

Globethics Repository



Geneologi Penafsiran Agama Masyarakat Pedesaan

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Journal volume
Authors	Setiawan, Wahyu
Publisher	STAIN Metro
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-16 20:13:59
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/153128

**GENEOLOGI PENAFSIRAN AGAMA
MASYARAKAT PEDESAAN
(Tinjauan Epistemologi Hukum Islam
terhadap Pluralitas Pemahaman Keagamaan
Masyarakat Rejomulyo Metro Selatan, Lampung)**

Wahyu Setiawan

*Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Jurai Siwo Metro Lampung
Jl. Ki Hajar Dewantara 15 A Kampus Metro Timur, Kota Metro
E-mail: wahyoesetiawan@yahoo.com*

Abstrak

Artikel ini merupakan hasil kajian epistemologi hukum Islam pada tataran aplikatif di tingkat masyarakat desa Rejomulyo, Metro Selatan, Lampung yang menampilkan kreativitas intelektual dalam penafsiran agama. Studi ini diawali dari adanya kontinuitas dan perubahan isu pembaharuan dari tradisi besar (*great tradition*) arus pemikiran terhadap tataran tradisi kecil (*little tradition*) masyarakat pedesaan yang mengerucut pada perdebatan masalah hukum konkrit dan standar ganda yang menguat. Tujuan artikel ini mendeskripsikan geneologi penafsiran agama masyarakat pedesaan terhadap pluralitas pemahaman keagamaan masyarakat Rejomulyo Metro Selatan, Lampung. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa akar pluralitas pemahaman keagamaan di Rejomulyo terbentuk berdasarkan perspektif sejarah terdiri dari lima periode. Periode awal, nuansa keagamaan diwarnai ajaran sinkretik Hindu-Islam dan kebatinan Jawa (*kejawen*). Periode kedua, tahun 1940-an dengan pola keberagamaan lebih pada Islam kultural. Periode ketiga, tahun 1960-an diwarnai harmonisasi antara kelompok organisasi keagamaan Muhammadiyah dengan kelompok Tradisionalis. Periode keempat, yaitu sejak 1990-an merupakan awal muncul gejolak pemikiran antara Islam Tradisionalis dan Islam Literalis. Periode kelima, tahun 2000-an, dimana perbenturan antar tradisi pemahaman keagamaan di Rejomulyo semakin kompleks. Kemunculan kembali kelompok Islam Tradisionalis yang berupaya menghidupkan kembali pola keberagamaan kultural. Kemudian terbentuk kelompok 'Tradisionalis baru' yang berada diantara kelompok Tradisionalis-Literalis yang selama ini selalu terlibat kontestasi memperebutkan klaim kebenaran praktek keagamaan yang paling otentik.

Kata kunci: *Literalis, tradisionalis, epistemologi hukum Islam.*

Abstract

This article is result of study about epistemologi of islamic law in villagers applicative level of Rejomulyo, south Metro Lampung which shows intellectual creativity in interpreting a belief. This current study starts from the existence of continuity and transformations of reforming issue that was coming from the great tradition to thoughts that concerns with the little tradition rank. The purpose of this article is to describe the genealogy of villagers' interpreting a belief toward villagers' plurality of region insight of Rejomulyo – South Metro, Lampung. The yield of this current paper shows that the roots of villagers' plurality region insight at Rejomulyo shaped based on aspects of history which consist of five periods. Early period, the nuance of region has been colored by hindu-islam doctrines and java's spiritualism. Second period is in the 1940's, the patterns of diversity is more rather than islamic cultural. 1960's is the third period where it has been colored by harmonization between two islamic organizations, those are Muhammadiyah and the traditionalist. The fourth period has been begun 1990's. That year was time when thought of differences appeared between The traditionalist and the Literalist. Mellinnium era is the fifth periode where conflicts between tradition of relegion thoughts was more complex in Rejomulyo. The Emergence of islamic traditionalist group who try to energize the patterns of cultural variations. The new group, then, is well-known "New Tradition" which resided between traditionalist and Literalist group that always involved to flight over the claim of thruthfulness which is the authentic one in doing reverence.

Keywords: Literalists, traditionalists, islamic law epistemology.

A. Pendahuluan

Agama apabila ditelisik secara mendalam memiliki dua sudut: *sudut asal-usul*, yaitu asal usul ilahi yang bersifat absolut dan *sudut penerima* agama, manusia, dan manusia jelas bersifat sangat relatif. Agama dan manifestasi dalam berbagai praktek keagamaan memiliki dua sisi mata uang, sisi transendental ketuhanan dan sisi profan kemanusiaan. Sementara yang dipegang manusia dalam religiusitasnya adalah sudut manusia. Manusia berperan sebagai subyek penafsir kitab suci. Pada posisi inilah terbuka ruang konflik dalam upaya melegitimasi otoritas keagamaan masing-masing kelompok di dalam satu agama. Konflik internal agama dalam bentuk ini dapat dinyatakan lebih banyak berada pada ranah sosiologis khususnya di tingkat pemahaman keagamaan.¹

