aryo Pandugo, *Wawancara*, Surabaya, 24 Maret 2020.

20 Nurdinah Muhammad, “Memahami Konsep Sakral dan Profan dalam Agama-Agama,” *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 15, no. 2 (October 15, 2013): 266–278.

itu seperti apa dan ternyata semua ada di Sapta Darma melalui *sujud Ening*.²¹ Sesungguhnya apa yang dapat dilihat, didengar, disentuh dan dirasakan secara lahiriyah melampaui keajaiban yang terukur. Manusia biasa memiliki persepsi yang berbeda bahkan seorang spesialis sekalipun, objektif dan subjektif, lahiriyah dan batiniyah akan bercampur aduk dan menghasilkan imajinasi,²² dan pilihan manusia melalui pencarian kebenaran inilah yang dapat menimbulkan beragam penafsiran.

Penganut Sapta Darma juga mengklaim bahwa, 'Islam merupakan agama yang memiliki cukup banyak cobaan karena, semenjak beragama Islam tidak pernah mendapatkan kemudahan padahal usaha dilakukan terus menerus dan berulang-ulang tetapi tidak mendapatkan hasil'.²³ Cobaan hidup manusia yang datang bertubi-tubi dapat mengakibatkan stress atau tidak mampu mengelola hati dengan baik. Karena itu, diperlukan cara yang tepat dalam mengelola hati melalui keikhlasan dan kesabaran, bersyukur dan berserah diri kepada Allah.²⁴

Alasan penganut Sapta Darma yang beragam inilah maka, sangat penting mengetahui bagaimana sesungguhnya Sapta Darma yang berkembang di Surabaya. Secara singkat Sapta Darma didirikan di desa Keplakan Pare Kediri Jawa Timur oleh Hardjosapoero yang namanya diganti dengan Panuntun Agung Sri Gutomo pada tanggal 27 Desember 1955.²⁵ Sapta Darma di Surabaya terdapat beragam komunitas dengan membentuk kelompok-kelompok kecil melalui sanggar (tempat berkumpulnya komunitas Sapta Darma). Pengikut Sapta Darma ditengah pluralitas terbatas menjadi resisten dengan kelompok mayoritas yang tampak eksklusif namun, faktanya Sapta Darma mengklaim bahwa pluralitas hanya untuk kelompok agama besar.²⁶

21 Rudi Sis, *Wawancara*, Surabaya, 25 April 2020.

22 Carl Gustav Jung, *The Spirit in Man, Art, and Literature: Betapa Dahsyatnya Spirit Manusia* terj. Subhan, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), 194.

23 Noviani, *Wawancara*, Surabaya, 17 Maret 2020

24 Susatyo Yuwono, Mengelola Stres Dalam Perspektif Islam Dan Psikologi, *Psycho Idea* 8, no. 2 (July 1, 2010), 14-26.

25 Imam Budi Santoso, *Nasehat Orang Jawa* (Yogyakarta: Divapress, 2010), 149.

26 Jayyidan Falakhi Mawaza and Rohit Mahatir Manese, "Pengikut Sapta Darma

Bagi penganut Sapta Darma menganut agama adalah formalitas yang terpenting merasakan spiritualitas dari ajaran agama, berdampak pada kehidupannya. Identitas agama adalah formalitas sebagaimana tertuang pada kartu tanda penduduk (KTP) dan Islam menjadi agama yang tertulis di kartu tersebut dimaknai sebagai berserah diri bukan agama.²⁷ Identitas agama memiliki signifikansi terhadap identitas diri seseorang, identitas keagamaan secara internal akan membentuk kepribadian para pengikutnya²⁸ dan secara eksternal menjadi eksklusif atau menjadi perhatian masyarakat karena, perbedaannya.

Formalitas agama menganut Islam adalah sebagai simbol agama namun, juga tetap menjalankan ajaran sebagaimana melaksanakan ibadah sholat, puasa dan berzakat. Karena, secara non formal Sapta Darma adalah keyakinan agamanya atau spiritnya.²⁹ Formalitas dan non formal menjadi kunci untuk tetap memegang keyakinan dan menghadapi dunia luar. Agama dibentuk sejak kecil dari edukasi orangtua namun, setelah beranjak memasuki dunia pendidikan dibentuk oleh sekolah baik di pesnatren maupun sekolah agama atau umum. Sebagaimana wajah pendidikan Islam Indonesia berkembang sesuai kebutuhan dan tuntutan zaman khususnya, pendidikan Islam formal sesuai dengan kebijakan pemerintah dengan ciri khas tertentu.³⁰ Sapta Darma bukanlah agama yang dibentuk dari agama mayoritas yang luput dari perhatian pemerintah karena, Sapta Darma bukanlah agama sebagaimana ditetapkan pemerintah tetapi, diakomodir sebagai aliran kepercayaan masyarakat termasuk aliran Ahmadiyah yang fenomenal.

Ketertarikannya terhadap Sapta Darma yang diinisiasi bapak Rudi Sis adalah sikapnya yang ramah dan santun kepada setiap

di Tengah Pluralitas Terbatas,” *Palita: Journal of Social Religion Research* 5, no. 1 (April 26, 2020): 49-64-64.

27 Sugi Slamet, *Wawancara*, Surabaya, 15 April 2020.

28 Sriwahyuningsih R. Saleh, Nurul Aini Pakaya, and Chaterina Putri Doni, “Pembentukan Identitas Keagamaan Mahasiswi Bercadar di Perguruan Tinggi Agama Islam di Gorontalo,” *Madani* 1, no. 2 (December 7, 2019): 110-122.

29 Sugi Slamet, *Wawancara*, Surabaya, 16 April 2020

30 Muhammad Sya’roni, “Wajah Pendidikan Islam Indonesia,” *Cendekia* 7, no. 01 (May 2, 2015): 15-55.

orang. Beliau yang membentuk komunitas Sapta Darma di Surabaya yang bertempat di Sanggar.³¹ Kesantunan dan keramahan adalah representasi kepribadian yang memiliki sikap keagamaan yang tinggi. Beragama berarti mampu mengenal diri sendiri untuk menjadi pribadi yang sesuai dengan tuntunan agama karena, agama sebagai perilaku.³² Sapta Darma mengajarkan berbudi luhur dan mengenal diri sendiri selanjutnya dapat mengenal sang Hyang Widi Wasa atau mengenal Tuhannya.³³

Mengenal diri sendiri dan memiliki ketenangan menjadi tujuan dari ajaran Sapta Darma yakni, dengan konsep manusia melalui kesadaran jasmani dan rohani untuk memiliki nilai-nilai moral.³⁴ Pencarian menemukan kesadaran diri dilakukan tokoh Sapta Darma Surabaya yakni, Rudi Sis menjelaskan pencariannya masuk Sapta Darma sebagai berikut: “perjalanan hidup saya mencari kebenaran spiritual sebagaimana para Nabi dan Rosul terdahulu. Kegagalan para Nabi dan Rosul mencari kebenaran yang hakiki menurut Allah itu seperti apa? Contoh, mengapa ada namanya Agama Majutsi (Ibrahim), Yahudi (Musa), Nasrani (Isa) & Islam (Muhammad SAW).? Seakan-akan Allah membuat research kepada para Nabinya untuk memberikan agama yang berbeda? Kalau iya berarti Allah *plin-plan* (Maaf, bukan saya berani menghujat Allah) sebab Allah adalah Al -Raham dan Al- Rahim (Kasih dan Sayang) tetapi, nama agamanya berbeda-beda, dan dimana yang paling benar diantara agama berikut: Majutsi, Yahudi, Nasrani, Islam atau agama lainnya.³⁵ Kegigihan penganut Sapta Darma dalam menemukan agama tidak merujuk pada agama tersebut, karena itu penganut sapat darma memiliki berbagai latar belakang agama muslim maupun non-muslim.

31 Nur Ratih, *Wawancara*, Surabaya, 25 April 2020.

32 Wiwik Setiyani, “Agama Sebagai Perilaku Berbasis Harmoni Sosial; Implementasi Service Learning Matakuliah Psikologi Agama,” *Community Engagement* (2016): 26.

33 Rudi Sis, *Wawancara*, Surabaya, 17 April 2020.

34 Putri Chikmawati, “Konsep Manusia Dalam Ajaran Sapta Darma Dan Pemikiran Drijarkara” (undergraduate, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2018), accessed July 5, 2020, <http://digilib.uinsby.ac.id/23120/>.

35 Rudi Sis, *Wawancara*, Surabaya, 19 April 2020.

Para penganut Sapta Darma sangat beragam baik muslim maupun non-muslim diantaranya; ragam profesi, pendidikan, agama dan status sosialnya. Keragaman penganut Sapta Darma dengan berbagai latar belakang memiliki keunikan tersendiri. Mengenal sosio-religi Sapta Darma mengajarkan kehidupan yang damai dan tentram 'guyub rukun'.³⁶ Keragaman Sapta Darma melahirkan keunikan dalam memahami ajaran Sapta Darma terutama pada aspek implementasi.

C. Implementasi Ajaran Islam dan Sapta Darma

Setiap agama memiliki ajaran yang harus dilaksanakan oleh penganutnya. Agama tanpa praktik keagamaan akan terasa kering dan hampa. Masuk Islam artinya harus melaksanakan rukun Islam yakni, syahadad, sholat, puasa, zakat dan ibadah haji bagi yang mampu. Islam sebagai agama yang memiliki kesempurnaan harus diyakini oleh penganutnya dan diimplementasikan dalam kehidupan masyarakat. Syariat Islam harus ditegakkan dan dilaksanakan sebagaimana yang dilakukan oleh lembaga adat yang memiliki kontribusi untuk tegaknya syariat Islam.³⁷ Menegakkan ajaran Islam menjadi syarat mutlak bagi seorang muslim.

Syariat Islam menjadi pondasi utama sebagaimana diatur dalam Islam. Syahadad berarti telah bersaksi bahwa, tidak ada Tuhan selain Allah dan nabi Muhammad adalah utusan Allah. Kalimat tersebut wajib diucapkan dihayati dan dilaksanakan serta disaksikan oleh orang lain khususnya bagi mualaf. Pasca konversi mualaf mendapatkan pembinaan agar, tetap terjaga keimanannya dan mendapatkan perlindungan dan kebebasan memeluk agama.³⁸ Syariat Islam yang harus dilakukan setelah bersyahadad adalah sholat

36 Ida Bagus Gede Bawa Adnyana, I Kadek Adhi Dwipayana, Nilai sosio-Religius Ajaran Siwa Buddha Dalam Kakawin Sutasoma Karya Mpu Tantular, *Jurnal Guna Widya*, Volume 6, no. 2 (2019), 26-37.

37 Abdul Wahid, "Kontribusi Lembaga Adat dalam Implementasi Syariat Islam di Aceh," *Jurnal Ilmiah Mizani: Wacana Hukum, Ekonomi Dan Keagamaan* 6, no. 2 (December 31, 2019): 151-160.

38 Arafat Noer Abdillah, "Pemberdayaan Mualaf Pasca Konversi Di Mualaf Center Yogyakarta," *Jurnal Tarbiyatuna* 11, no. 1 (June 1, 2020): 23-30.

Sholat menjadi kunci bagi umat Islam karena itu, kaifiatus sholat atau tata acara sholat diajarkan sejak anak-anak sehingga, akan melekat dan menjadi pondasi dasar melaksanakan ibadah sholat.³⁹ Sholat memiliki fungsi membentuk manusia disipilin dan istiqomah bertanggungjawab bahkan, dapat meningkatkan kecerdasan emosional atau pengendalian diri lebih dari dapat menyehatkan tubuh dan jiwa.⁴⁰ Kompleksitas fungsi sholat yang dapat diperoleh bagi muslim dapat meningkatkan kualitas keimanan dan dapat melaksanakan ibadah lain yakni, berzakat.

Syariat Islam yang tercermin dalam rukun Islam ketiga adalah zakat yang wajib dikeluarkan bagi seorang muslim. Zakat merupakan kewajiban muslim khususnya pada saat bulan ramadhan yakni; zakat fitrah dan harus disegerakan.⁴¹ Bentuk-bentuk zakat lainnya adalah zakat mal dan sejenisnya seperti; infaq dan sodaqah. Implementasi zakat sebagaimana tertuang dalam alquran adalah untuk mengentaskan kemiskinan⁴² bagi umat Islam dengan semangat berbagi untuk mereka yang membutuhkan sebagaimana diatur ketentuan yang berhak menerima zakat.

Prinsip Islam yang terakhir atau kelima adalah ibadah haji. Pelaksanaan ibadah haji diwajibkan bagi muslim yang mampu secara ekonomi dan yang ditinggalkan tercukupi. Secara detail ibadah haji memiliki syarat-syarat yang harus dipenuhi diantaranya; muslim, berakal, baligh, sehat dan mampu memahami pelaksanaan rukun haji (dengan bimbingan haji).⁴³ Ibadah haji menjadi harapan bagi muslim karena, memiliki makna menyempurnakan

39 Endang Switri, Apriyanti Apriyanti, and Sri Safrina, "Pembinaan Ibadah Shalat (Kaifiatus Sholah / Tata Cara Shalat) Pada Tpa Zuryati Di Masjid Ummu Massaid Komplek Perumahan The Green Indralaya," *Jurnal Anadara Pengabdian Kepada Masyarakat* 1, no. 2 (September 25, 2019), 152-157.

40 Royanulloh and Budi Yahya Haerudin, "Rutinitas Shalat Sebagai Penguat Self Control Untuk Meningkatkan Kualitas Kesehatan Jiwa," *Madani* 1, no. 2 (December 7, 2019): 172-183.

41 Ronny Mahmuddin et al., "Hukum Menyegerakan Penyerahan Zakat Harta dan Zakat Fitrah di Saat Pandemi Covid-19," *Bustanul Fuqaha: Jurnal Bidang Hukum Islam* 1, no. 2 (May 5, 2020): 125-136.

42 Junaidi Safitri, "Implementasi Konsep Zakat Dalam Al-Qur'an Sebagai Upaya Mengentaskan Kemiskinan di Indonesia," *At-Tasyri'* (January 28, 2018): 1-15.

43 Achmad Muchaddam Fahham, "Penyelenggaraan Ibadah Haji: Masalah dan Penanganannya," *Kajian* 20, no. 3 (September 19, 2016): 201-218.

rukun Islam. Selain rukun Islam seorang muslim harus mengimani yang terangkum dalam rukun iman.

Keimanan seorang muslim terhadap rukun iman disebut dengan mukmin berarti mengimani apa saja yang terangkum di dalamnya diantaranya; *pertama*, percaya kepada Alla. *Kedua*, percaya kepada malaikat Allah. *Ketiga*, percaya kepada para nabi atau utusan Allah. *Keempat*, percaya kepada kitab-kitab Allah. *Kelima*, percaya kepada hari akhir. *Keenam*, percaya kepada qodho dan qodhar Allah.⁴⁴ Keimanan muslim terhadap rukun iman harus tertanam sejak kecil sebagai pondasi dasar Islam agar, tidak mudah rapuh.

Penjelasan terhadap rukun iman tentang menyakini bahwa, tidak ada Tuhan selain Allah dan tidak ada yang disembah kecuali Allah. Ayat alquran yang menjelaskan tentang keimanan kepada Allah salah satunya dalam surat al-Ikhlâs.⁴⁵ Pembentukan keimanan kepada Allah diajarkan sejak usia dini melalui pembelajaran guna, menumbuhkan rasa dekat dengan Allah dan merasakan bersama dengan Allah dan yang terpenting selalu minta pertolongan Allah.⁴⁶ Keimanan selanjutnya adalah percaya kepada Malaikat Allah. Seorang mukmin harus mengimani dengan cara memahami dan menladani sifat-sifat malaikat yang senantiasa taat dan patuh tidak pernah melakukan kesalahan.⁴⁷ Allah menciptakan malaikat memiliki keistimewaan masing-masing, salah satu diantaranya keistimewaan yang dimiliki malaikat Jibril. Keistimewaannya adalah malaikat Jibril paling dekat dengan Allah dan sangat dekat dengan Rasulullah Nabi Muhammad saw. bahkan, malaikat Jibril disebut sebagai kepala malaikat.⁴⁸ Mengimani malaikat belum sempurna menjadi mukmin maka, harus mengimani kitab-kitab Allah.

44 Maulana Muhammad Ali et al., *Islamologi: Panduan Lengkap Memahami Sumber Ajaran Islam, Rukun Iman, Hukum & Syariat Islam* terj. Kaelan dari Religion of Islam (Jakarta: Darul Kutubil Islamiyah, 2016).

45 Alquran; 112: 1-4.

46 Allinda Hamidah, "Pembentukan Keimanan Kepada Allah Berbasis Prophetic Learning Untuk Siswa Sekolah Dasar," *Cendekia* 10, no. 01 (March 23, 2018): 15–28.

47 Mulyana Abdullah, "Meneladani Sifat-Sifat Malaikat Allah Sebagai Bentuk Mengimani Adanya Malaikat" 16, no. 2 (2018): 10.

48 Abd Kahar, "Eksistensi Dan Keistimewaan Malaikat Jibril AS Dalam Al-Qur'an," *Jurnal Pemikiran dan Ilmu Keislaman* 2, no. 1 (September 15, 2018): 283–325.

Kitab-kitab Allah yang telah diturunkan diantaranya: kitab taurat kepada nabi Musa, kitab zabur Daud, kitab injil kepada nabi Isa dan kitab alquran kepada nabi Muhammad. Islam menjadi agama penyempurna dari agama-agama sebelumnya.⁴⁹ Istilah Islam dalam alquran memiliki makna berserah diri, menundukkan wajah. Alquran menjadi pedoman umat Islam dalam menjalani kehidupan yang mengatur tentang hukum, keselamatan dunia akhirat dan agama yang benar dan penyempurna.⁵⁰ Islam menyempurnakan agama-agama sebelumnya sebagaimana menyakini kitab-kitab Allah dan juga para utusannya Rasulullah.

Mengimani para utusan Allah yakni, manusia yang terpilih memiliki keluhuran budi pekerti atau sifat-sifat ahklakul karimah. Diantara para nabi memiliki jarak atau selisih sebagaimana yang diketahui sejumlah 25 nabi dan 4 yang mendapatkan amanah wahyu Allah berupa kitab-kitab suci Allah (taurat, zabur, injil dan alquran)⁵¹. Para utusan Allah tersebut dituangkan dalam alquran yakni setiap utusan untuk menyeru umatnya menyembah pada Allah namun, sebagian mengikuti petunjuk dan sebagian yang lain mengingkari.⁵² Keimanan hari akhir merupakan kepercayaan yang harus dimiliki seorang mukmin karena, manusia harus mempertanggungjawabkan seluruh perbuatannya di akhirat kelak.

Hari akhir akan terjadi dengan ditandai beragam kejadian yang tidak wajar, sebagai bentuk peringatan manusia atau umat Islam⁵³ untuk senantiasa berpegang pada tali Allah. Kejadian hari akhir tentang kapan terjadinya tidak ada satupun umat manusia yang tahu karena, pengetahuan tentang hari akhir adalah perkara yang ghaib dan hanya Allah yang mengetahui.⁵⁴ Selanjutnya mengimani rukun iman yang *keenam* adalah

49 Alquran: 5: 3.

50 Andi Eka Putra, "Konsep Ahlul Al-Kitab Dalam Al-Qur'an Menurut Penafsiran Muhammed Arkoun Dan Nurcholish Madjid (Sebuah Telaah Perbandingan)," *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan al-Hadits* 10, no. 1 (2016), 23-36.

51 Jihad Muhammad Hajjaj, *Umur dan Silsilah Para Nabi* (Qisthi Press, 2016).

52 Alquran: 16: 36.

53 Abu Fatiah Al Adnani & Abdur Rahman Al-Wasithi, *Renungan Akhir Zaman* (QultumMedia, 2008).

54 Alquran: 7: 187.

percaya pada qodho dan qodhar Allah. Qodho' bermakna sesuatu yang sudah ditetapkan dan qodhar sesuatu yang telah ditentukan sejak azali.⁵⁵ Allah yang menghendaki, menetapkan dan memutuskan semua makhluknya. Keduanya tidak bisa dipisahkan yang saling berkaitan.

Implementasi ajaran Islam membentuk manusia memiliki akhlakul karimah karena, pembiasaan melaksanakan ibadah yang dilakukan.⁵⁶ Kebiasaan melaksanakan rutinitas ritual ibadah melahirkan sikap dan perilaku kedisiplinan dengan respon positif. Alquran dan hadis sebagai pedoman hidup bagi umat Islam menjadi sumber pengetahuan umat Islam agar, memiliki arah kehidupan yang terukur dan senantiasa mensyukuri nikmat Allah,⁵⁷ hanya kepada Allah harus berserah diri dan memohon pertolongannya. Namun, tidak semua umat Islam mampu menjaga alquran dan hadist sebagai pedomannya karena, masih ada umat Islam yang menganut dua agama sekaligus yakni, Sapta Darma.

Sapta Darma memiliki ajaran yang dilaksanakan oleh penganutnya, bentuk ajaran Sapta Darma adalah melakukan ening atau sujud yang ditujukan kepada Tuhan Yang Maha Esa. Terdapat lima nama yang harus disebut dalam ritual ening yakni; Allah Hyang Maha Agung, Allah Hyang Maha Rokhim, Allah Hyang Maha Adil, Allah Hyang Maha Wasesa (Penguasa Semesta) Dan Allah Hyang Maha Langgeng.⁵⁸ Beribadah memerlukan perjuangan kepasrahan dan keikhlasan untuk istiqomah atau secara rutin. Teologi ibadah merupakan sebuah perencanaan atau persiapan yang akan dilaksanakan⁵⁹ dan tujuan

55 Ibnul Qayyim al-Jauziyyah, *Qadha dan Qadar* (Qisthi Press, 2016).

56 Anwar Ibrahim, Muhammad Sarbini, and Ali Maulida, "Implementasi Metode Pembiasaan Shalat Tahajud dan Puasa Senin-Kamis Pada Pembentukan Akhlak Karimah Di Sekolah Unggulan Islami (Suis) Leuwiliang Bogor," *Prosa PAI: Prosiding Al Hidayah Pendidikan Agama Islam* 1, no. 2B (April 16, 2019): 130–143.

57 Assingkiy, "Living Qur'an dan Hadis di MI Nurul Ummah (Rutinitas, Ritual Ibadah Dan Pembinaan Akhlak) AR-RIAYAH," 4, no. 1 (2020) 12-29.

58 Andriawan Bagus Hantoro and Abraham Nurcahyo, "Studi Perkembangan Aliran Kebatinan Kerohanian Sapta Darma Di Kabupaten Magetan Tahun 1956-2011," *Agastya: Jurnal Sejarah Dan Pembelajarannya* 4, no. 02 (July 10, 2014): 54–73.

59 Debora Nugrahenny Christimoty, "Teologi Ibadah dan Kualitas Penyelenggaraan Ibadah: Sebuah Pengantar," *Pasca: Jurnal Teologi dan Pendidikan Agama Kristen* 15, no. 1 (November 30, 2019): 1–7.

dari ibadah sendiri mendekatkan diri kepada Allah. Para penganut Sapta Darma menemukan pencapaian diri melalui ening atau sujud guna mendapatkan pencapaian spiritual yang baik⁶⁰ sehingga tercipta kesejahteraan spiritualitas yang kokoh (*spiritual well-being*).⁶¹

Ajaran Sapta Darma adalah; *pertama*, menanamkan kepercayaan Allah Yang Maha Kuasa adalah Esa. *Kedua*, melatih kesempurnaan sujud atau berbaktinya manusia kepada Sang hyang Maha Kuasa untuk mencapai budi luhur. *Ketiga*, mendidik manusia bertindak suci dan jujur budi pekerti. *Keempat*, mengajar warganya untuk mengatur hidupnya. *Kelima*, menjalankan wewarah tujuh. *Keenam*, memberantas segala bentuk takhayul.⁶² Inti dari ajaran Sapta Darma adalah tali rasa menentramkan pikiran dengan pola perilaku yang religious dengan cara menghilangkan kelelahan/ tukar hawa, ulah rasa dan racut bersatu dengan roh suci.⁶³

Ajaran Sapta Darma memprioritaskan 'ening' yakni, sujud dengan melafadzkan 'Sang Hyang Widi Wasa/ Allah Yang Maha Agung, Allah Yang Maha Rahim Dan Allah Yang Maha Adil'.⁶⁴ Kegiatan sujud dilakukan oleh penganut Sapta Darma sebagai bentuk kesetiaan kepada Tuhan Hyang Maha Agung. Konsep Tuhan dalam Sapta Darma sederhana dan abstrak yakni, dengan mengedepankan konsep diri dengan perilaku yang suka menolong orang lain tanpa berharap imbalan (kebajikan).⁶⁵

60 Ni Made Rasmi Himawari, Titik Muti'ah, and Hartosujono Hartosujono, "Spiritual Well-Being Penganut Aliran Kepercayaan Sapta Darma," *Jurnal Spirits* 9, no. 2 (December 26, 2019): 63-74-74.

61 Chirico Francesco, "Spiritual Well-Being In 21st Century: It Is Time to Review the Current WHO's Health Definition" *Journal of Health and Social Science* 1, no. 1 (March 15, 2016): 11-16.