Terkait konflik internal di dalam Islam berupa perdebatan interpretasi sosio-religius pada dasarnya merupakan implikasi dari upaya transformasi doktrin agama ke dalam realitas kehidupan manusia yang menuntut pengambilan sikap dari komunitas Muslim. Fenomena ini tidak hanya terjadi pada tingkat global, tetapi

¹ Hassan Hanafi, *Religion, Ideology, and Development* (Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1995), I, h. 417-418.

juga hingga tingkat lokal komunitas Muslim yang berada di pedesaan. Sehingga terlihat perkembangan pemikiran keagamaan (Islam) dalam komunitas masyarakat pedesaan yang menunjukkan kontestasi untuk memperebutkan otoritas keagamaan. Sikap budaya dalam melihat hubungan antara agama dengan modernitas membuat masyarakat terpolarisasi paling tidak ke dalam dua tradisi pemikiran yang sebenarnya telah mengalami perdebatan paralel di setiap wilayah dunia Islam lebih dari dua abad yang lalu. Kedua tradisi tersebut dapat disebut sebagai tradisi pemahaman keagamaan tradisionalis dan tradisi pemahaman keagamaan literalis.

Banyak analisis tentang perdebatan Islam terfokus pada kedua tradisi tersebut yang telah terlibat persaingan terus menerus untuk memperebutkan hegemoni Islam yang dipandang paling otentik. Padahal di antara kedua tradisi ini seharusnya tidak dianggap berbeda atau homogen secara internal dan saling melengkapi. Pemerhadapan kedua tradisi pemahaman keagamaan dan konflik yang tidak pernah berakhir hingga kini sering mengabaikan keresahan dan kegelisahan pihak ketiga yaitu masyarakat yang mayoritas berada di tengah pertentangan kedua tradisi tersebut. Akibatnya terjadi fragmentasi isu yang memunculkan fenomena sosial yang memprihatinkan. Ada sebagian kalangan yang bersikap sinis melihat hukum Islam dan lembaga-lembaga pendukungnya. Di lain pihak, mayoritas masyarakat kebingungan mencari identitas dan bentuk Islam yang sebenarnya dari pertentangan kedua tradisi tersebut. Mereka lebih sering menjadi korban daripada menikmati hasil dari sebuah gerakan pembaharuan. Realitas inilah yang terpotret pada masyarakat Rejomulyo Metro Selatan.

Pemerhadapan antara tradisi pemikiran hukum Islam sehingga terlihat secara diametral bertentangan disebabkan sudut pandang yang seringkali hanya melibatkan persoalan detail (*furū'*, *fiqh*) dan kurang melibatkan kerangka berpikir hukum Islam. Perdebatan hukum dalam perjalanan sejarahnya cenderung membawa umat Islam melihat persoalan secara hitam putih, benar salah, halal haram, dan semacamnya.² Pemikiran yang ada bersifat sempit, kaku, dan menolak nuansa-nuansa yang berada di luar dua kutub ekstrim tersebut.³

Oleh karena itulah maka kajian terhadap potret pluralitas pemahaman keagamaan dalam kaitannya dengan masyarakat pedesaan dengan mengkaji epistemologi hukum

² Akh. Minhaji, "Respon Kelompok Tradisionalis terhadap Misi Pembaharuan Ahmad Hasan," dalam Riyanta et. al, *Neo Ushul Fiqh: Menuju Ijtihad Kontekstual* (Yogyakarta: Fakultas Syari'ah Press, 2004), h. 96.

³ Akh. Minhaji, *The Dynamic of Islamic Civilization* (Yogyakarta: Alumni Pembibitan Dosen IAIN, 1998), h. 190.

setiap tradisi pemikiran yang berkembang perlu untuk dilakukan. Kajian ini sangat penting sebab kajian epistemologi hukum Islam lebih sering difokuskan pada tradisi pemikiran dan karya elit keagamaan yang mengakibatkan terperangkap pada konsepsi ideal dan tidak menyentuh tataran empiris. Dengan demikian, fokus kajian yang dilakukan lebih diarahkan pada akar tradisi penafsiran agama pada masyarakat pedesaan Rejomulyo Metro Selatan, tipologi yang dikembangkan, dan telaah epistemik terhadap tipologi yang terbentuk. Komunitas yang dipilih berdasarkan karakteristik dan struktur masyarakat pedesaan yang mengalami perbenturan berbagai paham keagamaan dan rawan terjadi konflik. Jawaban terhadap permasalahan yang dikaji diharapkan dapat menjadi semacam “jembatan intelektual” untuk pengembangan hubungan dialogis dengan memperluas wawasan mengenai teori hukum Islam. Tidak terbatas hanya pada segi produk dan prosedural teknis penemuan hukum, melainkan mencakup pula segi-segi epistemologinya dengan menjadikan daya pikir masyarakat sebagai titik tolaknya.