62 Nur Arifin, "Motif Bergabung Dalam Aliran Sapta Darma Pengikut Ajaran di Sanggar Agung Candi Sapta Rengga Yogyakarta," *Jurnal Sosiologi Agama* 11, no. 1 (January 21, 2018): 35-56.

63 Reni Tiyu Wijayanti, "Pola Perilaku Religius Aliran Kepercayaan Masyarakat Kerokhanian Sapta Darma di Desa Brengkelan Kecamatan Purworejo Kabupaten Purworejo," *Aditya - Pendidikan Bahasa dan Sastra Jawa* 3, no. 3 (October 28, 2013): 52-57.

64 Abas Sambas, *Konsepsi Wahyu dalam Ajaran Sapta Darma*, Skripsi (Jakarta: UINSAHIDA, 2011), 44. <http://repository.uinjkt.ac.id/dspace/bitstream/123456789/6123/1/ABAS%20SAMBAS-FUH.pdf>

65 Athaya Saraswati and Afrilia Sekar Dewanti, "Stereotip terhadap Aliran Penghayat

Sapta Darma menfokuskan pada samadi untuk olah rasa dan olah raga melalui laku spiritual yakni, ritual sujud, racut dan hening.⁶⁶

Ajaran Islam dan Sapta Darma memiliki signifikansi masing-masing pada aspek syariat maupun pelaksanaan ritual ibadahnya. Setiap ajaran agama atau apapun namanya memiliki dampak pada spiritual masing-masing penganut agama. Agama mengajarkan manusia untuk tunduk, patuh dan disiplin dengan aturan-aturan yang mengikat pada setiap penganut agama. Setiap penganut agama melakukan transformasi dalam memahami agama, tidak hanya dalam konteks ibadah tetapi, nilai-nilai ibadah dapat diimplementasikan dalam kehidupan sehari-hari.⁶⁷ Implementasi ajaran agama memiliki tujuan membangun kesadaran diri dalam merespon lingkungan sekitar namun, mengalami kebingungan dalam memilih agama yang mana sebagai identitasnya.

D. Titik Temu Agama dan Budaya

Sinkretisme adalah perpaduan unsur-unsur suatu budaya atau agama yang melahirkan budaya atau agama baru yang disebut dengan religi. Islam Jawa adalah representasi dari agama yang mengalami proses sinkretik⁶⁸ Dalam paham sinkretisme agama-agama dunia seperti Islam atau Kristen misalnya, dianggap sudah kehilangan wajah aslinya. Hal ini disebabkan oleh proses percampuran dengan unsur luar yang, membuat suatu agama tampil bukan dengan wujud sejatinya sebagaimana Islam di tanah Arab atau Timur Tengah.⁶⁹ Agama didefinisikan sebagai aturan atau tata cara yang mengatur kehidupan manusia. Memahami agama memerlukan seperangkat

Sapta Dharma dan Usaha Penganut Sapta Dharma mengatasinya melalui Konsep Diri,” *Jurnal Audiens* 1, no. 1 (March 11, 2020): 58–64.

66 Muh. Luthfi Anshori, “Laku Spiritual Penganut Ajaran Kerokhanian ‘Sapta Darma’ (Kasus Sanggar Candi Busono Kec. Kedung Mundu, Semarang)” (other, Universitas Negeri Semarang, 2013), accessed July 5, 2020, <https://lib.unnes.ac.id/18191/>.

67 Ernita Dewi, “Transformasi Sosial dan Nilai Agama,” *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 14, no. 1 (April 11, 2012): 112–121.

68 Turita Indah Setyani, Meniti Sinkretisme Teks Tantu Panggèlaran, *Kawistara*, vol 1, no. 2 (August 17, 2011): 133.

69 Mark, R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. (Yogyakarta, LkiS, 1999), 2.

kerangka berfikir yang cermat karena, akan selalu timbul dikotomi agama wahyu dan agama kebudayaan.⁷⁰ Bagi seorang muslim agama wahyu tentu sebagaimana yang tersurat dalam alquran yakni, Majusi, Yahudi, Nasrani dan Islam. Ketiga agama samawi tersebut senantiasa bersentuhan sebagai relasi wahyu namun, berbeda dalam konsepnya.⁷¹ Sementara Islam dan Sapta Darma tidak memiliki sentuhan sejarah apapun.

Penganut Sapta Darma mengakui bahwa ajarannya bukanlah agama tetapi, cara menuju Tuhannya yang dilakukan dengan sujud ening merasakan perubahan pada hati dan jiwanya. Apa yang dirasakan penganut Sapta Darma merupakan pengalaman keagamaan atau spiritualitas yang hanya dirasakan dan diyakini oleh penganut agama.⁷² Pengalaman beragama dapat berdampak pada kepribadian yang disebabkan adanya proses penerimaan dan dialog intensif dengan pemimpin Sapta Darma.

Dialog intensif antara pemimpin agama dan penganutnya melahirkan sikap akomodatif dan memahami pesan-pesan agama yang disampaikan secara utuh.⁷³ Spiritualitas Sapta Darma telah menyatu dan menjiwai para penganutnya yang sesungguhnya diawali dengan problem kehidupan. Solusi yang ditawarkan oleh pemimpin Sapta Darma dan pengaruh yang kuat mampu mengubah pandangan tentang agama sebelumnya (Islam). Kebutuhan sosial ekonomi dan problem kehidupan yang terus menghimpit akhirnya menemukan pelarian yakni, Sapta Darma. Keraguan terhadap agama sebelumnya mulai menimbulkan pertanyaan dan tidak menemukan dalam Islam.

Clifford Geertz mengemukakan bahwa agama merupakan “(1) suatu sistem simbol yang bertujuan untuk (2) menciptakan perasaan dan motivasi yang kuat, mudah menyebar, dan tidak mudah hilang

70 Amri Marzali, “Agama dan Kebudayaan,” *Umbara* 1, no. 1 (March 23, 2017), 57-75.

71 Siti Nurmajah, “Relasi Wahyu dalam Tiga Agama Samawi (Kajian terhadap Pemikiran Mohammed Arkoun),” *Al-Fikra : Jurnal Ilmiah Keislaman* 18, no. 1 (February 10, 2020): 1-11.

72 Eunil David Cho, “Prayer as a Religious Narrative: The Spiritual Self and the Image of God,” *Pastoral Psychology* 68, no. 6 (December 1, 2019): 639-649.

73 Osman Murat Deniz, “Understandings of Theological Conversion in the Interreligious Dialogue,” *Dialogo* 6, no. 1 (2019): 59-69.

dalam diri seseorang”.⁷⁴ Dalam artian bahwa agama semestinya menjadi pandangan hidup dan etos yang muncul sebagai realitas yang unik karena melibatkan emosi, perasaan dan keyakinan yang mengakar kuat sehingga, beragama bukan sekedar rutinitas keagamaan atau kebutuhan spiritual semata. Pindahnya penganut Sapta darma merupakan keyakinan kebenaran tanpa pembuktian karena, menganut agama yang dinyakini sebelumnya tidak dilakukan secara utuh atau rutin. Ibadah yang rutin atau istiqomah memiliki keistimewaan yang luar biasa sebagaimana dijelaskan Ibnu Rajab dalam karyanya “Jamiul Ulum wal Hikam” bahwa, istiqomah adalah perilaku lurus dan fokus yang mencakup ketaatan dhohir dan batin dan meninggalkan semua yang dilarang agamanya.⁷⁵

Rutinitas ibadah Islam telah bergeser pada rutinitas sujud ening yang dilakukan para penganut Sapta Darma. Rutinitas sujud mengubah perilaku penganut Sapta Darma menjadi orang yang lebih baik karena, makna sujud dalam Sapta Darma adalah sujud sumarah yang bermakna laku meditasi untuk mendapatkan ketenangan hati sambil berkomunikasi dengan Tuhannya agar, tercapai maksud dan tujuannya. Pola komunikasi spiritual yang dimiliki adalah makna kemanusiaan,⁷⁶ kesadaran ketuhanan, kesadaran batin dan dzikir bermakna sosial.

Sapta Darma menurut sejarah bukanlah agama tetapi, hasil pemikiran dan meditasi seorang manusia bernama Hardjosopoera yang diubah namanya menjadi panuntun agung sri gutama berdiri tanggal 27 desember 1955. Pendirian Sapta Darma merupakan hasil meditasi atau samadi dengan menyepi yang diakui sebagai sesuatu yang ghaib kemudian diajarkan untuk mendapatkan ketenangan

74 Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion (Tujuh Teori Agama Paling Komprehensif)*. (Jogjakarta, IRCiSoD), 342.

75 Mulyono Mulyono, “Keistimewaan Istiqamah Dalam Perspektif Al-Qur’an,” *Imtiyaz: Jurnal Ilmu Keislaman* 4, no. 1 (May 30, 2020): 1–15.

76 Arini Sa’adah, “Pola Komunikasi Spiritual Dalam Praktik Sujud Aliran Kepercayaan Sumarah (Pendekatan Fenomenologi Paguyuban Sumarah Di Kabupaten Ponorogo)” (diploma, IAIN PONOROGO, 2019), accessed July 6, 2020, <http://etheses.iainponorogo.ac.id/8414/>.

batin. Penganut Sapta Darma kebanyakan muslim sebagaimana ditemukan dalam penelitian ini mengakui Islam adalah agamanya. Hasil konstruksi sosial terhadap penghayat, secara eksternalisasi Islam adalah agamanya, internalisasi Sapta Darma adalah keyakinannya dan objektivasi Sapta Darma bukanlah sebuah agama tetapi, budaya berbudi pekerti luhur.⁷⁷ Penganut Sapta Darma yang diteliti masih tetap menganut Islam dan belum punya rencana untuk mengubah identitasnya, berbeda dengan tokohnya ingin segera mengubah identitasnya.

Identitas agama menjadi salah satu kajian menarik karena, penganut Sapta Darma masih menginginkan Islam menjadi identitas agamanya. Upaya mempertahankan Islam sebagai agama adalah bukti keraguan terhadap Sapta Darma bukanlah agama tetapi, spirit yang berdampak pola perilaku. Secara administrasi politik Sapta Darma merupakan aliran kepercayaan bukan sebagai agama dan bentuk mempertahankan nilai budaya dari pendirinya Hardjosoepoero. Dilema politik agama dapat terjadi pada siapa saja sebagaimana pada kasus Kuil Yasukuni di Jepang untuk mempertahankan agama Shinto.⁷⁸ Nilai-nilai budaya yang dilahirkan dari sebuah kepercayaan telah melekat pada penganut Sapta Darma.

Agama dan spiritualitas adalah dua hal yang berbeda, agama atau religiusitas memiliki konsep dasar ketuhanan (teologi ketuhanan) sesuai dengan agama tertentu, memiliki praktik atau cara beribadah dan berfungsi membantu individu memahami pengalaman hidupnya. Spiritualitas tidak memiliki dasar keyakinan teologis maupun praktik ibadah tertentu tetapi, berfungsi memahami pengalaman hidupnya.⁷⁹ Sapta Darma menfokuskan pada pengalaman hidup dan mencari

77 Faizal Azis, "Konstruksi Sosial Penghayat Kerohanian Sapta Darma (Ksd) Terhadap Ajaran Kepercayaan Sapta Darma dalam Kehidupan Sosial (Studi di Sanggar Agung Candi Busana Sapta Darma Kecamatan Pare Kabupaten Kediri)" (skripsi, Universitas Airlangga, 2017), accessed February 2, 2020, <http://lib.unair.ac.id>.

78 Masa'aki, "The Politico-Religious Dilemma of The Yasukuni Shrine."

79 Yulmaida Amir and Diah Rini Lesmawati, "Religiusitas dan Spiritualitas: Konsep Yang Sama Atau Berbeda?," *Jurnal Ilmiah Penelitian Psikologi: Kajian Empiris & Non-Empiris* 2, no. 2 (2016): 67–73.

ketenangan melalui meditasi sujud/ening sebagai interpretasi budaya. Agama dan budaya antara Islam dan Sapta Darma terjalin harmonisasi dengan motif dan tujuan yang disebut dengan Islam eklektik.⁸⁰

Islam sebagai agama memiliki dasar keyakinan teologi ketuhanan serta memiliki spiritualitas hidup dengan mengimplementasikan setiap gerakan ibadah yang diwajibkan bagi setiap muslim. Ibadah vertikal untuk senantiasa mengungungkan Allah dengan ritual atau ajaran Islam yang tertuang dalam rukun Islam dan rukun iman serta ibadah sosial sebagai kekuatan membangkitkan spiritualitas Islam di era modern.⁸¹ Umat Islam secara bertahap dan pasti terus meningkatkan kualitas iman agar, tidak tergerus atau tertipu dengan spiritualitas tanpa teologi ketuhanan.

Budaya santun atau berakhlak mulia merupakan ajaran Islam yang menjadi identitas umat Islam dengan terus membumikan nilai-nilai yang terkandung dalam alqur'an. Islam nusantara yang menjadi cirikhas bangsa Indonesia mengakomodasi masyarakat dengan budaya lokalnya⁸² tetapi, tidak menjustifikasi identitas/ideologi/ aliran tertentu masuk menjadi aliran Islam. Spiritualitas yang ditemukan dalam Sapta Darma adalah keragaman budaya dalam mencari identitas yang berbeda dengan yang lain. Di era modern, masih terdapat manusia yang memiliki kekuatan ghaib, artinya bersekutu dengan makhluk ghaib atau merasakan memiliki kekuatan sebagaimana diyakini penganut Sapta Darma. Karena itu, membiarkan dengan membatasi identitas agama masih menjadi perhatian pemerintah.

Masyarakat diberi kebebasan memilih agama dan kepercayaan sesuai dengan keyakinannya. Kebimbangan yang dialami menjadi problem kehidupan penganut Sapta Darma yang harus segera

80 Wiwik Setiyani, *Harmonisasi Agama dan Budaya: Makna Tindakan Tlasi 87 di Sumbergirang Mojokerto Jawa Timur* (Surabaya: Disertasi UINSA, 2015) http://pasca.uinsby.ac.id/catalog/index.php?p=show_detail&id=11558&keywords=

81 Naim, "Kebangkitan Spiritualitas Masyarakat Modern."

82 Lestari Lestari, "Islam Nusantara Corak Spiritualitas Pribumi," *Jurnal Elkatarie : Jurnal Ilmu Pendidikan dan Sosial* 1, no. 02 (August 19, 2019): 28–41.

menemukan jawabannya untuk memilih salah satunya. Agama atau kepercayaan atau dibiarkan dalam pencarian sampai saatnya memilih. Masyarakat atau pemerintah tidak melakukan diskriminasi atau intimidasi terhadap agama atau kepercayaan minoritas. Kebebasan beragama untuk berkeyakinan terhadap adanya Tuhan yang maha Esa adalah implementasi nilai-nilai Pancasila dan bagian dari hak azasi manusia⁸³ yang harus ditegakkan dan dipilih melalui identitas masing-masing individu masyarakat.

Situasi yang dialami para penganut Sapta Darma merupakan proses pencarian jati diri ditengah agama sinkretik untuk menemukan konsep agama yang tepat. Seiring dengan perkembangan era modern religiusitas dan spiritualitas memiliki hubungan yang saling menguatkan. Religiusitas merupakan aktivitas doktrinal yang dilakukan individu pada ritual keagamaan. Spiritualitas adalah entitas individu yang berkaitan dengan pengenalan diri dengan Tuhan⁸⁴ dan eksistensi diri sebagai ekspresi keyakinan. Doktrin ajaran agama dapat melahirkan pribadi yang religius dengan nilai-nilai spiritualitas yang dapat diimplementasikan pada ibadah sosial atau kehidupan sosial yang bertanggungjawab.

Bentuk sinkretisme antara Islam dan Sapta Darma terlihat pada klaim bahwa Sapta Darma bukanlah agama tetapi, hasil pemikiran dan meditasi atau samadi seorang manusia yang diakui sebagai sesuatu yang ghaib dan diajarkan untuk mendapatkan ketenangan batin. Selain itu, penganut Sapta Darma dihadapkan pada pergulatan yang mempertemukan antara dua agama dan budaya yang menempatkan mereka pada pilihan yang rumit. Sinkretisme sebagai bagian dari aspek kehidupan menjadikan penganut sapta Darma dapat menjadi bagian dari proses kehidupan dalam mencari dan menemukan jati diri. Dialog dan pertemuan yang intensif dengan tokoh agama atau ulama/ kiai dapat menjadi solusi alternatif agar, tidak jatuh

83 Victorio H. Situmorang, "Kebebasan Beragama Sebagai Bagian dari Hak Asasi Manusia," *Jurnal HAM* 10, no. 1 (July 19, 2019): 57–67.

84 Denny Najooan, "Memahami Hubungan Religiusitas Dan Spiritualitas Di Era Milenial," *Educatio Christi* 1, no. 1 (January 30, 2020): 64–74.

dalam kebingungan dan kecemasan guna membangkitkan dan menguatkan keyakinan. Refleksi atau perenungan diri tentang kesadaran beragama bukan kesadaran berbudaya harus diutamakan guna menemukan jati diri. Meski agama dan budaya merupakan dua hal yang saling berkaitan⁸⁵ tetapi, berbeda diantara keduanya. Secara teoritis, paham Sinkretisme pada dasarnya kurang berorientasi pada proses yang dinamis karena hanya konsen pada hasil pertemuan dua entitas nilai (suatu budaya atau agama) sehingga kurangnya keseimbangan di dalamnya.

E. Kesimpulan

Sosio-religi pada komunitas Sapta Darma di Surabaya merupakan cerminan masyarakat marginal (masyarakat yang teralienasi) memerlukan perhatian dari lembaga keagamaan. Pelarian akibat kendala ekonomi dan frustrasi terhadap problem kehidupan memiliki kecenderungan untuk mengisolasi diri dan bertemu dengan orang-orang yang senasib. Sapta Darma mengedepankan keluhuran akhlak sehingga, menjadi daya tarik masyarakat tanpa diskriminasi. Sosio-religi penganut Sapta Darma merupakan proses pencarian jati diri yang belum selesai akibat problem kehidupan yang tertekan.

Implementasi ajaran Islam dan Sapta Darma dilakukan oleh penganut sapta darma sebagai ritual ibadah. Islam sebagai identitas tetapi diakui sebagai agama syah atau resmi yang membuat adanya nyaman dan terlindungi. Aktivitas ritual Islam masih dilakukan sebagai kewajiban seorang muslim untuk menjalankan syariatnya. Implementasi Sapta Darma dilakukan dengan sujud atau ening secara rutin bersama pemimpinnya dengan pertemuan intensif sebagai jalannya emncari ketenangan. Kedekatan dengan pemimpin Sapta Darma melahirkan empati dan simpati yang dijadikan sebagai figur keteladanan dan sumber inspirasi. Islam dan Sapta Darma dua ajaran yang berbeda, masing-masing memiliki spiritualitas yang dapat dirasakan oleh penganutnya. Doktrin ajaran Islam bersumber pada alquran dan hadis yang disampaikan oleh nabi Muhammad saw

85 Marzali, "Aggeeama dan Kebudayaan."

sementara, Sapta Darma merupakan hasil interpretasi perenungan manusia yang diajarkan oleh Hardjosoepuro dari Pare Kediri dengan titi laku atau meditasi.

Islam dan Sapta Darma merupakan dua hal yang berbeda pada aspek ajaran dan ritualnya. Agama dan spiritualitas adalah relasi yang saling menguatkan karena, Islam memiliki nilai-nilai spiritualitas bagi muslim yang melekat pada penganutnya. Lebih daripada itu, bentuk sinkretisme dalam studi ini dapat dilihat pada tiga point; *pertama*, Sapta Darma merupakan ajaran hasil interpretasi pemikiran manusia yang menjadi budaya di masyarakat. *Kedua*, penganut Sapta Darma menilai kepercayaannya (Sapta Darma) bukanlah agama tetapi, bagian dari penghayat kepercayaan. *Ketiga*, menjadikan Islam tetap sebagai identitas dan Sapta Darma menjadi kepercayaan atau jalannya. Kendati sinkretisme antara Islam dan Sapta Darma begitu terasa namun, kondisi ini mendorong mereka mempertahankan kedua agama tersebut karena, menemukan apa yang ingin dicapai oleh setiap insan yaitu, kesejahteraan dan keseimbangan spiritualitas. Hal ini menjadikan Islam dan Sapta Darma bukan sebagai pelarian hidup semata tetapi sebaliknya yakni, sebagai jalan hidup.

Eksistensi diri dan ekspresi keagamaan Sapta Darma cukup berpengaruh bagi penganutnya khususnya bagi muslim. Proses perenungan dan pilihan keyakinan beragama baiknya dilakukan dengan melakukan pertemuan secara intensif dengan tokoh agama atau Kiai guna meneguhkan keyakinan dalam beragama. Tujuannya untuk menghindari salah tafsir dan terjadinya kemungkinan-kemungkinan lain seperti; menomorsatukan atau mengklaim agama tertentu sebagai yang paling benar secara berlebihan hingga melenceng dari etos keberagamaan atau, *overlapping* antara agama yang satu dengan agama yang lain hingga alienasi agama.

Referensi

Abdillah, Arafat Noer. "Pemberdayaan Mualaf Pasca Konversi di Mualaf Center Yogyakarta." *Jurnal Tarbiyatuna* 11, no. 1 (June 1, 2020): 23–30.

- Abdullah, Mulyana. "Meneladani Sifat-Sifat Malaikat Allah Sebagai Bentuk Mengimani Adanya Malaikat" 16, no. 2 (2018): 10.
- Ali, Maulana Muhammad, Darul Kutubil Islamiyah, desainbuku.com, studiquran.com, and okebook. *Islamologi: Panduan Lengkap Memahami Sumber Ajaran Islam, Rukun Iman, Hukum & Syariat Islam*. Darul Kutubil Islamiyah, n.d.
- Al-Wasithi, Abu Fatiah Al Adnani & Abdur Rahman. *Renungan Akhir Zaman*. QultumMedia, 2008.
- Amir, Yulmaida, and Diah Rini Lesmawati. "Religiusitas Dan Spiritualitas: Konsep Yang Sama Atau Berbeda?" *Jurnal Ilmiah Penelitian Psikologi: Kajian Empiris & Non-Empiris* 2, no. 2 (2016): 67–73.
- Arifin, Nur. "Motif Bergabung Dalam Aliran Sapta Darma Pengikut Ajaran Di Sanggar Agung Candi Sapta Rengga Yogyakarta." *Jurnal Sosiologi Agama* 11, no. 1 (January 21, 2018): 35–56.
- Benda, Harry J. *The Crescent And Rising Sun; Indonesian Islam Under Japanese Occupation, 1942-1945. The Hague and Bandung, W. Van Hoeve, 1958, 320 pp.* (Book Reviews), 126-134.
- Chikmawati, Putri. "Konsep Manusia Dalam Ajaran Sapta Darma Dan Pemikiran Drijarkara." Undergraduate, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2018. <http://digilib.uinsby.ac.id/23120/>.
- Cho, Eunil David. "Prayer as a Religious Narrative: The Spiritual Self and the Image of God." *Pastoral Psychology* 68, no. 6 (December 1, 2019): 639–649.
- Christimoty, Debora Nugrahenny. "Teologi Ibadah dan Kualitas Penyelenggaraan Ibadah: Sebuah Pengantar." *Pasca: Jurnal Teologi dan Pendidikan Agama Kristen* 15, no. 1 (November 30, 2019): 1–7.
- Deniz, OM. "Understandings of Theological Conversion in the Interreligious Dialogue." *Dialogo* 6, no. 1 (2019): 59–69.
- Dewi, Ernita. "Transformasi Sosial dan Nilai Agama." *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 14, no. 1 (April 11, 2012): 112–121.
- Fahham, Achmad Muchaddam. "Penyelenggaraan Ibadah Haji: Masalah Dan Penanganannya." *Kajian* 20, no. 3 (September 19, 2016): 201–218.

- Faizal Azis. “Konstruksi Sosial Penghayat Kerohanian Sapta Darma (KSD) Terhadap Ajaran KSD Dalam Kehidupan Sosial (Studi di Sanggar Agung Candi Busana Sapta Darma Kecamatan Pare Kabupaten Kediri).” Skripsi, Universitas Airlangga, 2017. <http://lib.unair.ac.id>.
- Francesco, Chirico. “Spiritual Well-Being In 21st Century: It Is Time to Review the Current WHO’s Health Definition” *Journal of Health and Social Science* 1, no. 1 (March 15, 2016): 11-16.
- Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. University of Chicago Press, 1976.
- Hajjaj, Jihad Muhammad. *Umur dan Silsilah Para Nabi*. Qisthi Press, 2016.
- Hamidah, Allinda. “Pembentukan Keimanan Kepada Allah Berbasis Prophetic Learning Untuk Siswa Sekolah Dasar.” *Cendekia* 10, no. 01 (March 23, 2018): 15–28.
- Hamimah, Siti. “Dinamika Kasus Ahmadiyah Dan Aliran Kepercayaan Lainnya Serta Penyelesaiannya Melalui Hukum Tertulis Di Indonesia.” *Syariah: Jurnal Hukum dan Pemikiran* 18, no. 1 (June 30, 2018): 19–29.
- Hantoro, Andriawan Bagus, and Abraham Nurcahyo. “Studi Perkembangan Aliran Kebatinan Kerohanian Sapta Darma Di Kabupaten Magetan Tahun 1956-2011.” *Agastya: Jurnal Sejarah Dan Pembelajarannya* 4, no. 02 (July 10, 2014): 54–73.
- Haris, Andi, Asyraf Bin AB Rahman, and Wan Ibrahim Wan Ahmad. “Mengetahui Gerakan Sosial dalam Perspektif Ilmu Sosial.” *Hasanuddin Journal of Sociology* 1, no. 1 (July 3, 2019): 15–24.
- Himawari, Ni Made Rasmi, Titik Muti’ah, and Hartosujono Hartosujono. “Spiritual Well-Being Penganut Aliran Kepercayaan Sapta Darma.” *Jurnal Spirits* 9, no. 2 (December 26, 2019): 63-74–74.
- Ibrahim, Anwar, Muhammad Sarbini, and Ali Maulida. “Implementasi Metode Pembiasaan Shalat Tahajud Dan Puasa Senin-Kamis Pada Pembentukan Akhlak Karimah di Sekolah Unggulan Islami (Suis) Leuwiliang Bogor.” *Prosa PAI: Prosiding Al Hidayah Pendidikan Agama Islam* 1, no. 2B (April 16, 2019): 130–143.

- al-Jauziyyah, Ibnul Qayyim. *Qadha dan Qadar*. Qisthi Press, 2016.
- Jong, Kees de. "Hidup Rukun Sebagai Orang Kristen Spiritualitas Dari Segi Theologia Religionum." *Gema Teologi* 30, no. 2 (October 10, 2006).
- Jung, Carl Gustav. *The Spirit in Man, Art, and Literature: Betapa Dahsyatnya Spirit Manusia*. IRCiSoD, n.d.
- Kahar, Abd. "Eksistensi Dan Keistimewaan Malaikat Jibril AS Dalam Al-Qur'an." *Jurnal Pemikiran dan Ilmu Keislaman* 2, no. 1 (September 15, 2018): 283–325.
- Lestari, Lestari. "Islam Nusantara Corak Spiritualitas Pribumi." *Jurnal Elkatarie: Jurnal Ilmu Pendidikan dan Sosial* 1, no. 02 (August 19, 2019): 28–41.
- Mahmud, Mahmud. "Pola Asuh Orang Tua Dalam Membina Kemampuan Membaca Al-Quran Pada Anak Di Desa Padang Tanggul Kecamatan Amuntai Selatan." *Al Qalam: Jurnal Ilmiah Keagamaan dan Kemasyarakatan* 14, no. 1 (June 1, 2020): 95–108.
- Mahmuddin, Ronny, Irsyad Rafi, Khaerul Aqbar, and Azwar Iskandar. "Hukum Menyegerakan Penyerahan Zakat Harta Dan Zakat Fitrah Di Saat Pandemi Covid-19." *Bustanul Fuqaha: Jurnal Bidang Hukum Islam* 1, no. 2 (May 5, 2020): 125–136.
- Marzali, Amri. "Agama dan Kebudayaan." *Umbara* 1, no. 1 (March 23, 2017). Accessed July 5, 2020. <http://journal.unpad.ac.id/umbara/article/view/9604>.
- Masa'aki, Shinya. "The Politico-Religious Dilemma of The Yasukuni Shrine." *Politics and Religion Journal* 4, no. 1 (2010): 41–55.
- Mawaza, Jayyidan Falakhi, and Rohit Mahatir Manese. "Pengikut Sapta Darma di Tengah Pluralitas Terbatas." *Palita: Journal of Social Religion Research* 5, no. 1 (April 26, 2020): 49–64–64.
- Muh. Luthfi Anshori, 3501408021. "Laku Spiritual Penganut Ajaran Kerokhanian 'Sapta Darma' (Kasus Sanggar Candi Busono Kec. Kedung Mundu, Semarang)." Other, Universitas Negeri Semarang, 2013 <https://lib.unnes.ac.id/18191/>.

- Muhammad, Nurdinah. "Memahami Konsep Sakral dan Profan dalam Agama-Agama." *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 15, no. 2 (October 15, 2013): 266–278.
- Mulyono, Mulyono. "Keistimewaan Istiqamah Dalam Perspektif Al-Qur'an." *Imtiyaz: Jurnal Ilmu Keislaman* 4, no. 1 (May 30, 2020): 1–15.
- Naim, Ngainun. "Kebangkitan Spiritualitas Masyarakat Modern." *Kalam* 7, no. 2 (December 31, 2013): 237–258.
- Najoan, Denny. "Memahami Hubungan Religiusitas Dan Spiritualitas Di Era Milenial." *Educatio Christi* 1, no. 1 (January 30, 2020): 64–74.
- Nurmajah, Siti. "Relasi Wahyu dalam Tiga Agama Samawi (Kajian terhadap Pemikiran Mohammed Arkoun)." *Al-Fikra : Jurnal Ilmiah Keislaman* 18, no. 1 (February 10, 2020): 1–11.
- Putra, Andi Eka. "Konsep Ahlul Al-Kitab Dalam Al-Qur'an Menurut Penafsiran Muhammed Arkoun Dan Nurcholish Madjid (Sebuah Telaah Perbandingan)." *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan al-Hadits* 10, no. 1 (2016).
- Royanulloh, and Budi Yahya Haerudin. "Rutinitas Shalat Sebagai Penguat Self Control Untuk Meningkatkan Kualitas Kesehatan Jiwa." *Madani* 1, no. 2 (December 7, 2019): 172–183.
- Sa'adah, Arini. "Pola Komunikasi Spiritual Dalam Praktik Sujud Aliran Kepercayaan Sumarah (Pendekatan Fenomenologi Paguyuban Sumarah Di Kabupaten Ponorogo)." Diploma, IAIN Ponorogo, 2019. <http://etheses.iainponorogo.ac.id/8414/>.
- Safitri, Junaidi. "Implementasi Konsep Zakat Dalam Al-Qur'an Sebagai Upaya Mengentaskan Kemiskinan Di Indonesia." *At-Tasyri'* (January 28, 2018): 1–15.
- Saleh, Sriwahyuningsih R., Nurul Aini Pakaya, and Chaterina Putri Doni. "Pembentukan Identitas Keagamaan Mahasiswi Bercadar di Perguruan Tinggi Agama Islam di Gorontalo." *Madani* 1, no. 2 (December 7, 2019): 110–122.

- Saraswati, Athaya, and Afrilia Sekar Dewanti. "Stereotip terhadap Aliran Penghayat Sapta Dharma dan Usaha Penganut Sapta Dharma mengatasinya melalui Konsep Diri." *Jurnal Audiens* 1, no. 1 (March 11, 2020): 58–64.
- Setyani, Turita Indah, Meniti Sinkretisme Teks Tantu Panggèlaran, *Kawistara*, vol 1, no. 2 (August 17, 2011): 203-202.
- Setiyani Wiwik. *Harmonisasi Agama dan Budaya: Makna Tindakan Tlasih 87 di Sumbergirang Mojokerto Jawa Timur*. Surabaya: Disertasi UINSA. 2015. http://pasca.uinsby.ac.id/catalog/index.php?p=show_detail&id=11558&keywords=
- Shaleh Muhammad, Assingkily et al. "Living Qur'an Dan Hadis di Mi Nurul Ummah (Rutinitas, Ritual Ibadah dan Pembinaan Akhlak)." *Ar-Riayah: Jurnal Pendidikan Dasar* 4, no. 1 (June 30, 2020): 27–44.
- Situmorang, Victorio H. "Kebebasan Beragama Sebagai Bagian dari Hak Asasi Manusia." *Jurnal HAM* 10, no. 1 (July 19, 2019): 57–67.
- Suhandi, Suhandi. "Spiritualitas Agama Dan Masyarakat Modern (Eksistensi Tarekat Qadiriyyah Wa Naqsyabandiyah Di Bandar Lampung)." *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama* 14, no. 1 (June 30, 2019): 71–94.
- Switri, Endang, Apriyanti Apriyanti, and Sri Safrina. "Pembinaan Ibadah Shalat (Kaifiatus Sholah / Tata Cara Shalat) Pada TPA Zuryati di Masjid Ummu Massaid Komplek Perumahan the Green Indralaya." *Jurnal Anadara Pengabdian Kepada Masyarakat* 1, no. 2 (September 25, 2019).
- Sya'roni, Muhammad. "Wajah Pendidikan Islam Indonesia." *Cendekia* 7, no. 01 (May 2, 2015): 15–55.
- Tacey, David John. *The Spirituality Revolution: The Emergence of Contemporary Spirituality*. Psychology Press, 2004.
- Wahid, Abdul. "Kontribusi Lembaga Adat dalam Implementasi Syariat Islam di Aceh." *Jurnal Ilmiah Mizani: Wacana Hukum, Ekonomi dan Keagamaan* 6, no. 2 (December 31, 2019): 151–160.
- Wahyono S. Bayu, Kejawaan dan Keislaman: Suatu Pertarungan Identitas. *Jurnal Ilmu Sosial dan Politik*, Vol 5, no, 1 (Juli 2001), 41-59.

Wijayanti, Reni Tiyu. “Pola Perilaku Religius Aliran Kepercayaan Masyarakat Kerokhanian Sapta Darma Di Desa Brengkelan Kecamatan Purworejo Kabupaten Purworejo.” *Aditya - Pendidikan Bahasa dan Sastra Jawa* 3, no. 3 (October 28, 2013): 52–57.

Yuwono, Susatyo. “Mengelola Stres dalam Perspektif Islam dan Psikologi.” *Psycho Idea* 8, no. 2 (July 1, 2010). Accessed July 1, 2020.

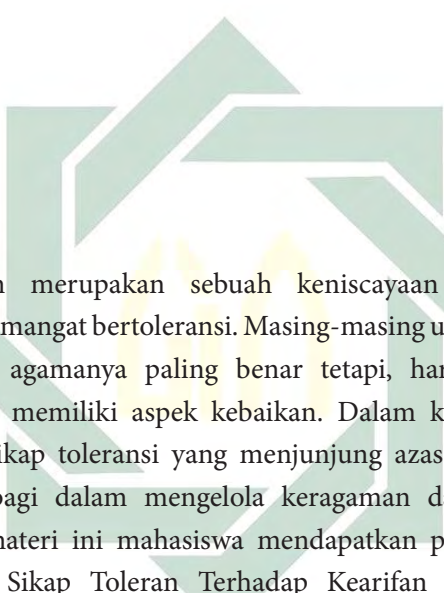




BAB X

KEBERAGAMAAN MENUJU MODERASI BERAGAMA





Keberagamaan merupakan sebuah keniscayaan yang harus dihadapi dengan semangat bertoleransi. Masing-masing umat beragama menyakini ajaran agamanya paling benar tetapi, harus mengakui ajaran agama lain memiliki aspek kebaikan. Dalam konsteks Islam mengedepankan sikap toleransi yang menjunjung azas kebersamaan untuk saling berbagi dalam mengelola keragaman dan kebebasan beragama. Pada materi ini mahasiswa mendapatkan pengembangan teori multikultural, Sikap Toleran Terhadap Kearifan Lokal Dalam Membaca budaya Nusantara, tawasut' ajaran Islam berkarakter moderat dan keterbukaan dalam menerjemahkan moderasi Islam.

A. Multikultural Perspektif Teori

Keberagaman atau multikultural merupakan sebuah keniscayaan yang tidak bisa dielakkan dalam kehidupan bermasyarakat. Manusia pada dasarnya diciptakan dengan beragam perbedaan yang melekat pada dirinya sejak ia dilahirkan, misalnya, perbedaan jenis kelamin bahkan identitas kesukuan. Dalam ajaran Islam, keberagaman ini juga ditegaskan melalui wahyu yang diturunkan oleh Allah dalam Q.S. Al Hujurat (10): 13:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ
شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ
اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.

Istilah multikultural ini awalnya dipopulerkan oleh surat kabar di Kanada pada tahun 1950 untuk mendeskripsikan kemajemukan masyarakat kota Montreal, baik dari segi Bahasa (multilingual) maupun budaya (multikultur). Kemudian, istilah ini mulai marak penggunaannya di Amerika Serikat, Inggris dan Australia pada tahun 1970-an.¹ Pada perkembangannya, kajian multikultural ini kemudian melahirkan sebuah konsep yang dikenal dengan istilah multikulturalisme. Istilah ini secara konseptual mengandung dua karakter utama yakni, *the need of recognition* (kebutuhan akan pengakuan), dan *the legitimation of diversity* (legitimasi atas keberagaman).²

Multikulturalisme meskipun secara *harfiah* mempunyai makna paham keragaman kebudayaan, namun bukan berate ia hanya terbatas pada makna sempit yang demikian. Multikulturalime merupakan sebuah pemahaman atau pandangan yang melihat perbedaan sebagai sebuah kelaziman dan mencakup bagaimana penyikapannya oleh masyarakat dalam suatu tatanan sosial yang majemuk (heterogen).³ Nur Syam, dalam

1 Michel Wieviroka. *Is Multiculturalism the Solution. Ethnic and Racial Studies*. Vol. 21. (Routledge. 1998): 885-889,

2 Ana Irhandyaningsih. *Kajian Filosofis Terhadap Multikulturalisme Indonesia. Jurnal Humanika*, Vol. 15, No. 9, (Juni, 2012), 4.

3 M. A. Mudzhar. 2005. *Pengembangan Masyarakat Multikultural Indonesia dan Tantangan ke Depan; Tinjauan dari Aspek Keagamaan dalam Meretas Wawasan*

bukunya, “*Tantangan Multikulturalisme Indonesia, Dari Radikalisme Menuju Kebangsaan*” mengatakan bahwa istilah ini berhubungan dengan sebuah ide yang meyakini eksistensi perbedaan dan keragaman—khususnya terkait tradisi dan budaya—dalam sebuah masyarakat. Semua kebudayaan yang eksis kemudian tidak saling menegasikan. Artinya, tidak ada kompetisi untuk saling mendominasi satu sama lain antar budaya-budaya yang eksis dalam masyarakat multikultural.⁴ Menurut Stuart Hall, istilah multikultural ini lebih mengandung makna normatif yakni masyarakat yang plural atau heterogen secara kebudayaan, sedangkan istilah multikulturalisme menurutnya lebih merepresentasikan makna sebuah upaya, cara dan kebijakan yang digunakan dalam mengatur atau mengelola keberagaman, *how to deal with the diversity within society*.⁵

Bikhu Parekh (2001) menekankan adanya tiga ciri utama dalam konsep multikulturalisme yakni, *pertama*: terkait dengan kebudayaan; *kedua*, mengandung konotasi yang menunjukkan pluralitas kebudayaan; dan *ketiga*, menawarkan cara khusus dalam merespon realitas sosial yang plural.⁶ Secara spesifik, Parekh kemudian membagi multikulturalisme ini menjadi lima model.

Pertama, multikulturalisme isolasionis yaitu suatu kondisi dimana masyarakat yang heterogen secara kultur menjalankan kehidupannya secara otonom dan saling berinteraksi antara satu dan yang lainnya. *Kedua*, multikulturalisme akomodatif yaitu kondisi dimana sebuah masyarakat secara umum dibagi menjadi dua kelompok utama, masyarakat dengan kultur dominan dan kultur minoritas. Dalam multikultural model ini, kelompok masyarakat dengan kultur dominan kemudian membuat seperangkat mekanisme untuk mengakomodir kebutuhan kelompok kultur minoritas.

& Praksis Kerukunan Umat Beragama di Indonesia. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Keagamaan Puslitbang Kehidupan Beragama Depag RI), 14

- 4 Nur Syam, *Tantangan Multikulturalisme Indonesia, Dari Radikalisme Menuju Kebangsaan* (Yogyakarta: Kanasius, 2008), 79.
- 5 Achmad Fedyani Syaifuddin, Membumikan multikulturalisme di Indonesia. *Jurnal Antropologi Sosial Budaya ETNOVISI*. Vol. 2 No. 1 (2006), 6.
- 6 Bikhu Parekh. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001).

Ketiga, multicultural otonomis dimana kelompok masyarakat dengan kultur minoritas berusaha mewujudkan kesetaraan (*equality*) dalam kebudayaan dominan. Tujuannya tidak lain adalah untuk menyetarakan posisi kelompok kultur minoritas dengan kultur dominan yang dipandang sebagai *partner* dalam kehidupan bermasyarakat. *Keempat*, multicultural intraktif atau kritis. Masyarakat plural dalam model ini digambarkan sebagai sebuah masyarakat yang lebih fokus pada perwujudan kultur kolektif yang menggambarkan ciri khas mereka. Mereka tidak terlalu mementingkan kehidupan kultural masing-masing kelompoknya.

Kelima, multikulturalisme kosmopolitan yang mana sebuah masyarakat plural berusaha meniadakan sekat-sekat kultural demi menciptakan sebuah “masyarakat ideal” yang menjadi tempat bagi individu yang tidak lagi terikat dengan budaya tertentu yang di sisi lain setiap anggota masyarakat bebas untuk mengembangkan kultur masing-masing.⁷

Dari berbagai sudut pandang terkait pengertian multikulturalisme di atas, penulis melihat bahwa konsep ini sangat sesuai untuk di terapkan di negara-negara yang masyarakatnya memiliki pluralitas kebudayaan, termasuk Indonesia. Sebagaimana disebutkan oleh Parekh dan Hall, bahwa konsep multikulturalisme sangat mementingkan cara atau model untuk mengelola pluralitas dalam bermasyarakat. Pada titik inilah negara-negara dengan tingkat keragaman yang tinggi mau tidak mau harus melihat konsep multikulturalisme sebagai sebuah alternatif untuk menjaga stabilitas negara dan harmoni antar kelompok masyarakat yang berbeda.

Terlebih lagi, dalam bingkai bernegara, konsep multikulturalisme dianggap sebagai sebuah konsep yang mampu memberikan dampak positif karena ia cenderung mempersatukan warga negara dalam bingkai keragaman dengan tanpa adanya diskriminasi atau membedakan hak kelompok atau individu.⁸ Diskriminasi menjadi isu sensitif dalam masyarakat yang, pada seluruh aspek kehidupannya dipenuhi keragaman yang penuh warna. Indonesia memiliki kekayaan yaitu keberagaman sosial, agama, suku hingga budaya. Jika dispesifikasi

7 Bikhu Parekh. *Rethinking Multiculturalism*, 56.

8 Will Kymlicka. *Multicultural Citizenship*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 171–175.

keragaman tersebut mencakup hingga pada hal-hal yang sederhana dan *sepele*. Pada gilirannya, tujuan yang dicapai adalah harmonisasi dan kesejahteraan dalam beragama.

Toleransi menjadi bagian penting dari konsep multikulturalisme. Di dalamnya terkandung ajaran sosial keagamaan seperti nilai-nilai, etika dan moralitas. Pendidikan tentang bagaimana manusia semestinya saling menghargai (*respect*) dan mengasihi. Latar belakang budaya, suku, strata sosial serta agama bagaimanapun tidak dapat dihindarkan dalam kehidupan masyarakat manapun. Maka perlu cara-cara cemerlang untuk beradaptasi dan mengatasi keragaman tersebut sehingga, masyarakat terbiasa dengan segala bentuk perbedaan dilingkungan masing-masing.

Standar toleransi dan keadilan dalam Islam adalah bagaimana umat membungkus cinta kasih, dibalut toleransi dan menuju kedamaian dalam beragama. Merujuk pada Djazuli dalam "*Fiqh Siyasah: Implementasi Kemaslahatan Umat Dalam Rambu-Rambu Syariah*" (2009) menegaskan. Kedamaian artinya bagaimana setiap kelompok masyarakat merasakan keamanan dan kenyamanan dalam beribadah. Tidak merasa terusik ataupun terampas hak-haknya oleh ketimpangan sikap dan diskriminasi yang tidak berdasar. Sebagai penganut konsep multikulturalisme, Indonesia menerapkan metode musyawarah melalui pertemuan dan tatap muka guna menemukan solusi solukatif. Masing-masing umat menjadi inisiator dalam menggerakkan isu (perdamaian) tersebut.⁹

Islam menjadi satu di antara agama sebagai pelopor. Menyebarkan model kepegangan agama yang moderat dan menjadi salah satu identitas Islam secara universal. Unsur dasar dari kedamaian apabila memiliki sifat seperti; *Tawas suth* (sikap tengah-tengah/tidak berpihak/netral), *Tasamuh* (toleransi), *Musawah* (sama/setara derajatnya), *Syura* (musyawarah atau mengemukakan pendapat untuk mencapai solusi), *Islah* (perdamaian), *Aulawiyah*, *Tathawwur wa Ibtikar*, *Tahadhdhur* (berkeadaban).¹⁰ Kabar baiknya moderasi beragama juga ditemukan

9 Djazuli, A. *Fiqh Siyasah: Implementasi Kemaslahatan Uma Dalam Rambu-Rambu Syariah*. (Jakarta: Kencana, 2009), 8-10.

10 Afrizal Nur and Lubis Mukhlis, Konsep Wasathiyah Dalam Al-Quran (Studi Komparatif Antara Tafsir Al-Tahrir Wa at-Tanwir Dan Aisar at-Tafāsir), *Jurnal An-Nur*, vol. 4. no. 2. (2015), 205-225.

pada agama-agama di luar Islam dan menjadi terma penting saat ini. Secara fungsional, Islam memiliki kemampuan dalam memenuhi kebebasan beragama bagi umatnya.

Multikulturalisme artinya memiliki landasan hidup yang kuat tentang toleransi. Menghargai perbedaan dan abnormalitas menjadi keharusan dan tantangan bagi setiap umat dan warga negara. Dalam konteks keislaman, beberapa hadits dan ayat memperjelas bagaimana semestinya umat saling mengasihi dan berlaku adil antar sesama.

Alquran surat Al-Mumtahanah ayat 28 menjadi bahan refleksi bagi umat Islam khususnya agar bersikap adil sesuai porsi masing-masing kepada sesama. Dalam hal ini orang-orang di luar keyakinannya, yang kepercayaan dan ajarannya berbeda. Kaidah-kaidah Islam harus menjadi pondasi dan al-Qur'an sebagai pegangan sekaligus peringatan dalam melihat dunia. Menyikapi sesama dengan mengedepankan sisi humanisme; empati, kebersamaan, dan melalui kode etik agama, yaitu etika Islam.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ
اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى
الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَأَتُوهُنَّ مَا أَنْفَقُوا
وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ
وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكُوفَرِ وَسَلُّوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلَيْسَ لَوا مَا
أَنْفَقُوا ذَلِكَمُ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

“Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil. Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu menjadikan sebagai kawanmu orang-orang yang memerangimu karena agama dan

mengusir kamu dari negerimu, dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. Barangsiapa menjadikan mereka sebagai kawan, maka mereka itulah orang-orang yang zalim (Q.S. Al-Mumtahanah: 28).

Kedewasaan beragama adalah ketika tingkat religiusitas (spiritualitas), memiliki koneksi dengan pikiran, emosi, tindakan dan bagaimana menjalin hubungan dengan sesama manusia. Poin-poin tersebut penting dalam memahami dan menerima multikulturalisme di masyarakat. Keragaman tersebut adalah wajah bagi moderasi bergama. Menerapkan dalam kehidupan sehari-hari ditengah keragaman yang ada. Mengikis kebencian, kemarahan, permusuhan serta segala bentuk diskriminasi terhadap keyakinan tertentu sudah menjadi tugas setiap manusia. Pengaruh agama besar dampaknya terhadap kelangsungan multikulturalisme yang tercipta. Untuk itu harus dirawat dan disiram dengan edukasi (pendidikan) yang baik dan komprehensif.

B. Sikap Toleran Terhadap Kearifan Lokal Dalam Membaca Budaya Nusantara

Salah satu prinsip yang paling mendasar dalam multikulturalisme adalah toleransi, sebuah sikap yang menunjukkan keterbukaan dalam melihat berbagai perbedaan, tidak memaksakan pandangan atau kebenaran pribadi kepada orang lain yang diikuti dengan sikap menghormati pendapat orang lain yang berbeda.¹¹ Prinsip toleran ini pula yang dulunya dipegang teguh oleh para penyebar agama Islam di wilayah Nusantara. Dalam melihat realitas sosial kemasyarakatan yang plural tidak serta merta berusaha mengubahnya secara frontal.

Sebaliknya, para penyebar agama Islam dulu justru menggunakan pendekatan persuasif, sangat menghormati budaya dan kepercayaan lokal, dan secara perlahan mereka memberikan pemahaman tentang Islam khususnya melalui keteladanan yang mereka praktikkan dalam kehidupan sehari-hari. Sikap-sikap santun dan menghormati terhadap mereka yang berbeda inilah yang secara perlahan mampu menarik

11 Kementerian Agama. *Moderasi Beragama*, 79.

simpati masyarakat Nusantara untuk bersedia memeluk Islam tanpa adanya paksaan.