B. Konsepsi Hukum Islam dan Epistemologi Hukum Islam

Hukum Islam didefinisikan sebagai “titah ilahi” (*khiṭābullāh*) yang tertuju pada perbuatan manusia yang berisi tuntutan, penetapan, atau alternasi.”⁴ Pendefinisian tersebut menyiratkan pandangan bahwa hukum bersumber dari Tuhan dan bahwa hukum itu mendahului dan tidak didahului serta membentuk dan tidak dibentuk oleh masyarakat. Hukum sudah ada sebelum adanya manusia dan masyarakat sehingga dinyatakan bahwa hukum itu *qadīm* (sedia adanya). Sebagai titah ilahi yang *qadīm*, hukum karenanya *ab injrio* berada dalam tatanan yang gaib bersama wujud Tuhan yang gaib pula. Pertanyaan fundamental menyangkut konsepsi hukum Islam berkaitan erat dengan pemahaman dan penerapan titah ilahi ke dalam situasi konkrit manusia.

Teori hukum Islam merupakan keseluruhan proses intelektual untuk mentransformasikan titah (*khiṭāb*) ilahi menjadi suatu sistem norma-norma yang dapat ditegakkan secara hukum.⁵ Dengan kata lain, hukum Islam merupakan reduksi dari realitas transendental sehingga pembumian hukum melewati rentang antropologis dan historis yang berlaku panjang. Di sinilah berbagai ketegangan terjadi; tarik-menarik antara kesempurnaan langit dengan keterbatasan bumi pada kasus

⁴ Husain Ḥāmid Ḥasan, *al-Ḥukm al-Shar'ī 'inda al-Uṣūliyyīn* (Kairo: Dār al-Nahḍah al-Miṣrīyah, 1972), h. 27.

⁵ N. J. Coulson, *Conflict and Tensions in Islamic Jurisprudence* (Chicago-London: The University of Chicago Press, 1969), h. 1-2.

Nabi; dan tarik-menarik antara kesempurnaan Nabi dengan keterbatasan manusia biasa pada kasus pembentukan mazhab. Pada kasus Nabi ada reduksi tingkat pertama, pada kasus mazhab ada reduksi tingkat kedua (reduksi dari reduksi).⁶ Sehingga memunculkan pluralitas pemahaman keagamaan. Dengan menempatkan pluralitas sebagai realitas, tidak lain sekedar mempertegas bahwa sebenarnya pluralitas merupakan keadaan ontologis dari penciptaan kosmik beserta seisinya.

Dari konsepsi di atas lah epistemologi hukum Islam bermula. Lokus masalah epistemologis terkait dengan tiga pertanyaan besar, yaitu bagaimana manusia dapat mengenali secara sah pemanifestasian hukum secara konkrit? Ini, seperti ditegaskan oleh Bernard Weiss, menggambarkan suatu pengertian yang sangat khas orang muslim bagaimana suatu yang transendental memasuki ruang waktu dalam tatanan ciptaan.⁷ Para ahli hukum Islam kemudian memposisikan hubungan wahyu dan akal dan melahirkan teori-teori rasionalis dan tekstualis.

Berhubung teks sebagai manifestasi verbal dan sekaligus adalah sumber untuk mengetahui titah ilahi itu terbentuk di masa lampau, memunculkan pertanyaan epistemologis yang kedua, yaitu bagaimana cara untuk mengetahui zaman lampau yang berada di luar jangkauan pengalaman empiris saat ini? Di sini teoretisi hukum Islam membahas metode otentikasi teks. Sebab dalam bidang hukum Islam, tingkat kepastian dan pengetahuan tentang laporan masa lalu menjadi dasar kekuatan hukum. Oleh karenanya otentikasi sangat penting untuk menegakkan nilai otoritatif suatu ketentuan hukum dan menentukan nilai epistemik premis-premisnya.⁸ Dalam kaitan ini, mereka terbagi kepada dua pandangan besar, yaitu yang memberi penekanan pada keunggulan jalur transmisi (*sanad*) dan otoritas rawi sehingga lebih cenderung tekstualis, dan yang menyatakan bahwa selain dari *sanad* diperlukan konfirmasi kepada faktor eksternal lainnya sehingga golongan ini tampak lebih cenderung rasionalis.

Pertanyaan epistemologis yang ketiga berkaitan tentang kriteria bagi penalaran yang benar atas teks. Di sini dikaji metode-metode penemuan hukum dan di balik

⁶ Fuad Jabali, "Islam Klasik dan Kajian Islam di Masa Depan," makalah tidak diterbitkan, h. 2.

⁷ Bernard G. Weiss, *The Search for God's Law. Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayfal-Dīn al-Āmidī* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1993), h. 56.

⁸ Wael B. Hallaq, "On Inductive, Probability and Certainty in Sunni Legal Thought," dalam Heer (Ed.), *Islamic Law and Jurisprudence* (Seattle-London: University of Washington Press, 1990), h. 10.

kajian tersebut tersirat posisi-posisi epistemologis antara yang cenderung tekstualis dan rasionalis –bahkan pada tingkat tertentu– liberalis.⁹

Bagi sebagian besar muslim, pilihan untuk menjalankan hukum Islam dalam pola kehidupan tidak semata sebagai isu aplikasi ketentuan hukum, namun menjadi aspek psikologis yang dalam.¹⁰ Penghampiran sikap keberagamaan terhadap isu adaptabilitas agama dengan kehidupan modern inilah yang berujung pada terbentuknya tipologi pemikiran di dalam Islam.