Sikap toleransi yang diteladankan ini pula yang pada dasarnya menjadikan ekspresi keagamaan atau cara beragama mereka, dan masyarakat Nusantara yang mengikutinya, hingga saat ini tidak bersikap antipati terhadap budaya lokal. Alih-alih, para penyebar agama Islam ini, secara tidak langsung, justru mengajarkan untuk merawat kekayaan tradisi dan kearifan lokal yang telah diajarkan secara turun-temurun oleh nenek moyang bangsa ini. Dalam melihat tradisi lokal, para penyebar agama Islam di Nusantara menggunakan sebuah prinsip—yang secara esensi terumuskan dan saat ini sangat dipegang erat oleh para ulama kalangan pesantren—*al Mukhafadhah 'ala Qadim al Shalah wal Akhdzu bi al Jadid al Ashlah*, menjaga tradisi lama yang baik dan mengambil tradisi baru yang lebih baik.

Islam sebagai agama yang bersifat universal, *rahmatan li al 'alamin*, pada masa awal penyebarannya juga tidak serta merta menolak budaya Arab pada saat itu. Menurut Ali Sodikin, ada tiga model interaksi Alquran sebagai sumber ajaran Islam dengan budaya Arab yakni, *tahmil*, *taghyir*, dan *tahrim*.¹² Interaksi yang pertama, *tahmil*, merupakan model interaksi yang menerima, melanjutkan atau menyepurnakan budaya Arab yang telah ada sebelum datangnya Islam. Misalnya, penghormatan terhadap bulan-bulan yang diharamkan melakukan peperangan seperti bulan Dzulhijjah, Dzulqadah.

Interaksi kedua, *taghyir*, merupakan model interaksi yang menerima dan berusaha memodifikasi budaya Arab lokal saat itu. Model interaksi *taghyir*, misalnya, sebagaimana yang diterapkan pada ibadah haji. Sebelum Islam datang, ibadah haji sebenarnya sudah dilakukan oleh masyarakat Arab, namun ibadah haji versi pra-Islam ini banyak diwarnai dengan praktik-praktik yang tidak sesuai dengan ajaran Islam (tauhid). Misalnya, Praktik *thawaf* yang pada masa pra-Islam dipersembahkan untuk berhala Manna, Latta dan Uzza, pada

12 Ali Sodikin, “Dasar Teologis Integrasi Islam dan Budaya Lokal” dalam Ali Sodikin, dkk., *Islam & Budaya Lokal*, Yogyakarta: (PKSBI UIN Sunan Kalijaga: 2009), 116-135. Lihat Juga Khoiru Ummatin. “Tiga Model Interaksi Dakwah Rasulullah Terhadap Budaya Lokal.” *Jurnal Dakwah*. Vol. 15. No. 1 (Juni: 2014), 179-205.

saat Islam datang dimodifikasi dengan tujuan hanya karena Allah tanpa menghapus praktik thawaf itu sendiri. Hal ini didukung dengan pengahncuran berhala-berhala yang mengelilingi ka'bah pada saat Nabi Muhammad melakukan haji *wada'*.

Interaksi ketiga, *tahrim* yaitu model interaksi yang menghapus atau mengharamkan tradisi Arab yang tidak sejalan dengan ajaran Islam. Meskipun demikian, dalam banyak kasus, pelarangan Alquran terhadap budaya Arab tersebut tidak dilakukan secara serta merta, namun bertahap. Misalnya, tradisi bangsa Arab pra-Islam yang dilarang dalam hal ini seperti meminum *khamr* (minuman keras), riba dan praktik perbudakan.

Berdasarkan hal tersebut, kita bisa melihat bahwasannya spirit toleran terhadap budaya lokal merupakan salah satu aspek yang sejak awal kedatangan Islam sudah diterapkan. Melalui tiga model interaksi di atas, kita juga bisa melihat bahwa Islam bahkan tidak hanya sebatas toleran terhadap kebudayaan lokal, namun sudah sampai pada aspek mengakomodir budaya lokal yang datang sebelum Islam dengan catatan tidak bertentangan dengan ajaran Islam sendiri. Hal yang demikian pula lah yang seharusnya kita gunakan dalam melihat budaya lokal di Nusantara ini. Sehingga, kita tidak terjebak dalam model beragama yang kaku dan mudah menjustifikasi bahwa tradisi lokal yang dipraktikkan oleh masyarakat merupakan amaliyah yang sesat atau menyimpang.

Budaya beragama yang sehat terwujud apabila prasangka-rasangka dan justifikasi antar umat hilang dari sifat manusia. Sikap tersebut dapat diminimalisir melalui refleksi personal tiap-tiap individu. *Muhasabah*, menjadi pilihan terbaik dalam meningkatkan toleransi. Menyebar kasih sayang dan berdamain dengan sejarah di masa lampau akan permusuhan yang terjadi antar umat agama misalnya, harus dilakukan secara sadar dan konsisten. Sejarah masa lalu mempengaruhi orientasi keberagaman seseorang. Beberapa hal dalam hidup di masa lampau akan dijadikan sebagai tolak ukur dalam bertindak. Dalam mewujudkan masyarakat yang berjiwa toleransi maka penerimaan terhadap segala aspek dalam kehidupan harus dipenuhi.

Jayne Seminare Docherty, menjelaskan bagaimana isu intoleransi di masyarakat utamanya yang multikultural terjadi akibat koflik yang meledak dalam kehidupan sosail keagamaan. "*Emotionality*

*and rationality in crisis of tolerance*¹³ adalah gambaran dari anstabilitas toleransi dan kerukunan. Krisis toleransi dapat terjadi dimana saja sebagai realitas sosial strik dan masif.¹³ Indikator dari moderasi beragama adalah terciptanya sikap toleransi hingga pada level tidak adanya negosiasi dalam beragama; beribadah, penerimaan yang baik terhadap kehadiran yang lain, setiap orang memiliki kesadaran yang kuat dengan mengedepankan humanisme di tengah keragaman. Mengikis kemarahan, permusuhan, ujaran kebencian (*hate speech*) yang berujung pada *chaos* (kekacauan) hingga konflik tak berkesudahan.

Dalam arti bebas terma ‘toleransi’ dalam kultur masyarakat (Nusantara) yang penuh warna, karena tumbuh suburnya konflik sebagai fakta sosial. Docherty menyebut kondisi ini sebagai *issue-specific* yang membutuhkan terbentuknya supremasi yang tegas dan lugas dari regulasi yang ada saat ini. *Policy makers* (pembuat kebijakan) penting untuk melakukan renovasi dan penguatan hukum guna terciptanya stabilitas.

Oknum baik individu maupun kelompok sebagai pemicu terjadinya konflik, dapat diatasi dengan penegakan hukum secara adil. Selanjutnya diikuti dengan terciptanya ruang negosiasi (*enactive frame used daring negotiation*) sehingga, ketidakseimbangan dalam kehidupan sosial keagamaan tidak mengalami ketimpangan yang berkelanjutan. Nilai-nilai toleransi juga tetap terjaga melalui inisiatif dan kebijakan yang berlaku. Salah satu hadist dari Abu Hurairah, menjadi peringatan bagi manusia dalam menghargai dan menjaga toleransi, Rasulullah SAW bersabda:

“Jauhilah prasangka buruk, karena prasangka buruk adalah ucapan yang paling dusta. Dan janganlah kalian saling mendiamkan, janganlah suka mencari-cari kesalahan, saling mendengki, saling membelakangi, serta saling membenci. Dan jadilah kalian hamba-hamba Allah yang saling bersaudara.”
(HR Bukhari).

13 Jayne Seminare Docherty. *Learning Lessons from Waco: When the Parties Bring Their Gods to the Negotiation Table with a Foreword by Kevin Avruch*. (New York: Syracuse University Press, 2001), 196.

Peran tokoh agama menjadi opsi dalam menggaungkan isu toleransi. Mendorong terciptanya sikap yang dewasa dalam beragama, bersosial-budaya ditengah masyarakat yang multikultural. Tokoh agama dapat menjadi jembatan strategis bagi umat dalam menggerakkan moderasi beragama. Tokoh agama berperan penting dalam menegakkan panji-panji agama, satu di antaranya adalah sikap dan nilai-nilai toleransi. Pemahaman keagamaan dan tindakan konkret dalam melakukan pencegahan, mediasi, dan penyelesaian konflik antar umat beragama, dapat terwujud melalui peran yang baik dari para pemuka agama.

Toleransi secara naratif memiliki nilai simbolik khusus dalam budaya beragama saat ini. Maka penting memahami makna toleransi baik secara fungsional maupun substantive untuk dipertegas melalui pemahaman yang jelas. Toleransi dalam multikulturalisme artinya, penerimaan keberadaan sesama dengan sukarela sesuai ajaran Islam dan tuntunan Rasulullah SAW.

Masyarakat Indonesia sudah sejak ratusan tahun lalu dikenal dengan keragaman mayarakatnya. Masyarakat lokal maupun pendatang menyatu dalam pemahaman yang satu yaitu, agama dan budaya yang banyak mengalami asimilasi. Mengingat sejarah tersebut maka pemenuhan aspirasi masyarakat dalam beragama, penting sebagai batu loncatan dalam meningkatkan sikap saling menghargai antar sesama.

Kebutuhan (*needs*) dan keinginan (*interest*) dalam beragama perlu diferensiasi agar terhindar dari kesalahpahaman dan saling mencurigai satu lain. Tindakan yang dapat memicu perseteruan antar umat harus dicegah sehingga tidak menjadi bola salju yang dapat pecah kapan saja. Docherty menunjukkan bingkai solusi dalam menekan sikap intoleransi di antaranya: merespon dan menyelesaikan akar konflik, mempertimbangkan untug rugi dari kekacauan yang terjadi, membangun pondasi interaksi yang baik antara sesama, mengekakkan keadilan (*justice fairness*) dan terciptanya hasil dari musyawarah atau dialog. Identitas agama tercermin dari tindakan beragama penganutnya. Islam telah banyak memberikan tuntunan dalam merapkan sikap toleransi dalam bergama ataupun beretangga dengan penganut di luar Islam.

C. 'Tawasuth' Ajaran Islam Berkarakter Moderat

Tawasuth secara bahasa diartikan sebagai tengah-tengah. Kata ini biasanya juga dikenal dengan istilah *wasathiyah* (pilihan terbaik), *I'tidal* (adil), dan *tawazun* (berimbang). Istilah *wasathiyah* jika diartikan dalam bahasa Indonesia lebih dikenal dengan nama moderat. Menurut Ibnu Asyur kata *wasath* (akar kata *wasathiyah*) memiliki dua makna. *Pertama*, sesuatu yang berada di tengah. *Kedua*, definisi terminologinya berarti nilai-nilai Islam yang dibangun atas dasar pola pikir yang lurus dan pertengahan, tidak berlebihan dalam hal tertentu.¹⁴

Pendapat yang sama juga disampaikan oleh Yusuf al-Qardhawi yang mengatakan bahwa *wasathiyah* bisa disebut juga dengan *tawazun*. Artinya adanya penyeimbangan dari dua sisi yang berlawanan atau bertolak belakang. Misalnya, bersikap seimbang dan tengah-tengah antara spiritualisme dan materialisme; individualisme dan sosialisme dan seterusnya. Semua hal yang berlawanan seperti itu harus disikapi dengan cara yang moderat atau tengah-tengah, supaya jangan sampai terjebak dalam satu dimensi atau satu sisi saja.

Dalam Islam ajaran *wasathiyah* memang ditekankan dari awal. Bahkan dalam dua teks otoritatif Islam juga mengharuskan untuk berlaku demikian. Menurut Iffati Zamimah, dosen IIQ Jakarta, mengatakan jika dalam al-Qur'an terma *wasatha* disebut empat kali, yaitu:¹⁵

1. *صارفي الوسط* (berpindah ke tengah barisan), yaitu masuknya pasukan kuda ke tengah-tengah medan perang untuk memporak-porandakan barisan musuh. Makna ini terkandung dalam surat al-Adiyat (100): 5.
2. *أعدل وأعقل* (lebih adil dan lebih berakal); menggunakan kata *awsāṭuhum* dan *wuṣṭā*. Makna ini terkandung dalam surah al-Qalam (68): 28 dan al-Baqarah (2): 238.
3. Lebih dekat dengan kepantasan antara boros dan bakhil; menggunakan kata *awsath*. Makna ini terkandung dalam surat al-Maidah (5): 89.

14 Ibnu 'Asyur, at-Tahrir wa at-Tanwir, (Tunis: Ad-Dar Tunisiyyah, 1984) h. 17-18.

15 Iffati Zamimah, "Moderatisme Islam dalam Konteks Keindonesiaan: Studi Penafsiran Islam Moderat M. Quraish Shihab", *Jurnal Al-Fanar: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 1, No. 1, Juli 2018.

4. Sebagai sifat yang menunjukkan keutamaan dan keadilan; menggunakan kata *ummatan wasatā*. Makna ini terkandung dalam surah al-Baqarah (2): 143.

Implikasi dari sikap tersebut bisa diwujudkan dalam beragama misalnya segi akidah dan fiqih. Dalam segi akidah sikap beragama tawasut atau wasat iyyah sangat diperlukan untuk meminimalisir sikap puritan. Ia tidak akan terjebak pada makna literalis ketika memahami teks agama. Begitu juga tidak terjebak pada paham rasionalistik yang mengugurkan akal ketimbang teks.

Contoh yang bisa diambil dari pentingnya sikap moderat antara penggunaan akal dan teks adalah pada masa Abbasyiah terutama di era khalifah al Ma'mun. Sejak era Al Ma'mun hingga al Watsiq negara menggunakan faham teologi Mu'tazilah, yang rasionalistik, sebagai rezim pengetahuan. Dominasi ini berimplikasi pada ulama fikih yang cenderung literalis terpinggirkan. Tragedi *Mihnah* adalah contoh nyata ketika rezim Mu'tazilah menghegemoni kalangan *mutakalimmun* seperti ahli tafsir, fikih, dan sebagainya.

Rezim Mu'tazilah berakhir ketika al Mutamakkin menjabat sebagai khalifah. Pada saat itu rezim berganti menjadi rezim mutakallimun dan akal tidak memiliki porsi dalam memahami akidah. Adalah imam bin Hanbal yang menjadi rezim pengetahuan dari khilafah Al Mutamakkin. Oleh karena itu, dominasi teks sangat kental sehingga banyak memunculkan ahli fikih dan hadis.

Namun tidak berselang cukup lama datang ulama teologi lain yang mengkritik corak teologi imam bin Hanbal yaitu Imam Asy'ari. Imam Asy'ari, selaku pendiri madzhab Asyariyyah, berpandangan bahwa corak teologi imam bin Hanbal secara metode terlalu terjebak pada teks, sehingga hal itu berdampak pada pemahaman teks yang kaku. Maka dari itu, imam Asy'ari mencoba mengelaborasi antara teks dan akal dalam memahami agama. Penggunaan metode akal oleh imam Asyari ini disebabkan karena beliau sebelumnya juga merupakan salah satu pengikut Mu'tazilah namun pada umur 40 tahun beliau tidak lagi menganut madzhab tersebut.¹⁶

Dari penggalan sejarah di atas bisa ditarik kesimpulan bahwa untuk bisa bersikap moderat diperlukan adanya keseimbangan dalam berpikir. Akal dan

16 Nasihun Amin, *Paradigma Teologi Politik Sunnia: Melacak Abu Hasan Al-Asyari*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016), h. 50-55

teks adalah dua hal yang berbeda. Namun dalam perspektif Asyariyah keduanya harus dihadirkan untuk memahami ajaran agama. tujuannya agar pesan agama bisa dipahami dengan mudah dan tidak kaku. Dari sini para ulama telah mempraktekkan bagaimana cara untuk berpikir dan berperilaku moderat. Apa yang para ulama lakukan tidak salah. Sebab, dalam Alquran sendiri, sebagaimana yang tertulis di atas, telah mengajarkan bahwa bersikap *tawasuth* dalam berpikir dan berperilaku merupakan bagian dari ajaran Islam yang berkarakter moderat.

Islam *wasathiyah* mencoba menunjukkan model keberagamaan yang berimbang. Menghindari kemungkinan-kemungkinan seperti sikap yang tumpang tindih hingga eksklusif atau fanatisme terhadap keyakinan atau ajaran tertentu. Jika merujuk kembali pada *Tawasuth*, keseimbangan, keadilan dan pengambilan keputusan sangat krusial untuk menciptakan nuansa keagamaan yang harmonis. Harmonisasi dalam beragama menjadi tujuan bagi setiap umat dan, merupakan misi penting dalam terma moderasi beragama.

Wasatiyah mengalami konstruksi dalam konteks pemahaman agama (Islam) Nusantara. Artinya, dalam dinamika keindonesiaan, kosep Islam *wasatiyah* erat relasinya dengan Islam Indonesia melalui dua kepercayaan yang umum dikenal dengan nama Nahdtul Ulama (NU) dan Muhammadiyah. Eksistensi kedua organisasi tersebut merupakan bentuk implementasi dari Islam *wasatiyah*. Tidak hanya meyakini dan menyebarkan tetapi juga praktikkan model keberagaman yang moderat. Moderat artinya bukan berarti meninggalkan yang tradisional, konservatif, dan hal-hal yang bersifat kemunduran.

Moderasi beragama artinya adanya keseimbangan di tengah dualisme; orientalisme dan oksidentalisme, modern dan tradisional, akal dan teks, keadilan dan penindasan, reformis dan ortodox dan seterusnya. Lalu 'kenapa perlu adanya moderasi beragama?' *Pertama*, sikap *tawasuth* atau yang artinya moderat adalah sikap keagamaan yang paling tepat dalam budaya keagamaan masyarakat modern saat ini. *Kedua*, moderasi beragama perlu disebarluaskan secara masif sebagai pondasi dalam menumbuhkan sikap toleransi. *Ketiga*, gesekan sosial dalam beragama rentan terjadi utamanya, dalam budaya masyarakat Nusantara yang majemuk. Perbedaan sikap, pemikiran, cara pandang dan praktik beragama sering ditemukan sehingga kerukunan antar umat sewaktu-waktu hilang dan justru menciptakan konflik antar sesama.

Keempat, untuk menghindari jarak agar tidak semakin jauh, *tawasuth* harus dipahami dan dipraktikkan dengan baik sebagai bagian dari kode etik Islam.

Dalam konteks ini *tawasuth* menciptakan *Law of attraction* (aura positif). Dengan menyebarkan sikap toleransi dan kasih sayang antar sesama. Maka, orang lain perlahan ikut terdorong untuk menerapkan sikap menghargai dan menerima yang lain. Inilah *side effects* sekaligus hasil dari moderasi beragama. Mengayomi sekaligus merawat tradisi dan di tengah modernitas yang terus bergulir sebagai saksi, atas kemajuan peradaban manusia sejauh ini.¹⁷

Perbedaan dan perdebatan sengit antara kelompok dan mazhab dalam ranah Islam, telah kibarkan sejak manusia diciptakan. Sejarah manusia awal; Nabi Adam a.s. telah mengajarkan kepada umat manusia bagaimana perbedaan pendapat, pandangan dan cara melihat hidup adalah sesuatu yang lumrah. Memang, sejarah masa lalu seolah menjadi peringatan bagi bahwa perselisihan dan perbedaan, akan selalu hadir dalam hubungan sosial termasuk dalam beragama. Menafsir al-Qur'an dengan baik dan benar perlu untuk menempatkan sikap keagamaan yang adil dan sesuai ajaran Islam. Perdamaian adalah cita-cita di tengah kemajemukan yang mengakar kuat. Perilaku moderat bukan menjadikan umat berambisi menjadi yang terbaik. Juga bukan untuk saling menyalahkan dan mengedepankan pemikiran masing-masing. Mengklaim sebagai yang paling benar pemahaman dan penafsirannya.

Islam wasatiah atau Islam moderat menekankan pada pemahaman, teks dan praktiknya dalam kehidupan sehari-hari. Bersikap adil dalam memperlakukan sesama dengan lebih berakal. Dalam kasus ini humanisme (etika dan moralitas) penting dalam interaksi sosial-keagamaan. Perspektif para ulama baik dari kalangan Mu'tazillah yang melihat moralitas sebagai bentuk rasionalisme. Mampu mengidentifikasi yang hak dan batil; halal dan haram, yang berperikemanusiaan dan tidak berperikemanusiaan, benar dan salah, fardhu 'ain dan kifayah dan seterusnya.¹⁸ Pengetahuan dalam beragama tidak semata dipetik dari ajaran agama selama dibenarkan dan berada dalam koridor (hukum) agama.

17 Esther Hicks and Jerry Hicks, *The Vortex: Where the Law of Attraction Assembles All Cooperative Relationship*, (United States of America: Hay House, 2009), 5-6.

18 Havis Aravik, Choiriyah, Etika Rasionalisme Versus Etika Voluntarisme; Studi Kritis Mu'tazilah dan Asy'ariyah", *SALAM: Jurnal Sosial dan Budaya Syar'i*, Vol 1, No. 1, 2018.

Hakikatnya berbagai kemaslahatan manusia baik dalam ranah private maupun publik. Sebagai makhluk bertuhan maka tuntunan agama harus selalu menjadi pelita di tengah ge(mer)lapnya dunia. Orientasi keagamaan adalah hak istimewa bagi masing-masing individu. Namun menempat diri, menentukan sikap dan menegakkan panji-panji Islam hukumnya *had kifayah*. Inilah yang sekiranya coba ditunjukkan oleh Imam Asy'ari.

Setiap individu memiliki kewajiban untuk beribadah sekaligus menjalankan tugas sebagai muslim sejati (Insan kamil). Di antara tugas tersebut adalah *kira maqasid al syariah* yaitu memelihara masalah *hifz din* (memelihara agama), *hifz aql* (memelihara akal), *hifz nafs* (memelihara nyawa), *hifz mal* (memelihara harga) dan *hifz nasl* (memelihara keturunan). Agama memiliki andil dalam mengontrol jalannya proses kehidupan manusia. Bahwa segala sesuatu berada dalam kuasa sang Khalik. Dalam budaya keyakinan manusia moderat kehadiran al-Qur'an harus dijadikan sebagai pedoman hidup melalui penafsiran yang komprehensif dan struktural.¹⁹

Secara objektif, konsepsi *tawasuth* melalui perbedaan mencolok antara pandangan asy'ariyah dan Mu'tazillah adalah suatu penegasan. Keseimbangan dalam beragama utamanya dalam memahami dan dan menafsirkan agama (Islam) harus seirama. Pemikiran dua ulama besar di atas telah ditegaskan oleh Fazlur Rahman melalui konsepsi yang diajukannya. Kendati berbeda zaman namun, kehadiran Fazlur Rahman menjadi angin segar dalam meluruskan khazanah Islam secara mendalam.

D. Keterbukaan dalam Menerjemahkan Moderasi Islam

Pada dasarnya moderasi Islam merupakan sikap yang menjunjung tinggi pertengahan. Ia tidak condong ke kiri maupun ke kanan. Dalam beragama juga tidak berlebihan pada spiritualitas belaka melainkan juga melakukan aktivitas-aktivitas keduniawian lainnya supaya seimbang. Memahami teks juga demikian, ia perlu menggunakan akalinya agar tidak terjebak pada makna literalis belaka. Semua itu merupakan cerminan bagaimana umat Islam bersikap moderat.

19 Abdul Rahman Talib, Penilaian Kelayakan Asnaf Fakir Dan Miskin Berdasarkan Had Kifayah, *IJHTC: International Journal of Humanities Technology and Civilization*, Vol. 1: Issue 5, (June 2019).

Moderasi beragama hakikatnya mengajarkan bagaimana manusia bersikap dan berperilaku adil dalam, memperlakukan sesama. Nilai-nilai toleransi yang menyangkut etika, moralitas dan hak asasi setiap orang harus dihargai sesuai kaidah Islam yaitu al-Qur'an dan hadis. Dalam menafsirkan konsepsi moderasi beragama harus dilihat dalam tiga sudut pandang;

Pertama, pandangan Islam; Konsep moderat dalam aspek ini harus merujuk pada al-Qur'an sebagai awal dan akhir dari segala tindakan dalam beragama. Al-Qur'an adalah muara dalam menyelami perintah Allah SWT dua metode klasik yaitu, akal dan teks. Maka penting untuk menggunakan keduanya secara seimbang guna menghasilkan mufakat yang menguntungkan semua pihak yaitu *khayr ummah* (terciptanya tatanan masyarakat yang sejahtera dalam beragama). Istilah *wasathiyyah* adalah makna lain dari sikap moderat.

Contoh lain dari moderasi beragama dalam wacana Islam yaitu, adanya keselarasan antara ucapan dan perbuatan atau antara kebutuhan akhirat dan duniawi. Sikap moderat melibatkan hubungan sosial yang terjalin baik dalam skala luas maupun kecil. Maka kasus ini tidak bisa dilihat secara sempit yang sifatnya subjektif dan kaku. Pada akhirnya justru jauh dari ajaran Islam yang *rahmatan lil-alamin*. Se jauh manapun moderasi beragama dipahami, harus kembali pada pemahaman al-Qur'an yang sejati. Karena ia (al-Qur'an) tujuannya menjelaskan yang disebut *bayan*. Pemahaman yang membangun bukan meruntuhkan, yang mencerahkan bukan menyesatkan, yang membebaskan bukan menjerat dan mengadili. Mengajak pada yang maruf, dan mencegah dari yang munkar sebagaimana ditegaskan dalam Q.S. Ali Imran, 3 : 110.²⁰

Kedua, berangkat dari *worldview*. urgensi moderasi beragama diperlukan mengingat kondisi global saat ini. Sentimen agama di kalangan inter maupun antar umat beragama imbas dari kepentingan

20 Pandangan ini sesuai dengan konsep yang dibawa oleh para pendahulu; para Rosul dan ulama Islam di masa lampau sebagai petunjuk. Islam dan al-Qur'an khususnya datang sebagai penyelamat atau pedoman (*huda-n*). Meggiring umat manusia pada jalan yang benar (lihat, al-Baqarah [2]: 185). Jalannya para Nabi dan Rosul guna mencapai kebahagiaan dunia- akhirat. Melalui hadits riwayat Ahmad, Rasulullah SAW pernah bersabda: “*Bahwasanya aku diutus adalah untuk menyempurnakan kebaikan akhlak*” (HR. Ahmad). Lihat, Yusron Masduki, Sejarah Turunnya Al-Qur'an Penuh Fenomenal (Muatan Nilainilai Psikologi Dalam Pendidikan)”, *MEDINA-TE*, Vol.16, No.1, (Juni 2017).

sosio-ekonomi hingga politik. Imam Shamsi Ali, imam masjid Islamic Center di New York, Amerika Serikat sekaligus menjabat sebagai direktur Jamaica Muslim Center, menuturkan;

“Moderate are those who live as as anyone else. Dress as others, partying as others, eating and drinking as others, marrying as others”. (Moderat adalah mereka yang hidup seperti halnya orang lain. Berpakaian seperti orang lain, pergi ke pesta seperti orang lain, makan dan minum seperti orang lain, menikah seperti orang lain).²¹

Pernyataan di atas diakui bersifat subyektif melalui pengalaman personal Imam Shamsi Ali. Namun pandangan dunia (muslim) barat cukup terwakilkan melalui gambaran di atas. Bersikap moderat artinya duduk sama duduk, berdiri sama berdiri dan makan sama makan. Artinya, sikap moderat adalah perihal hak asasi. Menyediakan tempat bagi setiap individu mengekspresikan kepercayaannya secara bebas, tanpa dorongan dan ancaman pihak manapun.

Artikulasi agama terbilang beragam salah satunya dijadikan sebagai tolak ukur dan pedoman hidup. Model keagamaan yang menempuh jalan ekstrimisme bertolak belakang dengan sifat dan fungsi agama sebagai sumber dari ajaran perdamaian. Gerakan radikalisme yang teradi secara luas menjadi alasan utama pentingnya sikap moderat. Jika dispesifikasi moderasi dalam beragama selaras dengan, prinsip *universal declaration of human rights* yang mengedepankan kebebasan yang mengandung hak dan kewajiban dalam beragama.²² Tujuannya tidak hanya kedamaian tetapi tindakan dan pikiran yang harus mengalami kemajuan. Iklim keagamaan yang progresif mampu mencetak generasi penerus yang berwawasan moderat dikemudian hari.

Ketiga, Lokalitas (keindonesiaan). Ada beberapa pertanyaan yang perlu direnungkan bersama seperti ‘apakah muslim Nusantara sudah

21 Wardani, menjabarkan kembali argumen tersebut untuk memperluas pemahaman makna moderasi. Lihat humas, “Moderasi Beragama”, Situs Resmi UIN Antasari (blog), (June 2020).

22 Kebebasan dalam beragama sifanya *non derogable rights* yaitu, hak yang tidak dapat dikurangi namun harus terus diperbauri seiring dinamika keagamaan di masyarakat. Lihat, Rachel Ball, “Absolute and Non-Derogable Rights in International Law”, *Human Rights Law Centre*, (2011), hl. 1-3.

menerapkan sikap moderat?’ atau ‘apakah Islam Indonesia dikategorikan sebagai *ummatan Wassatiyah*?’ Tradisi yang masih berdiri kokoh melalui perawatan dan kesadaran dalam menjawa warisan leluhur masih mewarnai budaya keagamaan di Indonesia. Hal ini pula mendorong terbentuknya corak keagamaan yang fariatif. Kemajemukan tersebut bahkan dapat ditemui dalam keseharian masyarakat kita dimulai dari hal-hal yang sederhana.

Salah satu model keagamaan yang akrab di masyarakat adalah busana seperti sarung atau hijab, misalnya. Menjabarkan hijab memiliki nilai lebih dari sekedar busana atau penutup aurat bagi perempuan muslim. Simbol bagi umat Islam secara umum, ada hak serta kewajiban-kewajiban di dalamnya. Merujuk pada nilai historisnya, hijab merupakan budaya sekaligus perintah melalui al-Qur’an. Namun dalam lokalitas masyarakat Indonesia, setiap individu memiliki pembawaan masing-masing ketika mengenakannya. Muslim Indonesia terbilang beragam dalam menegenakan hijab.²³

Sikap moderat dalam kasus ini terletak pada pilihan untuk mengenakan atau tidak. Fenomena jilbab/hijab di kalangan perempuan muslim Indonesia cukup dinamis. Kendati sebagian besar mengenakan hijab namun nurani untuk merangkul tradisionalitas dan modernitas tetap dirawat dengan baik tanpa melepaskan identitas keindonesiaanya dengan budaya Arab, ajaran Islam dan gelombang modernisasi. Keterbukaan, penerimaan, penerimaan dan keadilan adalah beberapa ciri utama dari umat yang berpikir dan berperilaku moderat. Mampu mengimplementasikan prinsip *tawassuth*, *ta’adul* dan *tawazun* dengan baik. Fenomena ini sekaligus menunjukkan geliat keislaman kontemporer dalam masyarakat yang multikultural.

Konsep moderasi Islam tidak selalu diterjemahkan dalam sikap beragama semata. Konsep moderasi uga bisa diterjemahkan dalam bentuk politik maupun kehidupan sosial lainnya. Dalam bentuk politik misalnya, Kementerian Agama Indonesia menerjemahkan moderasi Islam bisa diwujudkan dalam bentuk komitmen kebangsaan, tidak melakukan makar atau pemberontakan terhadap negara.²⁴

23 Faegheh Shirazi, *The Veil Unveiled: The Hijab in Modern Culture*, (University Press of Florida: Gainesville, 2001), hl. 119-123.

24 Selain komitmen kebangsaan masih terdapat tiga indikator lainnya untuk menilai

Selain dalam bentuk politik kebangsaan, Kementerian Agama juga menerjemahkan moderasi Islam sebagai salah satu bentuk kontekstualisasi Islam dengan kearifan lokal. Dalam buku *Moderasi Beragama*, di situ dijelaskan bahwa salah satu indikator umat Islam moderat atau tidak dilihat dari sikap mereka atas kebudayaan lokal. Umat beragama yang moderat akan menerima dan mengakomodasi kebudayaan lokal apabila tidak bertentangan dengan akidah.

Penerjemahan tentang moderasi beragama yang hampir sama dengan Kemenag dikatakan oleh Khaled Abou El Fadl. Akan tetapi, Khaled menafsirkannya jauh lebih kompleks dibandingkan dengan penerjemahan yang diberikan oleh Kemenag. Khaled memahami bahwa konsep moderat digunakan untuk mengidentifikasi umat Islam yang berdamai dengan dunia modern. Ada beberapa istilah yang tercakup dalam term moderat yaitu progresif dan modernis.²⁵

Kalangan modernis pada mulanya diprakarsai oleh Jamaluddin al Afghani dan murid-muridnya. Jamaluddin Al Afghani mencoba mengelaborasi khazanah keislaman dengan dunia modern. Dalam upayanya, Jamaluddin Al Afghani mencoba menghadirkan teks al-Qur'an dan hadist agar sesuai dengan realitas yang ada.

Semangat modernis Al Afghani menginspirasi berdirinya gerakan Muhammadiyah di Indonesia. Organisasi Islam yang didirikan oleh KH. Ahmad Dahlan ini merupakan salah satu ormas yang berperan penting dalam menerjemahkan moderasi Islam di awal abad 20. Hal ini ditunjukkan pada sikap ormas atas keberagaman umat di Indonesia. Selain itu juga, menurut Buya Syafi'i Maarif, mantan ketua PP Muhammadiyah, mengatakan bahwa:

“Gerakan modernis itu, terutama Muhammadiyah semakin mempertimbangkan dimensi kultural dalam gerak dakwahnya sehingga terasa menjadi lebih lentur tanpa kehilangan prinsip dan misi utamanya.

apakah umat beragama tersebut bersikap moderat atau tidak. Adapun ketiga indikator lainnya tersebut adalah anti-kekerasan, toleransi, dan akomodatif dengan budaya lokal. Untuk penjelasan masing-masing indikator lihat Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*, (Jakarta: Kementerian Agama, 2019), h. 44.

25 Khaled Abou el Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, Terj. Helmi Mustofa. (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta. 2006), h. 27-29.

Persis dan Al Irsyad tetap bertahan, tetapi tidak pernah mengikuti mitranya Muhammadiyah yang terus berekspansi.”²⁶

Sementara itu, Nahdlatul Ulama (NU) yang juga salah satu ormas Islam besar di Indonesia sejak awal berdiri memiliki semangat dakwah moderat. Hal ini ditunjukkan pada sikap NU atas tradisi lokal yang memilih mempertahankan ketimbang menghilangkan. Semangat ini merupakan warisan dari para wali songo yang telah menyebarkan Islam dengan cara non-kekerasan. Pada saat itu, toleransi dan penerimaan atas budaya lokal menjadi modal bagi tumbuh kembangnya Islam di Jawa. Pada akhirnya apa yang diwariskan oleh wali songo telah diteruskan oleh NU saat ini.

Kedua ormas ini sama-sama menganggap bahwa dunia modern adalah bagian dari sejarah umat manusia. Uma Islam yang berperilaku dan berpikir moderat tidak menolak sekaligus menerima secara utuh modernitas. Penerimaan tersebut dibarengi dengan sikap kritis guna melihat mana nilai yang sesuai dengan Islam dan mana yang tidak. Terkait dengan hal ini, terdapat kaidah yang masyhur di kalangan pesantren yang artinya “mengambil yang baik dari yang baru dan mempertahankan yang lama yang masih baik”.

Dengan demikian, moderasi Islam memiliki karakter terbuka untuk difafsirkan. Intelektual hukum Islam, Kementerian Agama, ormas NU dan Muhammadiyah memahami moderasi Islam dengan pengertian yang hampir sama. Titik temunya adalah pada sikap mereka atas dunia modernitas, toleransi, dan hubungan Islam dengan kearifan lokal.

E. Kesimpulan

Keberagamaan menjadi kata kunci untuk mewujudkan moderasi beragama. Islam mengajarkan ajaran keseimbangan, toleransi dan menghargai perbedaan tanpa melakukan diskriminasi. Moderasi beragama menjadi salah satu cara yang tepat untuk membangun masyarakat yang adil dan bijaksana.

Moderasi beragama telah diajarkan Islam bahwa, memahami dan mengamalkan ajaran secara benar menjadi cara yang tepat untuk membangun

26 Syafii Maarif, *Islam dalam bingkai keindonesiaan dan kemanusiaan: sebuah refleksi sejarah* (Bandung : Mizan, 2009), h. 62.

kehidupan beragama. Menghargai perbedaan bukan untuk disamakan dan menghargai persamaan bukan untuk dibeda-bedakan. Semangat toleransi dan menanamkan sikap humanis kepada semua penganut agama menjadi solusi tepat untuk menciptakan kerukunan umat beragama.

A. Referensi

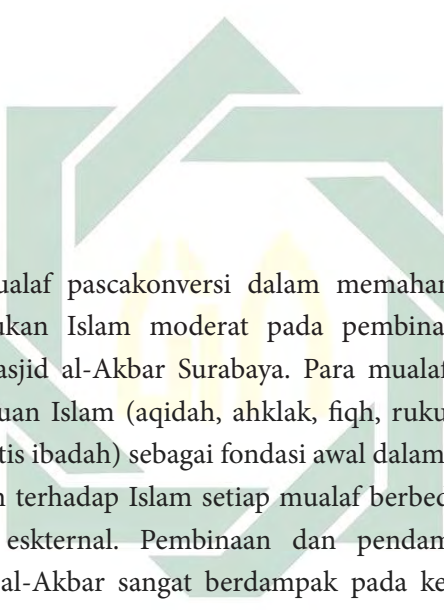
- ‘Asyur, Ibnu. *at-Tahrir wa at-Tanwir*. Tunis: Ad-Dar Tunisiyyah ,1984.
- A., Djazuli. *Fiqh Siyasa: Implementasi Kemaslahatan Uma Dalam Rambu-Rambu Syariah*. Jakarta: Kencana, 2009.
- Amin, Nasihun. *Paradigma Teologi Politik Sunnia: Melacak Abu Hasan Al-Asyari*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2016.
- Ana Irhandayaningsih. Kajian Filosofis Terhadap Multikulturalisme Indonesia. *Jurnal Humanika*, Vol. 15, No. 9, (Juni, 2012), 4.
- Aravik, Havis dan Choiriyah. Etika Rasionalisme Versus Etika Voluntarisme; Studi Kritis Mu’tazilah dan Asy’ariyah”, *SALAM: Jurnal Sosial dan Budaya Syar’i*. Vol 1, No. 1, (2018),12-13.
- Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*. Jakarta: Kementerian Agama, 2019.
- Ball, Rachel. Absolute and Non-Derogable Rights in International Law”. *Human Rights Law Centre*, 2011.
- Docherty, Jayne Seminare. *Learning Lessons from Waco: When the Parties Bring Their Gods to the Negotiation Table with a Foreword by Kevin Avruch*. New York: Syracuse University Press, 2001.
- Fadl, Khaled Abou El. *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, Terj. Helmi Mustofa. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta. 2006.
- Hicks, Esther and Jerry Hicks. *The Vortex: Where the Law of Attraction Assembles All Cooperative Relationship*. (United States of America: Hay House, 2009).
- Humas. “Moderasi Beragama”. Situs Resmi UIN Antasari (blog), (June 4, 2020). <https://www.uin-antasari.ac.id/moderasi-beragama/>.
- Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship*. (Cambridge: Cambridge University Press), 1995.
- M. A. Mudzhar. *Pengembangan Masyarakat Multikultural Indonesia dan Tantangan ke Depan; Tinjauan dari Aspek Keagamaan dalam Meretas Wawasan & Praksis Kerukunan Umat Beragama di*

- Indonesia*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Keagamaan Puslitbang Kehidupan Beragama Depag RI), 2005.
- Maarif, Syafii. *Islam Dalam Bingkai Keindonesiaan Dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah*. Bandung: Mizan. 2009.
- Masduki, Yusron. Sejarah Turunnya Al-Qur'an Penuh Fenomenal (Muatan Nilainilai Psikologi Dalam Pendidikan)", *MEDINA-TE*, Vol. 16, No.1, (Juni 2017).
- Nur Syam, Tantangan Multikulturalisme Indonesia, Dari Radikalisme Menuju Kebangsaan (Yogyakarta: Kanasius), 2008.
- Nur, Afrizal and Lubis Mukhlis. Konsep Wasathiyah Dalam Al-Quran (Studi Komparatif Antara Tafsir Al-Tahrîr Wa at-Tanwîr Dan Aisar at-Tafâsîr). *Jurnal An-Nur*, Vol. 4. No. 2. (2015), 205-225.
- Parekh, B. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press), 2001.
- Shirazi, Faegheh. *The Veil Unveiled: The Hijab in Modern Culture*. University Press of Florida: Gainesville, 2001.
- Sodiqin, Ali. "Dasar Teologis Integrasi Islam dan Budaya Lokal" dalam *Ali Sodiqin, dkk., Islam & Budaya Lokal*, Yogyakarta: (PKSBI UIN Sunan Kalijaga: 2009), 116-135.
- Syaifuddin, Achmad Fedyani. Membumikan multikulturalisme di Indonesia. *Jurnal Antropologi Sosial Budaya ETNOVISI*. Vol. 2 No. 1, 2006.
- Talib, Abdul Rahman. Penilaian Kelayakan Asnaf Fakir Dan Miskin Berdasarkan Had Kifayah". *IJHTC: International Journal of Humanities Technology and Civilization*, Vol. 1: Issue 5, (June 2019).
- Ummatin, Khoiro. "Tiga Model Interaksi Dakwah Rasulullah Terhadap Budaya Lokal." *Jurnal Dakwah*. Vol. 15. No. 1 (Juni: 2014), 179-205.
- Wahid, Abdurrahman. *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*. Jakarta: The Wahid Institute, 2006.
- Wieviroka, Michel. *Is Multiculturalism the Solution*. *Ethnic and Racial Studies*. vol. 21. (Routledge. 1998): 885-889,
- Zamimah, Iffati. "Moderatisme Islam dalam Konteks Keindonesiaan: Studi Penafsiran Islam Moderat M. Quraish Shihab", *Jurnal Al-Fanar: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*. Vol. 1. No. 1. Juli 2018.



▶▶ BAB XI

POLA PENDAMPINGAN PARA MUALAF DALAM RITUAL AJARAN ISLAM



Pola pikir mualaf pascakonversi dalam memahami Islam dan berharap menemukan Islam moderat pada pembinaan keislaman bagi mualaf di Masjid al-Akbar Surabaya. Para mualaf memperoleh berbagai pengetahuan Islam (aqidah, ahklak, fiqh, rukun Islam-iman dan tuntunan praktis ibadah) sebagai fondasi awal dalam mengenalkan Islam. Ketertarikan terhadap Islam setiap mualaf berbeda baik, faktor internal ataupun eskternal. Pembinaan dan pendampingan yang dilakukan Masjid al-Akbar sangat berdampak pada kehidupan para mualaf. Secara integral, para mualaf menemukan resilensi untuk pengendalian emosi, rasa optimis serta meningkatkan aspek positif setelah memeluk Islam. Masjid al-Akbar dipilih sebagai tempat berikrar dan belajar agama karena, diyakini memberikan arahan dan petunjuk teknis menganut Islam yang baik dan benar. Islam moderat menjadi jargon Masjid al-Akbar yang mengajarkan sikap toleransi dengan menghargai setiap pandangan atau pemikiran tentang Islam. Pengetahuan tersebut memperkuat pertahanan diri dan meningkatkan keimanan para mualaf untuk tetap konsisten memahami Islam dengan *soft* sehingga, melahirkan generasi Islam yang kuat dan berkomitmen menjaga nilai-nilai spiritualitas Islam.

A. Pendahuluan

Mualaf adalah sebutan bagi umat Islam yang baru masuk Islam,¹ yang dapat dijumpai di berbagai masjid untuk berikrar ‘syahada’. Pindah agama atau konversi agama adalah meninggalkan keyakinan lama menuju kepercayaan baru yang disebabkan oleh beberapa faktor baik, internal maupun eksternal.² Pendampingan atau pembinaan terhadap mualaf menjadi sarana dakwah³ agar, pesan-pesan agama dapat dipahami secara komprehensif. Bimbingan keagamaan terhadap pembentukan keimanan mualaf⁴ menjadi fondasi utama sehingga, tidak mudah rapuh. Konteks keimanan menjadi acuan dalam menentukan arah keislamannya terutama pada awal proses pendampingan pada mualaf. Pendampingan keislaman tidak hanya soal konsep dan ritual ibadah tetapi, menyentuh pada strategi ekonomi mualaf yakni, problem ekonomi mualaf jika, terjadi pemutusan hubungan keluarga atau ketidakpedulian masyarakat.⁵ Peran dakwah masjid untuk meningkatkan kualitas hidup masyarakat⁶

- 1 Azman Ab Rahman Et Al., “Sorotan Literatur Kajian Penentuan Status Mualaf Kepada Mukalaf Di Malaysia,” *Syariah And Law Discourse* 1, No. 1 (February 7, 2020): 41–45. Istilah Mualaf Juga Terdapat Ragam Penggunaan Seperti; Saudara Baru, Saudara Muslim, Saudara Kita Dan Mualaf; Irwan, Penggunaan Istilah Mualaf Dalam Kalngan Mualaf Di Malaysia, *Jurnal Invaad*, 6, 1 (2015); 111-124.
- 2 Massimo Leone, *Religious Conversion And Identity*, (London: Routledge, 2004), 81- 84.
- 3 Pendampingan Dan Pendampingan Kepada Mualaf Dapat Dilakukan Oleh Ulama Atau Kiai Atau Lembaga Masjid Bahkan, Lembaga Masyarakat Yang Bertujuan Untuk Syiar Islam. Dakwah Kepada Mualaf Harus Efektif Dan Mudah Dipahami Dengan Melakukan Feedback Keefektifan Dakwah; Roslieza Rosli Et Al., “Kajian Rintis Instrumen Soal Selidik Keefektifan Kerja Dakwah Non-Governmental Organization (Ngo) Kepada Mualaf [Pilot Study Of Instrument Questionnaire For Effectiveness Dakwah Activities Of Non-Governmental Organization (Ngo) To Mualaf];” *Bitara International Journal Of Civilizational Studies And Human Sciences* 3, No. 2 (March 29, 2020): 78–98.
- 4 Anton Widodo, “Urgensi Bimbingan Keagamaan Islam Terhadap Pembentukan Keimanan Mualaf,” *Jurnal Bimbingan Penyuluhan Islam* 1, No. 01 (July 2, 2019), 66–90.
- 5 M. Zaky Mubarak Lubis, “Strategi Pengembangan Ekonomi Mualaf Di Kota Padang,” *Jurnal Ilmiah Syiar* 19, No. 2 (December 30, 2019), 199–211.
- 6 Qadaruddin Qadaruddin, A. Nurkidam, And Firman Firman, “Peran Dakwah Masjid Dalam Peningkatan Kualitas Hidup Masyarakat,” *Ilmu Dakwah, Academic Journal For Homiletic Studies* 10, No. 2 (December 30, 2016), 222–239.

diantaranya; sebagai sumber pengetahuan sekaligus pusat peribadatan masyarakat untuk mendekatkan diri kepada Allah.

Perubahan keimanan para mualaf memberikan dampak pada religiusitas dan dukungan sosial dan resiliensi yakni, yang melahirkan kepribadian positif, selalu optimis dan rasa kepercayaan diri yang meningkat.⁷ Pengaruh religiusitas mengubah resiliensi mualaf memiliki kontrol emosi yang baik dan memiliki empati terhadap orang lain.⁸ Perubahan kelekatan emosional pascakonversi di kalangan mualaf terjadi pada lingkungan, hubungan interpersonal dan beribadah kepada Allah.⁹ Penegakan salat secara rutin berdampak pada penguatan self control dan meningkatkan kualitas kesehatan jiwa.¹⁰ Pengetahuan tentang Islam harus dilakukan sejak awal untuk memperkuat fondasi aqidah, akhlak dan pengetahuan tentang Islam secara komprehensif agar, tidak mudah terprofokasi dengan ideologi-ideologi Islam yang berhaluan keras.

Kemampuan mualaf dalam memahami Islam diharapkan tidak salah arah sehingga, perlu mendapatkan pendampingan atau pembinaan yang baik dan benar. Mualaf yang telah berikrar dilakukan pembinaan keislaman sesuai dengan pedoman teknis untuk mualaf dengan bertumpu pada visi misi Masjid al-Akbar. Untuk mendapatkan data-data tersebut maka, dilakukan penggalian data dengan metode kualitatif; penelitian yang mengacu pada deskripsi dan menganalisis dengan teori dan data dengan teknik wawancara mendalam.¹¹ Informan dari para mualaf yang melakukan pembinaan di Masjid al-Akbar, diantaranya: *pertama*, Ustadz Choliq idris. *Kedua*, mualaf Andika. *Ketiga*, mualaf Cici Muarifah. *Keempat*, Mualaf Dian.

7 Aris Setiawan And Niken Titi Pratitis, "Religiusitas, Dukungan Sosial Dan Resiliensi Korban Lumpur Lapindo Sidoarjo," *Persona, Jurnal Psikologi Indonesia* 4, No. 02 (2015), 137-144.

8 Rina Mariana, "Resiliensi Mualaf Laki-Laki PascaKekerasan Dalam Beragama," *Psyche 165 Journal* 12, No. 2 (July 8, 2019): 193-201.

9 Arafat Noor, Perubahan Kelekatan Emosional PascaKonversi Di Kalangan Mualaf, *Jurnal Penelitian Agama*, 1, 1 (2020): 36-48.

10 Royanulloh And Budi Yahya Haerudin, "Rutinitas Shalat Sebagai Penguat Self Control Untuk Meningkatkan Kualitas Kesehatan Jiwa," *Madani* 1, No. 2 (December 7, 2019): 172-183.

11 John Creswell, *Qualitative Inquiry And Research Design, Choosing Among Five Approaches* (London, Sage Publication, 2007, 2nd Edition), 15.