Adonis mengklasifikasi dua kecenderungan pemikiran dalam Islam yang ia sebut sebagai *al-thābit* dan *al-mutahawwil*. *Al-thābit* dideskripsikan sebagai kelompok dengan pemikiran yang bertumpu secara total kepada teks. Sikap mempertahankan tradisi teks memunculkan sikap yang terus menerus mencairkan identitas dalam masa kini dan masa datang dengan pengetahuan lama yang sudah berlalu dan bahasa yang mengekspresikannya.¹¹ Prinsip ini menurut Adonis lebih lanjut merupakan kriteria tekstual yang menegaskan: otoritas; bahwa kebenaran tidak terdapat di dunia, manusia, atau alam tetapi ada dalam teks; pemahaman terhadap realitas harus sejalan dengan teks; bahwa kebangkitan adalah kembali ke teks dasar.¹² Sedangkan kelompok *al-mutahawwil* berpandangan dengan tiga prinsip yaitu kebebasan berkreasi tanpa batas, ketidakberhinggaan pengetahuan dan ketidakberhinggaan eksplorasi, serta kelainan, perbedaan, dan pluralitas.¹³

Menurut pengamatan Seyyed Hossein Nashr, dalam era kontemporer ini, setidaknya ada 4 (empat) prototipe pemikiran keagamaan Islam, yaitu pemikiran keagamaan fundamentalis, modernis, mesianis, dan tradisionalis.¹⁴ Keempat prototipe pemikiran keagamaan tersebut mempunyai cara tersendiri dalam mengaktualisasikan etika agamanya. Semuanya mengklaim sebagai bentuk pemahaman atau penafsiran yang paling benar atas ajaran al-Qur'an. Masing-masing mempunyai *ideal type* yang mereka perjuangkan untuk dapat terealisasi dalam kehidupan bermasyarakat.

⁹ Syamsul Anwar, "Epistemologi Hukum Islam dalam *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul* Karya al-Ghazali (450-505/1058-1111), *Disertasi*, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, h. 6-8.

¹⁰ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), h. 1.

¹¹ Adonis, *al-Thābit wa al-Mutahawwil: Bahth fi al-Ibdā' wa al-Itbā' 'ind al-'Arab*, cet. ke-7 (Beirut: Dār al-Sāqī, 1994), I, h. 19.

¹² *Ibid*, h. 19-20.

¹³ *Ibid*., h. 75.

¹⁴ Seyyed Hossein Nashr, *Traditional Muslim in the Modern World* (Kualalumpur: Foundation for Traditional Studies, 1988), h. 75-95.

Kristalisasi kelompok-kelompok aliran tersebut membentuk peta pemikiran Islam kontemporer yang dapat diklasifikasikan pada tiga tipologi.¹⁵ Ketiga tipologi tersebut menurut Assyaukanie pada saat melakukan kategorisasi pemikiran Arab kontemporer sebagai berikut: *pertama*, tipologi transformatik dengan gagasan besar untuk melakukan proses transformasi masyarakat Arab-Muslim dari budaya tradisional-patriarkal kepada masyarakat rasional-ilmiah. Kelompok pemikir dalam tipologi ini menekankan penggunaan logika-rasional yang sangat kental. Agama dan tradisi masa lalu dinyatakan sudah tidak relevan dengan tuntutan zaman sehingga harus ditinggalkan. *Kedua*, tipologi reformistik yang berupaya melakukan reformasi dengan mengadakan penafsiran baru yang lebih hidup dan cocok dengan tuntutan zaman. Kelompok ini terbagi lagi menjadi dua kecenderungan, yaitu kelompok dengan metode rekonstruktif dan kelompok yang menekankan penggunaan metode dekonstruktif. *Ketiga*, tipologi ideal-totalistik yaitu kelompok yang hendak menghidupkan kembali Islam sebagai agama, budaya dan peradaban.¹⁶

C. Rejomulyo dalam Potret Pluralitas Pemahaman Keagamaan Tradisionalis-Literalis

1. Peta Pluralitas Pemahaman Keagamaan Rejomulyo

Pluralitas pemahaman keagamaan yang ada di dalam tubuh intern umat beragama adalah merupakan fenomena yang bersifat alamiah. Struktur fundamental perilaku keberagamaan manusia tidak terlepas dari realitas “agama” yang bersifat kompleks dan *intricate*. Pembacaan terhadap fenomena keberagamaan termasuk di dalamnya konflik pemahaman keagamaan antara kelompok Islam tradisionalis dan literalis di tengah masyarakat Rejomulyo harus dilihat dari perspektif historis dan normatif. Dari sini akan meniscayakan pembacaan objektif terhadap konteks sejarah dan karakteristik konflik antara dua kelompok ini.

Wilayah Rejomulyo terbentuk berdasarkan perspektif sejarah dimulai oleh para kolonis dari pulau Jawa di masa pemerintahan Hindia Belanda. Mayoritas para perintis wilayah ini bukan berasal dari kalangan pesantren atau santri.¹⁷

¹⁵ Khoirul Huda, “Fenomena Pergeseran Konflik Pemikiran Islam dari Tradisionalis vs Modernis ke Fundamentalis vs Liberalis,” *Islamica*, Vol. 3, No. 2, Maret 2009, h. 24.