Untuk memperoleh gambaran jelas tentang Islam dan muallaf dalam memahami Islam dapat ditemukan beberapa rujukan berikut: Abudin Nata,¹² Rokhis,¹³ Lewis Rambo,¹⁴ Quraish Shihab,¹⁵ Paul C. Vitz¹⁶ dan M. Ali Haidar.¹⁷ Karya-karya tersebut menjadi pijakan awal dalam memahami perubahan keyakinan dan mengenalkan Islam dengan fondasi keimanan serta memahami perkembangan Islam.

Artikel ini mencoba menjelaskan kesiapan muallaf dalam memahami Islam yang berdampak pada kehidupan individu, keluarga dan lingkungan sehingga, memiliki resiliensi atau kepribadian yang tangguh. Selain itu, menemukan pola pembinaan yang dilakukan Masjid al-Akbar dalam memperkuat fondasi Islam bagi para muallaf yang telah berikrar. Islam yang diajarkan di Masjid al-Akbar dengan jargon Islam moderat dapatkah menjadi fondasi utama dalam memahami Islam ataukah sekedar formalitas melakukan pembinaan.

-
- 12 Buku Tersebut Menjelaskan Tentang Prinsip-Prinsip Ajaran Islam Berdasarkan Ayat-Ayat Alquran Dan Hadist Serta Fakta-Fakta Sejarah Islam Dengan Prinsip Islam; Fitrah Manusia, Seimbang, Sejalan Dengan Tuntutan Zaman; Abuddin Nata, *Studi Islam Komprehensif* (Prenada Media, 2015).
 - 13 Masuk Islam Adalah Pilihan Yang Dilakukan Dengan Proses Perenungan, Kesadaran Diri Dan Berkomitmen Serta Menerima Konsekuensi; Rokhis Rokhis, "Memaknai Pesan Islam, Studi Fenomenologi Muallaf Di Purwokerto," *International Conference Of Moslem Society* 1 (October 24, 2016), 346–354.
 - 14 Persiapan Mental Menjadi Faktor Utama Sebelum Seorang Non-Muslim Melakukan Pindah Agama Atau Konversi Agama Dari Agama Sebelumnya Ke Agama Islam. Islam Sebagai Pilihan Kepercayaan Yang Baru; Lewis R. Rambo, "Theories Of Conversion, Understanding And Interpreting Religious Change," *Social Compass* 46, No. 3 (September 1, 1999), 259–271.
 - 15 Setiap Kejadian Yang Menimpa Manusia Merupakan Takdir Allah, Allah Selalu Ada Dimana-Mana Pada Setiap Fenomena Keimanan Kepada Allah Menjadi Hal Penting Untuk Menentukan Arah Yang Dituju Sebagai Pengenalan Islam Kepada Muallaf; M. Quraish Shihab, *Dia Dimana-Mana, "Tangan" Tuhan Di Balik Setiap Fenomena* (Lentera Hati Group, 2020).
 - 16 Agama Sebagai Perilaku Jika Perilakunya Tidak Seperti Ajaran Agamanya Maka, Orang Itu Belum Beragama; Paul C. Vitz, *Religion As Psychology, The Cult Of Self-Worship* (United State America-Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1994), 26.
 - 17 Islam Berkembang Dengan Pesat Atas Peran Dua Organisasi Besar Yakni, Nahdatul Ulama Dan Muhammadiyah Yang Mengantarkan Perjuangan Kemerdekaan Dan Islam Di Indonesia Mewarnai Perkembangan Islam Dunia; M. Ali Haidar, *Nahdatul Ulama Dan Islam Di Indonesia, Pendekatan Fikih Dalam Politik* (Jakarta, Gramedia Pustaka Utama, 1994).

B. Pola Pikir Mualaf Pasca Konversi

Hidup adalah pilihan yang harus ditentukan dengan perencanaan dan tujuan yang jelas. Konversi agama atau pindah agama memiliki alasan beragam berikut profil kesaksian mualaf: “saya perempuan berusia 47 tahun menjadi mualaf adalah impian sejak lama. Orangtua Kristen tetapi, kakek nenek muslim. Keinginan menjadi muslim berawal dengan melihat kakek nenek dan membaca tentang Islam serta membandingkan dengan agama lain”.¹⁸ Merasakan darah yang mengalir adalah keturunan kakek nenek maka, terlintas mencari informasi tentang Islam. Fenomena konversi dengan menemukan ragam argumen merupakan kecerdasan kognitif dan pemikiran kritis dalam memandang sebuah agama. Mencari informasi, menelaah dan mengkritisi agama lama dengan agama baru (Islam) serta mengambil keputusan.¹⁹

Perubahan keyakinan menjadi mualaf disebabkan pernikahan artinya, calon pendamping hidup dapat mengubah keputusan untuk pindah agama. Hal ini terjadi karena, ajakan istri agar, bisa menikah dengan cepat dan mudah dengan cara memiliki keyakinan agama yang sama. Islam menjadi pilihan karena, calon istri menganut Islam.²⁰ Fenomena konversi agama yang disebabkan pernikahan sangat umum dan terjadi di berbagai daerah. Masuk Islam disebabkan oleh motivasi orang-orang yang dicintai memperkuat hubungan antara keduanya²¹

18 Pekerjaan Sebagai Pegawai Pemerintah Di Surabaya. Alhamdulillah 2 Tahun (Maret 2018) Yang Lalu Telah Berikrar Di Masjid al-Akbar Dan Tahun Berikutnya Suami Juga Berikrar; Dian, *Interview*, 10 Januari 2020.

19 Eddy Saputra, “Konversi Agama Ditinjau Dari Perspektif Kecerdasan Kognitif Dan Berfikir Kritis,” *Sap (Susunan Artikel Pendidikan)* 4, No. 3 (April 5, 2020), 267-273.

20 Pindah Agama Merekatkan Hubungan Pernikahan Dan Berikrar Di Masjid al-Akbar Pada Tahun 2017. Istri Telah Mengubah Pola Hidup Yang Menjadi Harapan Setiap Keluarga Harmonis. Alhamdulillah Saya Usia 32 Tahun Sebagai Wiraswasta Memiliki Keluarga Besar Yang Mendukung Penuh Meskipun, Keluarga Besar Kami Berbeda Agama; Andika, *Interview*, 14 Januari 2020.

21 Fenomena Pernikahan Yang Pada Awalnya Beda Agama Tetapi, Karena Memiliki Anak Diluar Nikah Akhirnya Menikah Dengan Memeluk Islam; Riris Sijabat, “Pernikahan Antar Agama (Studi Fenomenologi Pada Konversi Agama Karena Menikah Di Kecamatan Sidikalang, Sumatera Utara),” *Jurnal Ilmiah Mahasiswa Fakultas Ilmu Sosial & Ilmu Politik* 3, No. 1 (February 1, 2018), 776-789.; Kekompakan Dalam Keluarga Mendorong Salah Satu Pasangan Harus Rela

sehingga, dapat membentuk keluarga harmonis dengan visi yang sama yakni, keyakinan agama.

Kesaksian mualaf berikutnya: “saya menganut Islam dan berikrar menjadi mualaf karena, ingin mendidik anak yang baik. Tetangga menyarankan anak kami untuk di khitan yang memiliki manfaat bagi kesehatan. Agama selain Islam tidak ada kewajiban berkhitan maka, dengan mantap saya mulai belajar Islam setelah masuk Islam”.²² Ketertarikan masuk Islam karena, lingkungan tetangga memberikan saran atau nasehat yang baik yang dapat dimaknai sebagai pesan agama (Islam) yakni, perasaan kebingungan harus segera diselesaikan dengan menjadi mualaf.²³

Kehidupan mualaf pascakonversi mengalami berbagai dampak baik secara individu, keluarga dan lingkungan. Secara personal, Islam telah mengubah rutinitas kehidupan sejak berikrar ‘syahadad’ berarti berkomitmen atau konsisten baik ucapan dan hatinya bahwa, tidak ada Tuhan selain Allah dan Nabi Muhammad utusan Allah. Karena itu, saya telah menghindari kegiatan membuat sesajen atau makanan yang disiapkan untuk arwah leluhur.²⁴ Komitmen mualaf mengukuhkan bahwa, setiap muslim harus bertauhid baik dalam hati dan ucapannya bahwa, Allah itu Esa atau satu tidak dapat diumpamakan dengan apapun.²⁵ “Ajaran salat bagi saya menumbuhkan kesadaran untuk disiplin sebab, salah satunya salat subuh itu berat banget karena, bisanya bangun

Mengubah Keyakinan Yang Pada Akhirnya Merasakan Kebersamaan Tidak Ada Yang Merasa Benar Atau Menang Dalam Membangun Keluarga; Rani Dwisaptani And Jenny Lukito Setiawan, “Konversi Agama Dalam Kehidupan Pernikahan”, *Humaniora*, 20, 1 (October 2008), 327-339.

22 Sebelumnya Saya Seorang Budha Yang Tidak Pernah Mau Mengetahui Islam Tetapi, Karena Lingkungan Tetangga Saya Yang Memberi Tahu Tentang Pentingnya Khitan Dalam Agama Islam Maka, Dengan Mantap Saya Masuk Islam Pada Tahun 2018 Di Masjid al-Akbar. Alhamdulillah Usaha Garmen Saya Berjalan Sukses Dan Tinggal Dalam Lingkungan Yang Religius; Cici Muarifah, *Interview*, 15 Januari 2020.

23 Rokhis Rokhis, “Memaknai Pesan Islam, Studi Fenomenologi Mualaf Di Purwokerto,” *International Conference Of Moslem Society* 1 (October 24, 2016), 346-354.

24 Cici Muarifah, *Interview*, Surabaya, 18 Januari 2020

25 Alqur’an; 112: 1-4.

siang namun, sejak mualaf sudah terbiasa bangun pagi.²⁶ Kedisiplinan mualaf menumbuhkan semangat hidup untuk terus memperbaiki hidup harus lebih baik dari sebelumnya. Pola pembiasaan melaksanakan salat mengajarkan kepribadian muslim yang taat dan nilai-nilai disiplin dalam beribadah.²⁷

Dampak secara personal juga dirasakan saat melaksanakan puasa Ramadan, “saya benar-benar menjadi lebih sabar dan mampu menahan kelaparan yang luar biasa. Pengalaman berpuasa merasakan beratnya menahan godaan makanan di depan mata saat lapar tidak dapat mengambilnya dan harus menghindar agar, tidak tergoda untuk makan”.²⁸ Puasa Ramadan sebagai kewajiban muslim untuk dilaksanakan sebulan penuh²⁹ memberikan kenikmatan saat berbuka puasa. Dalam dunia kesehatan puasa dapat bermanfaat bagi tubuh bahkan, dapat menyembuhkan penyakit.³⁰ Secara personal masuk Islam bagi mualaf melahirkan kepribadian yang tangguh dengan mengikuti ajaran Islam namun, pada sisi lain juga menemukan kesulitan dalam beradaptasi dengan keluarga.

Dampak terberat dirasakan saat berikrar menjadi mualaf adalah tantangan keluarga besar, karena saudara-saudara dan orang tua non muslim. Pengalaman yang kami rasakan “kakak perempuan saya dari keluarga katolik, jadi kakak perempuan saya marah sekali bahkan, kalau ketemu kumpul dengan keluarga bersalaman dan cupika cupiki beliau bilang “jijik cupika cupiki dengan kamu” tapi saya tidak masalah karena, mungkin ini ujian untuk mencari rido Allah.³¹ Ungkapan kesedihan

26 Dian, *Interview*, Surabaya, 19 Januari 2020

27 Moch Yasyakur, “Strategi Guru Pendidikan Agama Islam Dalam Menanamkan Kedisiplinan Beribadah Salat Lima Waktu,” *Edukasi Islami: Jurnal Pendidikan Islam* 5, No. 09 (October 25, 2017): 35.

28 Andika, *Interview*, Surabaya, 20 Januari 2020.

29 Alquran; 2: 183.

30 Manfaat Puasa Sangat Luar Biasa Bagi Kesehatan Salah Satunya Dapat Mengurangi Bahkan Menyembuhkan Penyakit; Riandi Alfin, Busjra Busjra, And Rohman Azzam, “Pengaruh Puasa Ramadan Terhadap Kadar Gula Darah Pada Pasien Diabetes Mellitus Tipe II,” *Journal Of Telenursing (Joting)* 1, No. 1 (May 18, 2019): 191–204.

31 Dian, *Interview*, Surabaya, 21 Januari 2020

mualaf yang diakhiri dengan kepasrahan kepada Tuhan mengajarkan keteguhan, kesabaran dan keikhlasan. Berserah diri kepada Allah adalah cara cerdas dan bijak dalam menyikapi problem kehidupan.³²

Tantangan mualaf juga dirasakan dalam urusan ekonomi keluarga “saya merasakan krisis ekonomi, tidak mendapatkan bantuan dari keluarga besar yang biasanya saya peroleh. Namun, lingkungan tetangga membantu dan secara bertahap Allah memberikan rizki yang cukup.”³³ Islam mengajarkan bahwa, bertetangga menumbuhkan saling berempati, tolong menolong sebagaimana kewajiban muslim terhadap lingkungannya.³⁴ Keutamaan hidup bertetangga dapat berbagi makanan, tetangga menjadi saudara terdekat, bergotong royong sehingga, memiliki nilai-nilai hidup mengangkat martabat manusia menjadi lebih mulia.³⁵

Berikrar menjadi mualaf tidak hanya tantangan tetapi, dukungan dari lingkungan kerja di kantor sangat dirasakan: ‘mencoba memakai hijab hanya hari jumat, pimpinan memberikan ucapan selamat dan mendoakan semoga istiqomah. Selanjutnya saya konsisten untuk seragam kerja kantor senin sampai jumat menyesuaikan dengan berhijab. Sejak saat itu, semua teman-teman kantor tak henti-henti mengucapkan selamat dan dalam hati saya berpikir hijab adalah kewajiban muslim bukan sekedar mencari sensasi di tempat kerja.’³⁶ Berhijab merupakan kewajiban muslimah dijelaskan dalam alquran³⁷ dan telah menjadi gaya hidup yang membentuk komunitas tertentu pada vaping yakni, budaya populer³⁸ yang mewarnai budaya masyarakat muslim.

32 Ririn Astutiningrum, *Kepada Allah Aku Berserah: Cerdas Dan Bijak Menyikapi Problem Kehidupan* (Pustaka Alvabet, 2019): 188-192.

33 Andika, *Interview*, Surabaya, 21 Januari 2020.

34 Etika Bertetangga Salah Satunya Tolong Menolong Atau Saling Membantu; Alquran: 4:36;

35 Sabir Maidin, “Keutamaan Hidup Bertetangga (Suatu Kajian Hadis),” *Jurnal Al-Qadau: Peradilan Dan Hukum Keluarga Islam* 4, No. 2 (January 9, 2018): 199-222.

36 Dian, *Interview*, Surabaya, 26 Januari 2020.

37 Ayat-Ayat Yang Menjelaskan Tentang Berhijab; Alqur’an: 33: 35 Dan 59; Dan al-Quran: 24: 31.

38 Audrey Andrea Hastan And Suzy S. Azeharie, “Vaping Sebagai Bagian Dari Budaya Populer (Studi Gaya Hidup Pada Perempuan Berhijab Pengguna Vape Di

Mualaf pascakonversi merupakan perjuangan berat untuk proses adaptasi dan secara bertahap menumbuhkan semangat untuk tetap konsisten menganut Islam. Bermula dari krisis kepercayaan terhadap diri sendiri dan menemukan Islam untuk berikrar. Selesai berikrar langsung disambut pelukan dari orang-orang sekitar yang turut menyaksikan jamaah Masjid al-Akbar.³⁹ Hubungan emosi terjalin antara mualaf dan menemukan saudara-saudara baru sesama muslim yang sebelumnya tidak kenal sama sekali. Pertemuan pertama dan kesan mendalam melahirkan hubungan emosi dan akhlak dalam kekeluargaan baru pascakonversi atau memeluk Islam.⁴⁰ Dukungan dan keyakinan yang kuat terhadap dirinya mengubah pola pikir dan proses pembiasaan diri untuk menjadi pribadi muslim yang tangguh.

Mengenal Islam dengan memahami karakteristik agama mengajarkan perilaku hidup sesuai dengan tuntunan agama. Perilaku atau akhlak adalah cara membangun pola pikir yang telah dibekali ilmu pengetahuan agama. Akhlak menempati posisi penting karena, akan membentuk keadaan jiwa yang akan melahirkan perbuatan-perbuatan yang baik. Perasaan perseorangan tentang tanggungjawab pada diri sendiri, masyarakat dan kepada Tuhan.⁴¹

Mualaf sebagai individu muslim akan menjadi kelompok masyarakat yang menyebarkan virus akhlaknya kepada orang-orang di sekitarnya. Kepribadian muslim yang adaptif membentuk pola pikir yang inklusif. Pola pikir mualaf bertumpu pada pengetahuan keislaman yang dipahami

Komunitas @Hijabvapersindonesia),” *Koneksi* 2, No. 2 (May 9, 2019): 226–232.

39 Pelukan Dari Orang Yang Tidak Kami Kenal Sebelumnya PascaBerikrar Membuat Terharu Dan Berurai Air Mata; Dian, Interview, Surabaya, 26 Januari 2020; Andika, Interview, Surabaya 27 Januari 2020; Cici Muarifah, Interview, Surabaya, 29 Januari 2020.

40 Nur Najwa Hanani Abdul Rahman Et Al., “Hubungan Emosi Dan Akhlak Dalam Kekeluargaan Saudara Baru Selepas Memeluk Islam (Relation Between Emotions And Morality In Muallafs’ Family Relationship After The Conversion),” *Umran - International Journal Of Islamic And Civilizational Studies* 6, No. 3–2 (January 23, 2020), 55–66.

41 Ipan dang Ipan dang, “Filsafat Akhlak Dalam Konteks Pemikiran Etika Modern Dan Mistisisme Islam Serta Kemanusiaan:,” *Kuriositas: Media Komunikasi Sosial Dan Keagamaan* 10, No. 1 (May 24, 2017): 1–18.

dan akan membentuk corak pemahaman Islam dengan beragam sikap yakni; eksklusif ataukah inklusif, fanatic atau toleran. Jika berangkat dari pemahaman Islam klasik tentu akan melahirkan sikap eksklusif, kaku, fanatic dan anarkhis⁴² tetapi, jika berangkat dari pemahaman Islam modern maka, konsep wasathiyah Islam atau moderasi menjadi pilihan karena, mengajarkan Islam secara adil, seimbang, bermaslahah dan porposional dalam dimensi kehidupan.⁴³

Pola pikir mualaf pascakonversi melahirkan sikap optimis, mandiri dan siap dengan segala perubahan. Memahami dan mengamalkan Islam sebagai perilaku beragama karena, agama adalah perilaku⁴⁴ dengan menggali potensi diri untuk menjadi muslim kaffah.⁴⁵ Mualaf akan menemukan jati diri sebagai muslim yang berkepribadian inklusif dan toleran karena, pengalaman hidup dilalui dengan berbagai tantangan. Motivasi beragama yang kuat mampu mengubah pola fikir mualaf diperkuat dengan pengalaman spiritualitas, secara inheren spiritualitas akan melahirkan kepercayaan diri dan berfikir positif yang dapat melahirkan kepribadian muslim yang tangguh.

C. Model Pembinaan Mualaf di Masjid al-Akbar Surabaya

Masjid al-Akbar merupakan impian umat Islam di Surabaya yang dapat menampung kapasitas 36.000 jamaah. Luas bangunan masjid 28.509 m² yang dibangun sejak tanggal 4 Agustus 1995 atas gagasan walikota Surabaya H. Soenarto Soemoprawiro. Peletakan batu pertama oleh wakil presiden Republik Indonesia Tri Sutrisno dan selesai pembangunannya tahun 2001. Tanggal 10 November 2000 diresmikan oleh Presiden KH. Abdurrahman Wahid dan menjadi masjid terbesar

42 Ichwansyah Tampubolon, "Struktur Paradigmatik Ilmu-Ilmu Keislaman Klasik: Dampaknya Terhadap Pola Pikir, Sikap, Dan Perilaku Keberagamaan," *Miqot: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 37, No. 2 (April 14, 2016), 272-289.

43 Muhammad Khairan Arif, "Moderasi Islam (Wasathiyah Islam) Perspektif Al-Qur'an, As-Sunnah Serta Pandangan Para Ulama Dan Fuqaha," *Al-Risalah* 11, No. 1 (January 8, 2020): 22-43.

44 Paul C. Vitz, *Religion As Psychology, The Cult Of Self-Worship* (United State America-Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1994), 26.

45 Toto Tasmara, *Menuju Muslim Kaffah, Menggali Potensi Diri* (Gema Insani, 2000), 9.

dan kebanggaan masyarakat Jawa Timur. Dimensi interior masjid menerapkan elemen hias Islam dengan fasilitas penunjang.⁴⁶

Beragam fasilitas yang menunjang Masjid al-Akbar diantaranya; pendidikan, masjid edu-park, perpustakaan, poliklinik, thibun nabawi, menara, fasilitas infak dan petunjuk praktis mualaf.⁴⁷ Ragam fasilitas masjid menjadi daya tarik masyarakat karena, memiliki nilai-nilai keunikan yang dapat memberikan informasi dan dapat meng-edukasi masyarakat. Pengelolaan masjid berfungsi sebagai ibadah sosial dengan berupaya meningkatkan pengelolaan dan pemberdayaan masyarakat⁴⁸. Fasilitas untuk berikrar bagi mualaf menjadi daya tarik masyarakat dengan kebesaran dan kemegahan Masjid al-Akbar di Surabaya.

Salah satu peran Masjid al-Akbar adalah menyiapkan petunjuk teknis pelaksanaan ikrar untuk menjadi mualaf. Khusus fasilitas petunjuk praktis mualaf menjadi bagian penting dalam proses pembinaan mualaf yang meliputi: ikrar atau syahadad dan pendampingan untuk pembinaan para mualaf. Standar operasional prosedur yang harus disiapkan oleh calon mualaf adalah: persiapan mental, persiapan adminitrasi, prosesi ikrar, pengenalan dasar keimanan dan merawat keimanan.⁴⁹

Strategi dakwah untuk para mualaf di Masjid al-Akbar dilakukan untuk memperkuat fondasi keimanan keislamannya. Seorang calon mualaf harus mempersiapkan mental menyakini dengan sepenuh hati bahwa, menjadi muslim adalah pilihan hatinya, bukan keterpaksaan atau tekanan dari orang lain.⁵⁰ Persiapan mental menjadi faktor utama sebelum seorang non-muslim melakukan pindah agama atau

46 Laksmi Kusuma Wardani and Arinta Prilla Gustinantari, "Penerapan Elemen Hias Pada Interior Masjid Al Akbar Surabaya," *Dimensi Interior* 6, No. 2 (2008), 99-110.

47 Choliq Idris, *Interview*, 21 Maret 2020.

48 Lilam Kadarin Nuriyanto, "Pengaruh Pengelolaan Masjid Terhadap Pemberdayaan Umat Di Kota Surabaya," *Jurnal Bimas Islam* 11, No. 4 (December 10, 2018): 749-782.

49 Untuk Persiapan Adminisrasi Bagi Calon Mualaf Meliputi: Mengisi Formulir Ikrar, Menyerahkan Foto Copy Ktp Dan Passport Bagi Wna Satu Lembar, Foto Ukuran 3x4 Dua Lembar Dan Saksi Muslim 2 Orang; Choliq Idris, *Interview*, 22 Maret 2020.

50 Samsul Arifin And Imam Syafi'i, "Dakwah Mualaf Strategi Dan Pola Dakwah Untuk Mualaf Di Masjid Nasional Al-Akbar Surabaya," *Mukammil , Jurnal Kajian Keislaman* 1, No. 1 (2018), 81-99.

konversi agama yakni; menganut agama baru atau pindah dari agama sebelumnya yang diawali dari krisis kepercayaan, melakukan pertemuan atau berkonsultasi, berkomitmen dan konsekuensi atas pilihannya.⁵¹ Proses perpindahan agama harus dipersiapkan oleh calon mualaf selain persyaratan administratif dan kesiapan mental.

Calon mualaf mempersiapkan petunjuk operasional ikrar yang dilanjutkan dengan pelaksanaan ikrar.⁵² Membaca syahadat wajib dilakukan bagi seorang mualaf yang tertuang dalam rukun Islam. Syahadat mengenalkan tauhid atau kajian aqidah Islamiyah⁵³ dengan mengetahui sifat yang wajib, jaiz dan mustahil bagi Allah. Mualaf telah bersaksi atau berjanji bahwa, tidak ada Tuhan selain Allah dan nabi Muhammad utusan Allah. Setiap kejadian yang menimpa manusia merupakan takdir Allah, Allah selalu ada dimana-mana pada setiap fenomena.⁵⁴ Keimanan kepada Allah menjadi hal penting untuk menentukan arah yang dituju sebagai pengenalan Islam kepada mualaf.