¹⁶ A. Luthfi Assyaukanie, *Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer*, dalam <http://media.isnet.org>. Bandingkan dengan Khoirul Huda, “Fenomena Pergeseran, h. 24-25.

¹⁷ Zainal Abidin, dkk, *Pesantren dalam Pergulatan Etnis dan Budaya. Studi tentang Tradisi dan Transmisi Keilmuan pada Tiga Pesantren di Tengah Pluralitas Etnis dan Budaya di Kota Metro Lampung*, laporan hasil penelitian

Meskipun beragama Islam, namun pengetahuan mereka tentang keislaman masih sangat minim. Bahkan banyak di antara kolonis tersebut masih sangat kuat memegang tradisi yang dipengaruhi oleh ajaran sinkretik Hindu-Islam dan kebatinan Jawa (kejawen).¹⁸

Pada masa berikutnya, yaitu tahun 1940-an saat migrasi penduduk Jawa ke Sumatera khususnya yang menetap di Rejomulyo terdapat beberapa orang yang dianggap mempunyai pengetahuan agama Islam yang baik, terutama yang berasal dari pondok pesantren tradisional di Jawa. Pada umumnya mereka kemudian menjadi tokoh agama tetapi tidak mempunyai pondok pesantren seperti dalam tradisi masyarakat pedesaan Jawa. Lembaga keagamaan yang dijadikan sarana dakwah adalah mushalla (langgar) atau surau, dan masjid. Dalam konteks masyarakat Rejomulyo, salah satu pusat sarana dakwah adalah Mushalla Jami'atul Muslimin yang terletak di RW 03. Forum silaturahmi dan sosialisasi masyarakat dilakukan melalui pengajian dan kegiatan tahlilan, yasinan, dan pencak silat.¹⁹ Tokoh yang cukup berperan di antaranya adalah kiai Muhsin yang berasal dari Tuban, Jawa Timur.

Usaha dari kiai Muhsin dengan aliran keagamaan tradisional dilanjutkan oleh kiai Ramijan, kiai A. Thahir, dan kiai Muslikah. Kesenian Islam pada masa ini berkembang pesat di tengah-tengah masyarakat. Di antara kesenian tersebut adalah tradisi *shalawatan*, *rodad*, dan *kuntulan*. Rodad dan kuntulan semacam tradisi di kalangan masyarakat pedesaan yang memadukan antara seni pencak silat dengan seni nyanyi puji-pujian terhadap Nabi saw. Melalui model dakwah kultural inilah para kiai menyebarkan Islam di wilayah Rejomulyo.

Pada tahun 1960-an, organisasi keagamaan Muhammadiyah mulai memasuki wilayah ini.²⁰ Kemunculan gerakan Muhammadiyah awal ini tidak seperti realitas pergumulan antara kelompok tradisionalis versus modernis pada umumnya. Terjadi hubungan baik antara dua kelompok Islam ini. Tradisi yasinan dan tahlilan tetap dilakukan oleh masyarakat. Begitu pula tradisi lain yang telah merasuk di kalangan masyarakat sebelum kedatangan muslim modernis, seperti penggunaan alat keagamaan beduk, tradisi maulidan, peringatan isra mi'raj, dan lain-lain. Isu-isu sensitif yang seringkali menjadi perdebatan kedua

kompetitif terpadu Depag RI tahun 2006, h. 57.

¹⁸ Wawancara peneliti dengan MR, salah seorang penduduk keturunan Jawa di Rejomulyo, tanggal 10 Agustus 2014.

¹⁹ Wawancara dengan MS, tokoh masyarakat Rejomulyo, tanggal 15 September 2014.

²⁰ Wawancara dengan SK, tokoh agama masyarakat Rejomulyo, tanggal 15 September 2014.

tradisi pemikiran tidak mengemuka. Menurut hemat peneliti, realitas ini terjadi disebabkan kokohnya bangunan struktur sosio religius di tengah masyarakat. Realitas ini pula tidak terlepas dari sosok kharismatik kiai yang ada di tengah masyarakat. Sosok kiai pada waktu itu selain berposisi sebagai sosok sentral keagamaan juga sekaligus guru kanuragan bagi mayoritas masyarakat. Dwifungsi kiai inilah yang membentuk kepatuhan dan ketaatan masyarakat di sekitarnya.

Pada tahun 1990-an, terjadi gejolak pemikiran antara dua tradisi pemikiran di tengah masyarakat Rejomulyo. Peneliti menyebut kedua tradisi ini dengan istilah tradisi pemahaman keagamaan tradisionalis dan tradisi pemahaman keagamaan literalis. Gejolak perbenturan antar tradisi pemahaman keagamaan di Rejomulyo dimulai dari munculnya kelompok dengan gaung seruan untuk kembali kepada ajaran-ajaran Islam, yaitu al-Qur'an dan hadits.

Masuknya pemahaman keagamaan baru di tengah masyarakat mendapat respon positif dari beberapa kalangan yang cukup berpengaruh di masyarakat. Gejolak perbenturan antar tradisi pemahaman keagamaan di Rejomulyo dimulai dari munculnya kelompok dengan gaung seruan untuk kembali kepada ajaran-ajaran Islam, yaitu al-Qur'an dan hadits. Dalam sosialisasi pemikiran ini, lembaga pengajian rutin di mushalla dan masjid yang dilaksanakan masyarakat dijadikan sebagai mediator. Melalui pengajian inilah, beberapa pemuda mengundang tokoh-tokoh agama dengan basis pemikiran fundamentalis.²¹ Masuknya pemahaman keagamaan baru di tengah masyarakat mendapat respon positif dari beberapa kalangan yang cukup berpengaruh di masyarakat. Menurut hemat peneliti, penerimaan begitu cepat terhadap paham baru ini akibat dari tipikal masyarakat yang pada dasarnya sudah cenderung religius, tapi mengalami kebingungan untuk memahami ajaran agamanya. Semua ajaran yang disampaikan selama mempunyai dukungan *nass* maka langsung akan diterima 'jadi' tanpa mempertimbangkan aspek penalaran hukum yang menjadi landasan metodologis dalam penyimpulan hukum Islam. Ajaran-ajaran ini seringkali berseberangan dengan praktek yang dilakukan mayoritas masyarakat Muslim lainnya.

Bersamaan dengan realitas tersebut, kelompok aliran pemahaman keagamaan literalis mengkritisi dan mempersalahkan beberapa praktek keagamaan muslim tradisionalis. Landasan berpikir yang diajukan bahwa semua praktek yang tidak memiliki dukungan *nass* secara eksplisit maka dapat dikategorikan sebagai *bid'ah*.

²¹ Hasil wawancara dengan MI, tokoh pemuda Rejomulyo, tanggal 20 Agustus 2014.

Konsepsi *bid'ah* menjadi konsep sentral dalam kerangka penilaian setiap praktek keagamaan. Perbenturan pemahaman keagamaan ini mirip dengan realitas yang diamati oleh Clifford Geertz yang menyatakan bahwa konflik kedua kelompok ini berlangsung “sangat tajam dan sengit.”²² Konflik ini mengakibatkan terjadinya hubungan yang kurang harmonis dan memunculkan ketegangan di tengah masyarakat. Penerimaan begitu cepat terhadap paham baru ini akibat dari tipikal masyarakat yang pada dasarnya sudah cenderung religius, tapi mengalami kebingungan untuk memahami ajaran agamanya. Semua ajaran yang disampaikan selama mempunyai dukungan *nass* maka langsung akan diterima ‘jadi’ tanpa mempertimbangkan aspek penalaran hukum yang menjadi landasan metodologis dalam penyimpulan hukum Islam. Ajaran-ajaran ini seringkali berseberangan dengan praktek yang dilakukan mayoritas masyarakat Muslim lainnya.

Realitas ini berbanding terbalik dari hasil penelitian yang telah dilakukan Faisal Ismail dalam menyoroti perkembangan muslim tradisionalis dan muslim modernis di Indonesia. Hasil penelitiannya menyatakan bahwa pada tahun 1995 telah terjadi hubungan baik antara kelompok muslim tradisionalis dan golongan muslim modernis, sesuatu yang belum pernah terjadi sebelumnya. Faisal Ismail lebih lanjut mengemukakan beberapa peristiwa penting yang menandai munculnya suatu perkembangan dan dimensi baru hubungan baik tersebut. Berkurangnya rasa fanatisme kelompok, terjadinya perkawinan antara kedua kelompok, terciptanya saling pengertian antara kedua belah pihak, dan hancurnya perintang-perintang budaya (*cultural barriers*) merupakan seperangkat faktor penting yang telah berperan serta secara dominan terhadap terwujudnya hubungan baik antara kaum tradisionalis dan modernis.²³

Menurut hemat peneliti, realitas perbenturan pemahaman keagamaan di tengah masyarakat pedesaan kini merupakan *second wave* serangan terhadap interpretasi kaum tradisionalis yang dilakukan oleh aliran literalis. Alasan utama yang dapat dikemukakan adalah bahwa pertentangan yang terjadi bukan lagi terfokus pada rivalitas dua organisasi sosial keagamaan terbesar di Indonesia, yaitu NU dan Muhammadiyah. Meskipun isu-isu yang diangkat adalah isu lama di seputar masalah hukum *furū'*, namun barisan yang ada di dalam kelompok literalis menunjukkan penuh “warna” yang merepresentasikan

²² Clifford Geertz, *The Religion of Java...*, h. 130.