Pascapelaksanaan ikrar pembinaan kepada mualaf difokuskan pada fondasi keimanan yang dilakukan pihak masjid dengan mengenal dasar-dasar Islam: *pertama*, Aqidah yakni, Iman kepada Allah. *Kedua*, Alqur'an sebagai pegangan kitab suci umat Islam. *Ketiga*, Ahklak meneladani Rasulullah. *Keempat*, Fiqh mengajarkan tentang cara bersuci. *Keempat*, puasa mengajarkan cara mengendalikan diri dari hawa nafsu duniawi. *Kelima*, zakat mengajarkan tentang cara bersedekah dan berbagi harta. *Keenam*, Haji mengajarkan cara mensyukuri nikmat Allah. *Ketujuh*, mempercayai qodha dan qodhar Allah.⁵⁵ Pengenalan terhadap dasar-dasar Islam terintegrasi pada rukun Islam dan rukun Iman sebagai tahap awal dan pengembangan pengetahuan Islam bagi mualaf.

51 Lewis R. Rambo, "Theories of Conversion, Understanding And Interpreting Religious Change," *Social Compass* 46, No. 3 (September 1, 1999), 259–271.

52 Dian, *Interview*, 19 Maret 2020.

53 Nurhadi Nurhadi, "Kajian Tauhid Pelajaran Aqidah Di Pondok Pesantren Al-Hidayah Rutan Kelas Ii B Pekanbaru," *Pandawa* 2, No. 1 (January 31, 2020), 1–24.

54 M. Quraish Shihab, *Dia Dimana-Mana, "Tangan" Tuhan Di Balik Setiap Fenomena* (Lentera Hati Group, 2020).

55 Choliq, *Interview*, Surabaya, 2 Pebruari 2020; Penjelasan Detail Tentang Dasar-Dasar Keimanan Yang Diberikan Kepada Mualaf <https://www.masjidalakbar.or.id/petunjuk-praktis-muallaf/>

Pengenalan Islam yang diawali dengan dasar-dasar Islam yakni tentang urgensi penanaman Aqidah yang menjadi barometer perilaku manusia dengan merujuk pada alquran sebagai pedoman hidup.⁵⁶ Alquran berfungsi sebagai petunjuk dan sumber hukum Islam. Aqidah Islam yang diajarkan di Masjid al-Akbar mengajarkan tentang iman artinya percaya, setia, aman, melindungi dan menempatkan (sesuatu) pada tempat yang (aman). Beriman kepada Allah adalah membenarkan eksistensinya sebagai pencipta langit dan bumi dan mengetahui alam ghaib dan alam nyata.⁵⁷ Allah sebagai pemilik alam semesta dan seisinya tiada yang berhak disembah kecuali Tuhan yang maha Tinggi, sempurna dan tidak dapat dipersekutukan dengan lainnya.⁵⁸

Dasar keislaman selanjutnya mengenalkan nabi Muhammad sebagai nabi terakhir dan penyempurna akhlak manusia. Sifat ajaran nabi Muhammad adalah intelektual dan spiritual. Prinsipnya mengarahkan manusia kepada kebenaran, kebaikan, kemajuan dan keberhasilan.⁵⁹ Kedudukan akhlak dalam kehidupan manusia menempati posisi penting karena, memiliki ciri dan keistimewaan yang ditunjukkan dalam Islam yakni, melaksanakan hak dan kewajiban. Ajaran Islam mengajarkan bahwa, akhlak mulia selalu melaksanakan kewajiban-kewajibannya, memberikan hak kepada orang yang berhak menerimanya⁶⁰ dan mentaati segala perintah dan larangan Allah. Nabi Muhammad selain mengajarkan akhlak juga menjadi keteladanan dalam kepemimpinan yang dapat dilakukan dengan membumikan etika politik Islam Nabi Muhammad periode Madinah dalam konteks perpolitikan Indonesia. Nilai-nilai kepemimpinan nabi Muhammad adalah ukhuwah Islamiyah, persatuan musyawarah, at-ta'awun dan keadilan.⁶¹

56 Fitriana Rusyay Ali Ahmad, "Urgensi Penanaman Aqidah Dalam Pendidikan Islam," *Jurnal Kajian Islam Dan Pendidikan Tadarus Tarbawy* 1, No. 2 (November 12, 2019); 99-108.

57 Cholik Idris, *Interview*, Surabaya, 2 April 2020.

58 Alquran: 112: 1-4.

59 Cholik Idris, *Interview*, Surabaya, 3 April 2020

60 Akilah Mahmud, "Ciri Dan Keistimewaan Akhlak Dalam Islam," *Sulesana: Jurnal Wawasan Keislaman* 13, No. 1 (June 30, 2019): 29-40.

61 Rahmat Hidayat And Suwanto Suwanto, "Membumikan Etika Politik Islam Nabi Muhammad Saw Periode Madinah Dalam Konteks Perpolitikan Indonesia," *Juspi*

Pembinaan dasar keislaman selanjutnya, mengenalkan agama Islam artinya ketika seseorang telah menganut Islam maka, disebut sebagai muslim. Islam artinya menyerahkan diri kepada Allah, untuk mentaati dan patuh, melepaskan diri dari penyakit lahir batin serta kedamaian dalam keamanan.⁶² Islam merupakan agama pembawa rahmat untuk semesta alam karena, telah melewati berbagai ujian. Salah satunya adalah tokoh Islam yang mampu melihat dan memetik keistimwaan Islam adalah KH. Hasyim Muzadi yakni, dengan menampilkan wajah Islam yang holistik.⁶³ Islam sebagai agama Rahmatan lil'alamin menjadi konsep nyata yang paling tepat dan sesuai dengan multi kultur bangsa Indonesia.

Pembinaan tentang pengetahuan alquran sebagai kitab suci dan sumber hukum Islam yang berisi petunjuk bagi kehidupan manusia. Alquran diajarkan kepada para mualaf diawali dengan mengenalkan wahyu Allah, cara turunnya wahyu alquran, isi atau kandungan alquran dan cara membaca dan memahami alquran.⁶⁴ Kitab suci alquran harus dipelajari dengan tertib agar, memperoleh pemahaman yang benar karena, ayat-ayat dalam alquran perlu penafsiran yang harus dikaji secara khusus. Hadirnya tafsir mempermudah memahami alquran yang dapat dipelajari pada khazanah tafsir di Indonesia yang mungkin sulit dicerna masyarakat.⁶⁵ Belajar alquran memerlukan proses pendampingan sebagaimana dirasakan mualaf “saya merasa jauh lebih mudah dalam membaca dan memahami alquran yang diajarkan di Masjid al-Akbar, ustadnya mengajar dengan sabar dan telaten” dan mudah dimengerti.⁶⁶

Pembinaan keislaman tentang fiqih yakni, bagaimana bersuci atau

(*Jurnal Sejarah Peradaban Islam*) 3, No. 2 (January 5, 2020): 124–141.

62 Choliq Idris, *Petunjuk Praktis Mualaf*, <https://www.masjidalakar.or.id/petunjuk-praktis-mualaf/>

63 Muhammad Makmun Rasyid, “Islam Rahmatan Lil Alamin Perspektif Kh. Hasyim Muzadi,” *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman* 11, No. 1 (June 1, 2016): 93-116–116.

64 Choliq Idris, *Interview*, Surabaya, 4 April 2020.

65 Muhammad Faisal, “Khazanah Studi Kitab Tafsir Di Indonesia (Kajian Terhadap Kitab Tafsir Ringkas Kementerian Agama Republik Indonesia);” *Islam Universalia* 1, No. 1 (May 27, 2019): 83–107.

66 Dian, *Interview*, Surabaya, 18 Maret 2020.

thaharah dan mengerti tentang najis yakni, kotoran yang menyebabkan terhalangnya melaksanakan ibadah. Islam secara komprehensif menjelaskan bahwa, bersuci melahirkan banyak sifat, sikap dan nilai serta pesan yang dapat berdampak pada perilaku. Thaharah berimplikasi pada ragam dimensi yakni, muamalat, akidah, ahklak dan sebagainya yang mampu menghadirkan kesucian lahir dan batin.⁶⁷ Thaharah menjadi agenda pembinaan keislaman yang dirasakan bagi mualaf; ‘mengenal bersuci baru tahu setelah masuk Islam, saya kira bersih itu suci ternyata beda; kalau suci sudah pasti bersih tetapi, bersih belum tentu suci.’⁶⁸ Pengalaman bersuci dan dipraktikkan para mualaf semakin bersemangat belajar tentang Islam.

Rukun Islam merupakan nilai-nilai dasar yang harus dipahami oleh seorang muslim karena, sebagai bangunan awal belajar Islam. Agar, tidak terjadi pola penyimpangan muslim terhadap ajaran agama maka, ajaran agama harus diamalkan pada aspek afeksi dan psikomotorik atau implementasi, bukan hanya aspek kognisi.⁶⁹ Rukun Islam menjadi agenda utama yang diajarkan mualaf yang sebagian sudah dijelaskan diatas, secara terperinci meliputi: pertama, syahadat. Kedua, salat. Ketiga, zakat. Keempat, puasa dan kelima haji bagi yang mampu. Konsep rukun Islam ini menjadi perhatian khusus mualaf karena, fondasi dasar yang mengukuhkan Islam.⁷⁰

Rukun Iman memperkuat fondasi Islam yang diajarkan kepada para mualaf dengan mengimani: *pertama*, percaya kepada Allah. *Kedua*, percaya kepada kitab Allah. *Ketiga*, percaya kepada Nabi Muhammad utusan Allah. *Keempat*, percaya kepada Malaikat Allah. *Kelima*, percaya pada hari akhir. *Keenam*, percaya kepada qadha qodhar yakni, takdir atau ketetapan Allah. Keimanan harus melekat kepada setiap muslim diyakini dan dijalankan dengan istiqomah yakni, perilaku jalan yang lurus mencakup semua

67 Mohammad Shodiq Ahmad, “Thaharah: Makna Zawahir Dan Bawathin Dalam Bersuci (Perspektif Studi Islam Komprehensif),” *Mizan: Journal Of Islamic Law 2*, No. 1 (June 12, 2018): 57-82.

68 Cici Muarifah, *Interview*, Surabaya, 28 Maret 2020.

69 Muhammad Muhtar Arifin Sholeh, “Pola Penyimpangan Muslim Terhadap Ajaran Agamanya (Perspektif Pendidikan Islam),” *Al-Fikri: Jurnal Studi Dan Penelitian Pendidikan Islam 1*, No. 1 (February 15, 2018): 1–21.

70 Choliq Idris, Petunjuk Praktis Mualaf <https://Www.Masjidalakbar.Or.Id/Petunjuk-Praktis-Muallaf/>

perbuatan untuk taat dhohir dan batin sesuai ajaran Islam⁷¹. Pengetahuan tentang Islam dengan mempelajari rukun iman diharapkan mualaf yang telah menjadi muslim akan meningkat menjadi mukmin.⁷²

Pengenalan Islam yang diberikan kepada para mualaf mengacu pada strategi untuk membumikan visi misi Masjid al-Akbar yaitu, mengedepankan amanah, istiqomah, uswah, mas'uliyah dan li jami' al-ummah.⁷³ Mualaf sebagai bagian dari muslim yang dicetak atau terlahir suci setelah ikrar di Masjid al-Akbar diharapkan dapat memperjuangkan keyakinannya dengan menjadi muslim yang moderat yakni, muslim yang dapat ikut berperan untuk menciptakan masyarakat yang toleran dan beradab guna mewujudkan kehidupan yang harmonis dengan penganut agama-agama lain.⁷⁴ Seorang muslim yang memiliki ghirah untuk tetap teguh dengan keimanannya dan mampu menebarkan ruh keislaman di masyarakat. Pola pembinaan Masjid al-Akbar terhadap mualaf memiliki resilensi yakni, muslim yang responsif, percaya diri dan tangguh⁷⁵ dalam menjalani kehidupan dengan berbagai hambatan dan tantangan. Resilensi seorang mualaf adalah transformasi jati diri muslim yang mampu menyeimbangkan kecerdasan berfikir dan emosinya untuk menghasilkan kecerdasan spiritualitas Islam.⁷⁶

D. Kemampuan Mualaf Terhadap Pemahaman Islam

Mualaf pasca bersyahadat berkomitmen menyakini dan menjalankan syariat Islam dengan prinsip-prinsip ajaran Islam berdasarkan alquran dan

71 Mulyono Mulyono, "Keistimewaan Istiqamah Dalam Perspektif Al-Qur'an," *Imtiyaz: Jurnal Ilmu Keislaman* 4, No. 1 (May 30, 2020): 1–15.

72 Choliq Idris, *Interview*, Surabaya, 4 April 2020.

73 Muktafi, *Pengarustamaan Islam Moderat Di Masjid Nasional Al-Akbar Surabaya*, Disertasi, Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, 2019.

74 Zuhairi Misrawi, *Pandangan Muslim Moderat, Toleransi, Terorisme, Dan Oase Perdamaian* (Penerbit Buku Kompas, 2010).

75 Dewi Sri Mustikasari, "Personality To Resilience, A Systematic Review," *Psikovidya* 23, No. 1 (April 10, 2019), 1–21.

76 Vici Muhammad Fauzi And Kiki Zakiah, "Transformasi Jati Diri Muslim Di Lingkungan Anggota Geng Motor," *Prosiding Jurnalistik; Vol 3, No 1, Prosiding Jurnalistik (Februari, 2017); 15-22*.

hadist. Dalam studi Islam komprehensif prinsip Islam adalah setiap manusia terlahir dengan fitrahnya yang memiliki cahaya kesucian.⁷⁷ Mualaf telah menentukan pilihan Islam sebagai agamanya dan pilihan itu disebabkan berbagai pertanyaan dan kegelisahan tentang keyakinan atau kepercayaan terhadap agama sebelumnya. Dalam teori Lewis Rambo memahami perpindahan agama diawali sikap keraguan, perenungan dan melakukan tindakan untuk berkomitmen serta konsekuensi⁷⁸ untuk melaksanakan dan bertanggungjawab.

Mualaf Dian, Andika dan Muarifa menjalankan kewajiban rukun Islam yakni, salat lima waktu dilakukan secara istiqomah. Para mualaf menjelaskan bahwa, dengan melaksanakan salat hidup menjadi lebih teratur dan mengajarkan kedisiplinan karena, salat mengikuti standar waktu yang ditetapkan bahkan, jika bepergian harus merencanakan kapan salat dilaksanakan.⁷⁹ Ketertarikan berarti bertanggungjawab terhadap kewajiban-kewajiban yang diperintahkan Allah dan dengan salat maka, seseorang dapat terhindar dari perbuatan keji dan munkar.⁸⁰ Selain salat kewajiban muslim adalah berzakat.

Zakat mengajarkan manusia dapat bertoleransi membantu muslim yang tidak mampu dan dapat diberdayakan melalui ekonomi Islam guna mewujudkan masyarakat madani.⁸¹ Mualaf yang telah mendapatkan

77 Prinsip Ajaran Islam Meliputi: A). Sesuai Dengan Fitrah Manusia (*Muthabaqah Li Al-Fitrah Al-Nas*), B). Keseimbangan (*Al Tawazun*), C). Sesuai Dengan Keadaan Zaman Dan Tempat (*Shalihun Li Kulli Zaman Wa Makan*), D). Tidak Menyusahkan Manusia (*La Tu'shshir Al-Naas*), E). Sesuai Dengan Perkembangan Ilmu Pengetahuan Dan Tehnologi (*Muth-Abaqah Li Ilm Wa Tehnologiya*), F). Berbasis Pada Penelitian (*Muwaqqaf Li Hashil Al Tabayyun*), G). Berorientasi Pada Masa Depan (*Muwajjihun Li Al-Zaman Al-Atiyah*), H). Kesederajatan (*Al Musawwa*), I). Keadilan (*Al-Adl*), J). Musyawarah, K). Persaudaraan (*Al Ukhuwah*), Dan L). Keterbukaan (*Ifatiah*); Abudin Nata, *Studi Islam Komprehensif*. (Jakarta: Prenada Media, 2015).

78 Rambo, "Theories Of Conversion."

79 Endi Hari Purwanto, "Standar Dan Validasi Tabel Konversi Waktu Keberangkatan Terhadap Waktu Salat Di Pesawat," *Jurnal Standardisasi* 22, No. 1 (March 12, 2020): 1–14.

80 Alquran: 29: 45.

81 Paytren Merupakan Produk Berupa Aplikasi Baik Android Maupun Ios Yang Dipakai Untuk Seluruh Jenis Smartphone; Siti Makhmudah Makhmudah, "Analisis Fenomena Paytrend Terhadap Ekonomi Islam Di Masyarakat Untuk

pembinaan zakat berhak mengeluarkan zakatnya setiap Ramadan atau setahunsekali yakni, zakat fitrah dan jenis zakat lainnya.⁸² Mualaf menyatakan bahwa, berzakat telah membersihkan diri dan hartanya semakin berkah, sejak masuk Islam rizki selalu ada dan cukup.⁸³ Pendistribusian zakat juga diatur dalam Islam siapa yang berhak menerimanya⁸⁴ prinsip konsep zakat adalah upaya pengentasan kemiskinan yakni, zakat memiliki korelasi positif untuk pertumbuhan ekonomi yang mengacu pada prinsip toleransi; sebagai perilaku yang menghargai perbedaan dan perbedaan adalah keniscayaan.⁸⁵ Berzakat menumbuhkan rasa empati dan meningkatkan jiwa sosial kepada yang lain.

Pemahaman mualaf tentang puasa khususnya, di bulan ramadan merupakan perjuangan yang berat. Puasa mengajarkan kesabaran untuk menahan diri dari nafsu amarah dan pengendalian diri. Ibadah puasa merupakan pendidikan karakter untuk membangun pribadi yang siqiq dan amanah yakni, memiliki nilai-nilai kejujuran dan dapat dipercaya untuk setiap perbuatannya.⁸⁶ Mualaf memahami bahwa, puasa merasakan kesulitan yang dirasakan orang lain khususnya bagi orang-orang yang kekurangan secara ekonomi dan menjadi proses pendewasaan diri. Pengaruh puasa Ramadan memiliki manfaat yang lebih besar yakni, meningkatkan imunitas tubuh untuk kesehatan jiwa dan menggapai predikat manusia bertaqwa.⁸⁷

Mewujudkan Masyarakat Madani,” *Wacana Equilibrium (Jurnal Pemikiran Penelitian Ekonomi)* 7, No. 2 (December 16, 2019): 52–62.

82 Al Taubah: 9: 103.

83 Dian, *Interview*, Surabaya, 11 April 2020.

84 Delapan Golongan Yang Berhak Menerima Zakat: Fakir, Miskin, Amil, Mualaf, Riqab (Budak), Gharim (Orang Yang Berhutang), Fi Sabilillah (Pejuang Islam) Dan Ibnu Sabil (Musafir); Siti Zalikha, “Pendistribusian Zakat Produktif Dalam Perspektif Islam,” *Jurnal Ilmiah Islam Futura* 15, No. 2 (February 1, 2016): 304–319.

85 Ali Ridho And Thibburhany, “Prinsip Toleransi Beragama Sebagai Pondasi Membangun Peradaban Islam Di Era Modern,” *El-Afkar: Jurnal Pemikiran Keislaman Dan Tafsir Hadis* 8, No. 1 (July 6, 2019): 75–94.

86 Saifullah Saifullah, “Konsep Pembentukan Karakter Siddiq Dan Amanah Pada Anak Melalui Pembiasaan Puasa Sunat,” *Jurnal Mudarrisuna: Media Kajian Pendidikan Agama Islam* 7, No. 1 (September 24, 2017): 77–102.

87 Sumarno Adi Subrata And Merses Varia Dewi, “Puasa Ramadan Dalam Perspektif

Ketertarikan mualaf melaksanakan ibadah haji menjadi impian karena, ingin memperdalam wawasan keislaman. Waktu memperdalam Islam sekitar dua tahunan sehingga, masih perlu proses untuk mewujudkannya. Mualaf memahami bahwa, haji tidak hanya sekedar kesiapan dan kecukupan finansial tetapi, perlu kesiapan mental dan menunggu antri untuk dapat berangkat ke tanah suci. Pelaksanaan ibadah haji diharapkan dapat menjadi haji budaya yakni, semangat berhaji bertujuan untuk meningkatkan kualitas spiritual dan ibadah sosial.⁸⁸ Umat Islam yang cukup mampu melaksanakan ibadah haji dapat meningkatkan kualitas ketaqwaannya kepada Allah.

Pandangan mualaf dalam memahami Islam memiliki keseragaman khususnya dalam menengakkan Ke-Esaan Allah yang menciptakan langit dan bumi serta seisinya. Tidak ada Tuhan selain Allah sebagaimana tertuang dalam kitab suci alquran.⁸⁹ Keyakinan yang kuat dan menjalankan kewajiban beribadah menjadi rutinitas kehidupan mualaf. Hidup disiplin dan bertanggungjawab melahirkan muslim yang memiliki jati diri

Mualaf memahami Islam secara komprehensif yakni, mengikuti petunjuk teknis yang disampaikan oleh para ustadz. Ajaran Islam dan pola pembinaan mualaf dengan membumikan visi misi Masjid al-Akbar yakni, mengedepankan amanah, istiqomah, uswah, mas'uliyah dan li jami' al-ummah.⁹⁰ Visi ini sejalan dengan arahan atau pembinaan yang dilakukan para ustadz al-akbar bahwa, menjadi muslim harus jujur pada diri sendiri dan orang lain, tertib dan taat pada setiap aturan, menjadi contoh atau keteladanan yang baik, bertanggungjawab terhadap setiap perbuatan yang dilakukan.

Islam dipahami para mualaf adalah melaksanakan ajaran Islam sesuai dengan yang tertuang dalam rukun Islam dan rukun iman. Menyakini dan mengimani ajaran Islam dengan merujuk visi tersebut.

Kesehatan: Literatur Review,” *Khazanah: Jurnal Studi Islam Dan Humaniora* 15, No. 2 (December 29, 2017): 241–262.

88 Abdullah Thalib Thalib, “Haji Budaya Dan Budaya Haji,” *Tahdis: Jurnal Kajian Ilmu Al-Hadis* 10, No. 1 (June 30, 2019); 40-53.

89 Alquran: 112: 1-4.

90 Muktafi, *Pengarustamaan Islam Moderat Di Masjid Nasional Al-Akbar Surabaya*, Disertasi, Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, 2019.

Sikap kejujuran memiliki esensi besar dalam membangun karakter dasar manusia karena, tidak melakukan kebohongan. Mualaf dengan latar belakang agama non muslim menyampaikan secara jelas mengapa masuk Islam. Pascaberikrar beragam problem dihadapi tetapi, tetap istiqomah artinya tetap dalam ketaatan dan berkomitmen untuk Islam. Ketaatan mengantarkan mualaf menjadi orang-orang yang lurus tidak mudah tergoda atau terprofokasi oleh perbuatan yang dilarang agama. Mualaf memahami segala tindakan yang diambil harus bertanggungjawab terhadap keputusannya.

Fondasi dasar Islam para mualaf dengan sikap diatas dalam teori Lewis Rambo disebut komitmen dan konsekuensi.⁹¹ Ajaran Islam yang melekat pada hati dan pikiran mualaf merasakan bahwa, Allah selalu ada pada setiap muslim yang taat. Berdoa menjadi jalan keluar setiap merasakan kesulitan hidup dan yang terjadi merupakan kehendak Allah dalam konsep Quraish Shihab dijelaskan bahwa, ‘tangan’ Allah ada dibalik setiap fenomena.⁹² Keyakinan terhadap ajaran Islam mendapatkan apresiasi dari rekan kerja yang mendorong untuk bersemangat belajar tentang Islam.

Generasi Islam seperti mualaf harus diwarnai dengan pemahaman yang jelas dan lugas sebagaimana visi Masjid al-Akbar guna, menciptakan moderasi Islam atau wasathiyah Islam yakni, memberikan pemahaman dan implementasi secara benar tentang Islam dalam kehidupan sehari-hari.⁹³ Secara pasti konsep moderasi Islam adalah menjawab keraguan sebagian muslim tentang Islam. Penguatan moderasi dan kultural beragama umat Islam adalah persaudaran berdasarkan doktrin tauhid, diperlukan tabayun, merujuk pada otoritas ahli yang dipercaya dan dikembangkan sikap toleransi dan silaturrahim.⁹⁴

91 Lewis R. Rambo, “Theories of Conversion: Understanding And Interpreting Religious Change,” *Social Compass* 46, No. 3 (September 1, 1999): 259–271.

92 M. Quraish Shihab, *Dia Dimana-Mana: “Tangan” Tuhan Di Balik Setiap Fenomena* (Lentera Hati Group, 2020).

93 Muhammad Khairan Arif, “Moderasi Islam (Wasathiyah Islam) Perspektif Al-Qur’an, As-Sunnah Serta Pandangan Para Ulama Dan Fuqaha,” *Al-Risalah* 11, No. 1 (January 8, 2020): 22–43.

94 Anis Tyas Kuncoro, “Penguatan Nilai Moderasi dan Kultural Beragama Bagi Umat

Para mualaf mengimplementasikan Islam secara benar dengan tetap menjalin silaturahmi dengan keluarganya non muslim serta rekan-rekan kerja tanpa melakukan diskriminasi. Dan setiap permasalahan yang dihadapi tetap berkomunikasi dengan para Ustadz yang mengajar di Masjid al-Akbar. Mualaf telah menjadi muslim yang memiliki keimanan yang teguh dan memiliki resiliensi yakni, muslim yang responsif, percaya diri dan tangguh.⁹⁵ Islam telah memberikan rahmat dan petunjuk bagi setiap muslim dalam menjalani kehidupan. Sikap inklusif dan bertoleransi memiliki nilai tinggi dalam membangun keberagaman selaras dengan makna Islam yakni, keselamatan, kedamaian dan ketundukan.