²³ Faisal Ismail, *Pijar-Pijar Islam: Pergumulan Kultur dan Struktur* (Jakarta: Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan, 2002), h. 159-187.

gerakan fundamentalisme Islam di Indonesia. Fakta inilah yang terpotret dari pluralisme pemahaman keagamaan di tengah masyarakat Rejomulyo. Di samping itu, seperti hasil penelitian Seff tentang perkembangan dakwah Muhammadiyah dalam kaitannya dengan budaya lokal menunjukkan pergeseran paradigma dari pola formalisasi syari'ah kepada pola spiritualisasi syari'ah seperti semangat Islam sejati yang dibawa oleh Ahmad Dahlan sebagai gerakan Islam yang bersifat kultural-inklusif.²⁴

2. Tipologi Pluralitas Pemahaman Keagamaan Masyarakat Rejomulyo

Konsepsi fundamental yang melatari munculnya upaya pembaharuan di dalam dunia pemikiran Islam adalah sebagai akibat penentuan sikap budaya terhadap dua isu besar : wacana agama dan realitas sosial. Luthfi Assyaukanie menyebutnya antara *turāth* dan modernitas dan membagi corak pemikiran dalam Islam ke dalam tiga tipologi besar, transformatik, reformistik, dan idealistik-totalistik.²⁵ Ketiga tipologi tersebut menurut hemat peneliti masih relevan untuk membaca pluralism pemahaman keagamaan di dunia Islam termasuk di Indonesia.

Pada kasus Indonesia, ketiga tipologi tersebut dapat disejajarkan dengan kelompok Islam Liberalis, Islam Tradisionalis, dan Islam Literalis. Memang pensejajaran kedua tipologi tersebut mengandung reduksi. Sebab kategorisasi tipologi pemikiran keagamaan ini sedikit banyak mengalami pergeseran akibat proses *continuity and change* (kontinuitas dan perubahan) dari perbedaan wilayah dan problem yang dihadapi umat Islam. Seperti pensejajaran antara tipologi reformistik dengan tradisionalis. Kelompok Islam tradisionalis di Indonesia lebih menekankan gerakan kultural sehingga ada pula yang menyebutnya sebagai gerakan Islam kultural. Kelompok ini berusaha menerjemahkan Islam yang sesuai dengan kondisi budaya Indonesia. Atas dasar inilah kelompok Islam tradisionalis peneliti sejajarkan dengan tipologi Islam reformistik.

Kendati demikian, konsepsi tersebut dapat digunakan sebagai alat analisis bagi realitas pluralisme pemahaman keagamaan di tingkat pedesaan khususnya dalam kasus Rejomulyo. Realitas global tentang penentuan sikap terhadap dua isu besar berupa wacana keagamaan dan realitas sosial umat Islam tersebut

²⁴ Syauqi Mubarak Seff, "Reorientasi Metodologi Tarjih Muhammadiyah dalam Bingkai Budaya Lokal," dalam *Jurnal Harmoni*, Vol. VI, Nomor 24, 2007, h. 38.

²⁵ A. Luthfi Assyaukanie, "Tipologi dan Wacana..."

ditempatkan sebagai *great tradition* pluralisme pemahaman keagamaan di dunia Islam.

Terlihat adanya pergeseran isu pembaharuan dari tradisi besar (*great tradition*) arus pemikiran terhadap tataran tradisi kecil (*little tradition*) masyarakat pedesaan. Pada masyarakat pedesaan Rejomulyo perbenturan tradisi pemahaman keagamaan mengerucut dan terperangkap pada perdebatan masalah hukum konkrit dan standar ganda yang menguat. Dalam kerangka standar ganda, penilaian-penilaian yang mengandung simplikasi, kenaifan, dan pejoratif tak terhindarkan. Masyarakat terkondisikan dalam *binary opposition* yang berpotensi memicu konflik.

Pergeseran isu ini terkait erat dengan struktur sosial keagamaan yang ada di dalam masyarakat Rejomulyo. Ciri khas masyarakat pedesaan tradisional, khususnya dalam budaya Jawa didominasi oleh kelompok pemuka agama (*religious elite*). Elit keagamaan ini seringkali berfungsi mengontrol sistem paham keagamaan (*belief system*). Cara yang ditempuh adalah dengan prinsip mengambil yang baik dan menolak yang dianggap merusak atau bertentangan dengan pemahaman keagamaan yang telah mapan di masyarakat. Di samping itu, elit keagamaan yang direpresentasikan oleh sosok “kiai” juga menguasai kerangka pikir struktur keilmuan Islam. Peran demikian inilah yang oleh Clifford Geertz disebut sebagai perantara budaya (*cultural broker*), yakni melakukan parokhialisasi nilai-nilai universal dan universalisasi nilai-nilai lokal.²⁶ Sementara pada masyarakat pedesaan di Rejomulyo, peran elit keagamaan yang melakukan proses seleksi menerima dan menolak (*change and continuity process*) tersebut tidak terjadi. Begitu juga dalam penguasaan materi keilmuan Islam yang dalam hal ini berkaitan erat pada masalah hukum Islam (*fiqh*) dan kerangka pikir hukum Islam (*ushūl al-fiqh*). Kekosongan peran elit keagamaan ini tidak hanya pada kelompok tradisional namun juga pada kelompok literalis.