E. Kesimpulan

Mualaf merupakan generasi muslim yang memiliki pola pikir transformatif karena, berani melakukan perubahan besar dalam hidupnya. Krisis kepercayaan terhadap diri sendiri dan melakukan perenungan serta berdialog dengan orang lain merupakan proses konversi agama yang harus dilalui para mualaf. Berani mengambil keputusan dan berkomitmen dengan pilihan agamanya merupakan signifikansinya pada perubahan pola pikir mualaf. Berfikir positif dan terus mencari dan menemukan hidayah Islam melalui pendampingan dan pembinaan Islam di Masjid al-Akbar.

Pola pembinaan yang diajarkan di Masjid al-Akbar sangat menunjang bagi mualaf dalam memahami Islam. Visi misi al-akbar diimplementasikan pada kegiatan pembinaan melalui kajian keislaman. Pengetahuan keislaman sebagai fondasi dasar berpengaruh pada cara pandang para mualaf dalam melihat fenomena di masyarakat. Pengalaman belajar keislaman di Masjid al-Akbar menjadi modal utama untuk mengimplementasikan ajaran agamanya di masyarakat. Ibadah ritual dan ibadah sosial merupakan cerminan muslim yang memiliki jati diri untuk selalu tunduk dan taat pada ajaran agamanya.

Islam Dalam Kehidupan Berbangsa,” *Conference on Islamic Studies Fai 2019* 0, No. 0 (February 14, 2020): 98–108.

95 Dewi Sri Mustikasari, “Personality To Resilience, A Systematic Review,” *Psikovidya* 23, No. 1 (April 10, 2019), 1–21.

Mualaf sebagai generasi muslim memiliki resilensi untuk menegakkan Islam dan mengembangkan Islam secara *soft*. Pengetahuan dasar Islam menjadi bekal untuk menfilter berbagai fenomena ideologi yang berkembang di masyarakat. Islam hadir sebagai pembawa rahmat dan petunjuk bagi umat Islam untuk terus belajar memahami Islam secara baik dan benar. Kemandirian mualaf dalam menghadapi tantangan baik individu, keluarga dan lingkungan menjadi proses pembuktian muslim sejati. Masuk Islam secara kaffah tanpa memandang Islam yang mana yang paling benar kecuali, bimbingan dan binaan dari Masjid al-Akbar yang mengedepankan visinya menuju Islam moderat yang dapat diterima dan dipahami masyarakat.

Referensi

- Ahmad, Fitriana Rusyai Ali. "Urgensi Penanaman Aqidah Dalam Pendidikan Islam." *Jurnal Kajian Islam dan Pendidikan Tadarus Tarbawy* 1, no. 2 (November 12, 2019). Accessed June 4, 2020.
- Ahmad, Mohammad Shodiq. "Thaharah: Makna Zawahir Dan Bawathin Dalam Bersuci (Perspektif Studi Islam Komprehensif)." *Mizan: Journal of Islamic Law* 2, no. 1 (June 12, 2018).
- Alfin, Riandi, Busjra Busjra, and Rohman Azzam. "Pengaruh Puasa Ramadan Terhadap Kadar Gula Darah Pada Pasien Diabetes Mellitus Tipe II." *Journal of Telenursing (JOTING)* 1, no. 1 (May 18, 2019): 191–204.
- Arif, Muhammad Khairan. "Moderasi Islam (Wasathiyah Islam) Perspektif Al-Qur'an, As-Sunnah Serta Pandangan Para Ulama Dan Fuqaha." *Al-Risalah* 11, no. 1 (January 8, 2020): 22–43.
- Arifin, Samsul, and Imam Syafi'i. "Dakwah Mualaf Strategi Dan Pola Dakwah Untuk Mualaf Di Masjid Nasional Al-Akbar Surabaya." *Mukammil: Jurnal Kajian Keislaman* 1, no. 1 (2018): 81–99.
- Astutiningrum, Ririn. *Kepada Allah Aku Berserah: Cerdas dan Bijak Menyikapi Problem Kehidupan*. Pustaka Alvabet, 2019.
- Faisal, Muhammad. "Khazanah Studi Kitab Tafsir Di Indonesia (Kajian Terhadap Kitab Tafsir Ringkas Kementerian Agama Republik Indonesia)." *Islam Universalia* 1, no. 1 (May 27, 2019): 83–107.

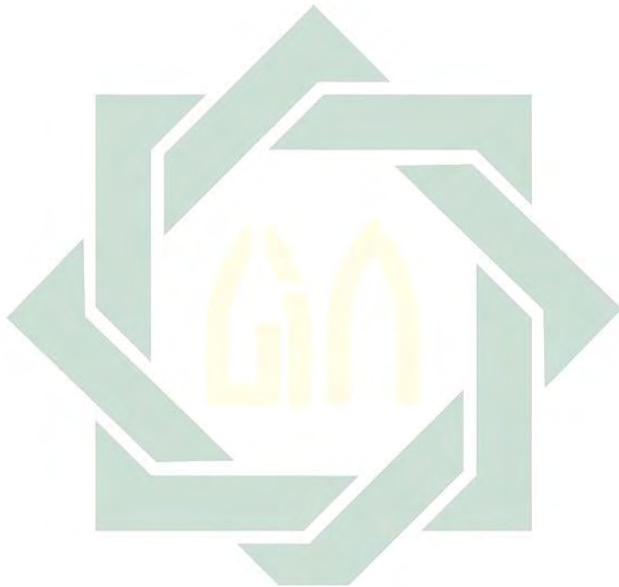
- Fauzi, Vici Muhammad, and Kiki Zakiah. "Transformasi Jati Diri Muslim di Lingkungan Anggota Geng Motor." *Prosiding Jurnalistik; Vol 3, No 1, Prosiding Jurnalistik (Februari, 2017); 15-22* (September 12, 2019).
- Haidar, M. Ali. *Nahdatul Ulama dan Islam di Indonesia: pendekatan fikih dalam politik*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994.
- Hastan, Audrey Andrea, and Suzy S. Azeharie. "Vaping Sebagai Bagian Dari Budaya Populer (Studi Gaya Hidup Pada Perempuan Berhijab Pengguna Vape Di Komunitas @ hijabvapersindonesia)." *Koneksi 2*, no. 2 (May 9, 2019): 226–232.
- Hidayat, Rahmat, and Suwanto Suwanto. "Membumikan Etika Politik Islam Nabi Muhammad SAW Periode Madinah dalam Konteks Perpolitikan Indonesia." *JUSPI (Jurnal Sejarah Peradaban Islam)* 3, no. 2 (January 5, 2020): 124–141.
- Ipandang, Ipandang. "Filsafat Akhlak Dalam Konteks Pemikiran Etika Modern Dan Mistisisme Islam Serta Kemanusiaan:" *Kuriositas: Media Komunikasi Sosial dan Keagamaan* 10, no. 1 (May 24, 2017): 1–18.
- Kuncoro, Anis Tyas. "Penguatan Nilai Moderasi Dan Kultural Beragama Bagi Umat Islam Dalam Kehidupan Berbangsa." *Conference on Islamic Studies FAI 2019* 0, no. 0 (February 14, 2020): 98–108.
- Lubis, M. Zaky Mubarak. "Strategi Pengembangan Ekonomi Mualaf di Kota Padang." *Jurnal Ilmiah Syi'ar* 19, no. 2 (December 30, 2019): 199–211.
- MA, Prof DR H. Abuddin Nata. *Studi Islam Komprehensif*. Prenada Media, 2015.
- Mahmud, Akilah. "Ciri Dan Keistimewaan Akhlak Dalam Islam." *Sulesana: Jurnal Wawasan Keislaman* 13, no. 1 (June 30, 2019): 29–40.
- Maidin, Sabir. "Keutamaan Hidup Bertetangga (Suatu Kajian Hadis)." *Jurnal Al-Qadau: Peradilan dan Hukum Keluarga Islam* 4, no. 2 (January 9, 2018): 199–222.

- Makhmudah, Siti Makhmudah. "A Analisis Fenomena Paytrend Terhadap Ekonomi Islam Di Masyarakat Untuk Mewujudkan Masyarakat Madani." *Wacana Equilibrium (Jurnal Pemikiran Penelitian Ekonomi)* 7, no. 2 (December 16, 2019): 52–62.
- Mariana, Rina. "Resiliensi Mualaf Laki-Laki PascaKekerasan Dalam Beragama." *Psyche 165 Journal* 12, no. 2 (July 8, 2019): 193–201.
- Misrawi, Zuhairi. *Pandangan Muslim moderat: toleransi, terorisme, dan oase perdamaian*. Penerbit Buku Kompas, 2010.
- Mulyono, Mulyono. "Keistimewaan Istiqamah Dalam Perspektif Al-Qur'an." *Imtiyaz: Jurnal Ilmu Keislaman* 4, no. 1 (May 30, 2020): 1–15.
- Mustikasari, Dewi Sri. "Personality to Resilience: A Systematic Review." *Psikovidya* 23, no. 1 (April 10, 2019): 1–21.
- Nurhadi, Nurhadi. "Kajian Tauhid Pelajaran Aqidah Di Pondok Pesantren Al-Hidayah Rutan Kelas II B Pekanbaru." *Pandawa* 2, no. 1 (January 31, 2020): 1–24.
- Nuriyanto, Lilam Kadarin. "Pengaruh Pengelolaan Masjid Terhadap Pemberdayaan Umat Di Kota Surabaya." *Jurnal Bimas Islam* 11, no. 4 (December 10, 2018): 749–782.
- Purwanto, Endi Hari. "Standar Dan Validasi Tabel Konversi Waktu Keberangkatan Terhadap Waktu Salat Di Pesawat." *Jurnal Standardisasi* 22, no. 1 (March 12, 2020): 1–14.
- Qadaruddin, Qadaruddin, A. Nurkidam, and Firman Firman. "Peran Dakwah Masjid Dalam Peningkatan Kualitas Hidup Masyarakat." *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies* 10, no. 2 (December 30, 2016): 222–239.
- Rahman, Azman Ab, Nurul Shazwani Nordin, Nur Ain Syafiqah Rahmat, Muhd Faiz Abd Shakor, and Mohamad Anwar Zakaria. "Sorotan Literatur Kajian Penentuan Status Mualaf Kepada Mukalaf Di Malaysia." *Syariah and Law Discourse* 1, no. 1 (February 7, 2020): 41–45.

- Rahman, Nur Najwa Hanani Abdul, Akmaliza Abdullah, Mohammad Naqib Hamdan, and Aimi Wafa Ahmad. "Hubungan Emosi Dan Akhlak Dalam Kekeluargaan Saudara Baru Selepas Memeluk Islam (Relation Between Emotions and Morality In Muallafs' Family Relationship After The Conversion)." *UMRAN - International Journal of Islamic and Civilizational Studies* 6, no. 3-2 (January 23, 2020).
- RAMBO, Lewis R. "Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change." *Social Compass* 46, no. 3 (September 1, 1999): 259-271.
- Rasyid, Muhammad Makmun. "Islam Rahmatan Lil Alamin Perspektif Kh. Hasyim Muzadi." *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman* 11, no. 1 (June 1, 2016): 93-116-116.
- Ridho, Ali, and Thibburruhany Thibburruhany. "Prinsip Toleransi Beragama Sebagai Fondasi Membangun Peradaban Islam Di Era Modern." *El-Afkar: Jurnal Pemikiran Keislaman dan Tafsir Hadis* 8, no. 1 (July 6, 2019): 75-94.
- Rokhis, Rokhis. "Memaknai Pesan Islam: Studi Fenomenologi Muallaf Di Purwokerto." *International Conference of Moslem Society* 1 (October 24, 2016): 346-354.
- Rosli, Roslieza, Razaleigh Muhamat @ Kawangit, Abdul Ghafar Don, and Nur A'thiroh Masyaa'il Tan Abdullah @ Tan Ai Pao. "Kajian Rintis Instrumen Soal Selidik Keefektifan Kerja Dakwah Non-Governmental Organization (NGO) Kepada Muallaf [Pilot Study of Instrument Questionnaire for Effectiveness Dakwah Activities of Non-Governmental Organization (NGO) to Muallaf]." *Bitara International Journal of Civilizational Studies and Human Sciences* 3, no. 2 (March 29, 2020): 78-98.
- Royanulloh, and Budi Yahya Haerudin. "Rutinitas Shalat Sebagai Penguat Self Control Untuk Meningkatkan Kualitas Kesehatan Jiwa." *Madani* 1, no. 2 (December 7, 2019): 172-183.

- Saifullah, Saifullah. "Konsep Pembentukan Karakter Siddiq dan Amanah pada Anak melalui Pembiasaan Puasa Sunat." *Jurnal Mudarrisuna: Media Kajian Pendidikan Agama Islam* 7, no. 1 (September 24, 2017): 77–102.
- Saputra, Eddy. "Konversi Agama Ditinjau Dari Perspektif Kecerdasan Kognitif Dan Berfikir Kritis." *SAP (Susunan Artikel Pendidikan)* 4, no. 3 (April 5, 2020).
- Setiawan, Aris, and Niken Titi Pratitis. "Religiusitas, Dukungan Sosial Dan Resiliensi Korban Lumpur Lapindo Sidoarjo." *Persona: Jurnal Psikologi Indonesia* 4, no. 02 (2015).
- Shihab, M. Quraish. *Dia dimana-mana: "Tangan" Tuhan di balik setiap fenomena*. Lentera Hati Group, 2020.
- Sholeh, Muhammad Muhtar Arifin. "Pola Penyimpangan Muslim Terhadap Ajaran Agamanya (Perspektif Pendidikan Islam)." *Al-Fikri: Jurnal Studi dan Penelitian Pendidikan Islam* 1, no. 1 (February 15, 2018): 1–21.
- Sijabat, Riris. "Pernikahan Antar Agama (Studi Fenomenologi pada Konversi Agama karena Menikah di Kecamatan Sidikalang, Sumatera Utara)." *Jurnal Ilmiah Mahasiswa Fakultas Ilmu Sosial & Ilmu Politik* 3, no. 1 (February 1, 2018).
- Subrata, Sumarno Adi, and Merses Varia Dewi. "Puasa Ramadan Dalam Perspektif Kesehatan: Literatur Review." *Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora* 15, no. 2 (December 29, 2017): 241–262.
- Tampubolon, Ichwansyah. "Struktur Paradigmatik Ilmu-Ilmu Keislaman Klasik: Dampaknya Terhadap Pola Pikir, Sikap, Dan Perilaku Keberagamaan." *Miqot: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman* 37, no. 2 (April 14, 2016).
- Tasmara, Toto. *Menuju muslim kaffah: menggali potensi diri*. Gema Insani, 2000.
- Thalib, Abdullah Thalib. "Haji Budaya Dan Budaya Haji." *Tahdis: Jurnal Kajian Ilmu Al-Hadis* 10, no. 1 (June 30, 2019).
- Wardani, Laksmi Kusuma, and Arinta Prilla Gustinantari. "Penerapan Elemen Hias Pada Interior Masjid Al Akbar Surabaya." *Dimensi Interior* 6, no. 2 (2008).

- Widodo, Anton. "Urgensi Bimbingan Keagamaan Islam Terhadap Pembentukan Keimanan Muallaf." *Jurnal Bimbingan Penyuluhan Islam* 1, no. 01 (July 2, 2019): 66–90.
- Yasyakur, Moch. "Strategi Guru Pendidikan Agama Islam Dalam Menanamkan Kedisiplinan Beribadah Salat Lima Waktu." *Edukasi Islami: Jurnal Pendidikan Islam* 5, no. 09 (October 25, 2017): 35.
- Zalikha, Siti. "Pendistribusian Zakat Produktif Dalam Perspektif Islam." *Jurnal Ilmiah Islam Futura* 15, no. 2 (February 1, 2016): 304–319.





FAKULTAS USHLULUDDIN DAN FILSAFAT

PROGRAM STUDI AGAMA-AGAMA

Jalan Ahmad Yani 117 Surabaya

Email: studiagama@uinsby.ac.id

Nama matakuliah	Kode matakuliah	Jurusan	Bobot SKS	Semester	Tanggal Penyusunan
Studi Ritual Keagamaan	CE116038	Ilmu Perbandingan Agama	3 SKS	4	3 Februari 2021
Otorisasi	Dosen Pengembang RPS		Ketua Jurusan		Ketua Program Studi
	 Dr. Wiwik Setiyani, M.Ag.		 Dr. Ahmad Zainul Hamdi, M.Ag.		 Feryani Umi Rosida, M.Fil.I.
CAPAIAN PEMBELAJARAN LULUSAN (CPL) PROGRAM STUDI	A-01 Bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa dan mampu menunjukkan sikap religius;				
	A-12 Memiliki integritas keilmuan dalam bidang studi agama-agama serta berkomitmen mengembangkannya secara rendah hati, jujur, disiplin, peduli dan ber-etika;				
	B-11 Mampu memanfaatkan ilmu pengetahuan, teknologi dan/atau seni pada keahliannya secara khusus dalam penyelesaian masalah;				
	C-02 Mampu menguasai konsep teoretis bagian khusus dalam bidang pengetahuan secara mendalam				
CAPAIAN PEMBELAJARAN MATA KULIAH (CPMK)	CPMK-01 : Mampu memahami ritual-ritual sebagai keragaman ajaran agama melalui ragam teori sebagai pisau analisisnya				
	CPMK-02 : Mampu menganalisis persoalan-persoalan tradisi agama dan tradisi lokal dengan tetap menjaga integritas keilmuan studi agama-agama				
	CPMK-03 : Mampu mengidentifikasi dan mengenalkan ragam tradisi di Indonesia melalui tulisan artikel ilmiah/ tulisan ringan dan gambar serta mempostingnya ke media sosial				
	CPMK-04 : Mampu memahami dan menganalisis teori-teori dan mengimplementasikan pada studi ritual keagamaan				
	CPMK-05 : Mampu menghasilkan sebuah penelitian dari belajar bersama masyarakat dan menuliskannya				
	CPMK-06: Mampu mempresentasikan hasil penelitian dengan ragam teori yang telah dipilih				
	CPMK-07: Mampu menganalisis beberapa fenomena ritual keagamaan dengan implementasi teori dengan pendekatan integrasi twin towers				
Deskripsi Mata kuliah	Studi ritual keagamaan merupakan salah satu matakuliah utama yang diberikan pada program studi agama-agama. Urgensi matakuliah adalah mengajarkan, memahami dan memiliki sikap toleran dan humanis terhadap umat beragama lainnya. Ritual agama merupakan unsur-unsur yang terkandung dalam setiap ajaran agama. Masing-masing memiliki cara-cara beragama yang berbeda sehingga, ketika memandang ritual agama lain sebagai sebuah keragaman dan kekayaan tradisi.				
Bahan Kajian	BK-01: Konsep Studi Ritual Keagamaan				
	BK-02: Agama dan Tradisi				
	BK-03: Agama Perspektif Teori				
	BK-04: Tipologi Kepenganutan Agama				
	BK-05: Ragam Praktik Ritual Keagamaan dan tradisi Lokal				
	BK-06: Memaknai Keberagaman melalui sikap orientasi Beragama				

	BK-07: Otoritas Kiai Dalam Mengkonstruksi Islam Lokal					
	BK-08: Memaknai Solidaritas Sosial dalam Tradisi Kematian					
	BK-09: Sinkretisme Islam Dalam Sapta Darma					
	BK-10: Keberagamaan Menuju Moderasi Beragama					
	BK-11: Pola Pendampingan Muallaf dalam Ritual Ajaran Islam					
Referensi Bacaan	Bacaan Utama					
	BU-01: Wiwik Setiyani, Keragaman Perilaku Beragama, Yogyakarta: Dialektika, 2018 http://digilib.uinsby.ac.id/29048/					
	BU-02: Karen Armstrong, Sejarah Tuhan: Kisah 4.000 Pencarian Tuhan dalam Agama-Agama Manusia, diterjemahkan dari "A History of God: the 4.000-Year Question Judaism, Christianity and Islam". Bandung: Mizan, 2011.					
	BU-03: Wiwik Setiyani, The Exerted Authority of Kiai Kampung in The Social Construction of Local Islam. http://jiis.uinsby.ac.id/index.php/JIIS/issue/view/28					
	BU-04: Clifford Geertz, Religion of Java, London: The University of Chicago Press.1976.					
	BU-05: Daniel L. Pals, Seven Theories of Religion (Tujuh Teori Agama Paling Komprehensif). Yogyakarta: IRCiSoD. 2011					
	Bacaan Pendukung					
	BP-01: Wiwik Setiyani, Perilaku Ritual keagamaan komunitas Tlasi 87 Sumbergirang Mojokerto dalam Menciptakan keharmonisan antarumat Beragama. http://religio.uinsby.ac.id/index.php/religio/article/view/91					
	BP-02: Wiwik Setiyani, Dilema Keberagamaan Muslim Pengikut Sapta Darma Dalam Menemukan Nilai-Nilai Spiritualitas. http://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/Religi/article/view/2311					
	BP-03: P. Christoper Early, Face and Harmony Social Structure, New York: Oxford University, 1997.					
	BP-04: Muhammad Damami. Makna Agama dalam masyarakat Jawa. Yogyakarta: Lesfi. 2002.					
	BP-05: Wiwik Setiyani, The Resilience of Muslim Converts in Understanding Islam: the Role of al-Akbar Mosque for Post-Conversion Accompaniment http://jurnalfuf.uinsby.ac.id/index.php/teosofi/article/view/1558					
	BP-06: Roger Boase, Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace, London: University of London, 2005					
	Minggu ke-	Kemampuan akhir tiap tahapan belajar (sub-CPMK)	Penilaian		Pengalaman Belajar	Waktu Belajar
indikator			Kriteria			
1	CPMK-01 : Mampu memahami ritual-ritual sebagai keragaman ajaran agama melalui ragam teori sebagai pisau analisisnya	Mampu menjelaskan ragam ritual agama perspektif agama-agama	Mampu menyebutkan nama-nama ritual agama dari masing-masing agama	Mencari dan menemukan praktik ritual agama dan memposting di IG. dan menfollow dosennya	50 x 3 sks x 2TM = 300'	BK-01: BU-01, BP-04.
2	CPMK-02 : Mampu menganalisis persoalan-persoalan tradisi agama dan tradisi lokal dengan tetap menjaga integritas keilmuan studi agama-agama	Mampu menjelaskan ragam tradisi ritual dalam agama maupun integrasi dalam tradisi lokal	Mampu mengidentifikasi ragam ritual agama yang diintegrasikan dengan tradisi lokal	menjumpai dan menemui ragam tradisi agama dan tradisi lokal	50 x 3 sks x 2TM = 300'	BK-02: BU-01, BP-02



BIBLIOGRAFI PENULIS

Berkarya menjadi bagian penting dalam proses perjalanan hidupku, Lahir di Ngawi tanggal 7 Desember 1971 yang merupakan hari penting bagi orangtuaku yang merasakan bahagia dan bangga. Perjalanan pendidikan dari tingkat dasar sampai pendidikan tinggi merupakan kado terindah serta pendidikan keluarga masih terngiyang di masa lalu. Buku ini kupersembahkan untuk kedua orangtuaku Alamarhum Ayah H. Khasbullah dan ibunda tercinta Partini yang telah memberikan pendidikan berbudi pekerti yang luhur. Suamiku; H. Haris Nasiroedin

dan Ananda Maystya Tri Handono serta Bayu Riswannanda Akmal Nasruddin. Semoga buku ini bermanfaat untuk mahasiswa dan pembaca dalam memahami praktik ritual keagamaan.

Alhamdulillah bersyukur kepada Allah SWT. beberapa karya artikel yang telah mewarnai satu tahun terakhir (2020) di antaranya; 1) *The Exerted Authority of Kiai Kampung in The Social Construction of Local Islam*. 2) Dilema Keberagaman Muslim Pengikut Sapta Darma Dalam Menemukan Nilai-Nilai Spiritualitas. 3) *The Resilience of Muslim Converts in Understanding Islam: the Role of al-Akbar Mosque for Post-Conversion Accompaniment*. 4). *Perilaku Ritual keagamaan komunitas Tlasi 87 Sumbergirang Mojokerto dalam Menciptakan keharmonisan antarumat Beragama*. 5). *Understanding the Urban Individual Action in Surabaya through the lenses of Dialectic Bisociative Approach: al Zahra Community as a Case Study*.

Semoga buku *Studi Ritual Keagamaan*, yang ada di depan pembaca, dapat memperkaya bagi pembaca khususnya, sekaligus mahasiswa untuk memperkaya wacana pemahaman keagamaan yang komprehensif. Kekayaan pandangan dalam melihat sebuah keragaman tradisi akan menjadi salah satu pemantik agar setiap individu tidak mudah bersikap *ghetto minded* dan apriori terhadap yang lain. Tetap semangat selalu optimis dan terus berkarya. Selamat membaca.