Implikasi dari karakteristik masyarakat pedesaan Rejomulyo dan pergeseran isu tersebut maka perbenturan yang terjadi bukan antar tradisi pemikiran Islam tradisional dan Islam literalis murni namun dapat disebut antar *quasi* tradisional dan *quasi* literalis. Perdebatan dua kelompok ini tidak pernah sampai pada simpul penghargaan terhadap pluralitas pemahaman keagamaan. Dapat

²⁶ Istilah ini diperkenalkan oleh Eric Wolf dan dikembangkan oleh Clifford Geertz dalam “The Javanese Kijaji: The Changing Role of Cultural Broker,” *Comparative Studies on Society and History*, vol. 2, 1059-1960, h. 229.

dibayangkan bagaimana kualitas tingkat kenyamanan, ketenangan, kedamaian suatu masyarakat yang bersifat pluralistik, jika masing-masing secara sepihak saling tertutup. Realitas ini dalam pertumbuhannya melahirkan adanya klaim kebenaran yang kemudian memperuncing relasi intra umat beragama di tengah masyarakat Rejomulyo.

Jika ditinjau dari aspek epistemologi hukum Islam pada kedua tradisi Literalis dan Tradisionalis akan memperlihatkan realitas bentuk penalaran yang sangat menarik di tengah masyarakat pedesaan. Terjadi tarik ulur yang sangat dinamis antara penafsir agama di tingkat masyarakat pedesaan dengan khazanah konseptual ajaran Islam itu sendiri. Di sinilah terjadi proses *continuity and change* dalam pengejawantahan hukum ilahi pada kehidupan profan manusia yang senantiasa berubah.

D. Perspektif Epistemologi Hukum Islam terhadap Tipologi Islam Tradisionalis dan Islam Literalis

Ranah epistemologi hukum Islam terkait tradisi pemikiran masyarakat Muslim dikaji pada tiga aspek. Ketiga aspek epistemologi tersebut meliputi sumber pengetahuan dalam justifikasi praktek keagamaan, model otentikasi yang dikembangkan, dan kriteria metodologi penemuan hukum Islam yang diterapkan dalam memahami hukum Islam. Berikut diuraikan ketiga aspek epistemologi tersebut.

1. Sumber Pengetahuan Hukum Islam

Pada dasarnya, sumber pengetahuan keagamaan tetap bertumpu pada wahyu dalam bentuk Alquran maupun sunnah Nabi saw. Wahyu dengan demikian berposisi sebagai pondasi bagi peradaban dan sejarah intelektual Islam. Sebuah pengetahuan atau kreativitas intelektual manusia dalam Islam dapat dinyatakan otoritatif pada saat mempunyai relasi dengan akar wahyu. Sehingga bukan pengetahuan itu sendiri yang memunculkan otoritas, tetapi justifikasi wahyu di dalamnya yang menghasilkan otoritas dalam konsepsi Islam. Otoritas keagamaan dengan demikian bertumpu pada pengetahuan yang bersumber dari Alquran dan hadis Nabi yang diperoleh baik secara tegas melalui teks maupun berdasarkan proses penyimpulan dari teks.²⁷

²⁷ Muhammad ibn Idris al-Shāfi'ī, *al-Risālah* (Kairo: Maktabah Dār al-Turāth, 1979), h. 19.

Bagi kelompok Islam Literalis, cara untuk sampai kepada pemahaman terhadap sumber pengetahuan hukum *shar'ī* harus secara langsung kepada bunyi teks, baik ayat Alquran maupun hadis Nabi. Pandangan ini mengarahkan pada bentuk pemahaman yang sangat tekstual terhadap bunyi teks. Semangat yang diusung adalah slogan kembali kepada Alquran dan hadis sebagai prinsip Islam fundamental dengan orientasi pemurnian doktrin.

Sementara bagi Islam Tradisionalis, cara untuk memperoleh sumber pengetahuan dalam Islam berdasar pada tradisi keagamaan yang telah diwariskan oleh para ulama terdahulu. Asas yang dibangun bahwa tidak semua Muslim mampu untuk menggali secara langsung bunyi teks untuk membentuk pemahaman yang benar dan lurus dalam agama. Praktek keberagamaan harus berdasar pada pemahaman yang terbit dari pihak otoritatif dalam menerjemahkan teks, yaitu para ulama.

Terlihat terjadi pergumulan pemahaman antara konsep *ijtihād*, *taqlīd*, dan *bid'ah*. Literalis lebih mengarah pada konsep *ijtihād* dan Tradisionalis memposisikan diri sebagai *muqallid*, yaitu orang yang mengikuti hasil *ijtihād* para ulama. Perbedaan paradigma yang dibangun kedua kelompok mengarah pada konsep pembenaran diri terhadap penafsiran keagamaan yang dilakukan. Hal ini tidak terlepas dari konteks sejarah pengalaman keagamaan masyarakat itu sendiri yang pada dasarnya tidak memiliki akar tradisi keagamaan yang kuat seperti pada struktur sosial masyarakat muslim Indonesia secara umum. Komposisi masyarakat Rejomulyo merupakan struktur sosial bentukan dari program kolonisasi dan selanjutnya transmigrasi. Politik demografi pemerintah pun akhirnya turut berkontribusi terhadap konflik sosial keagamaan di tengah masyarakat pedesaan.

Sebagaimana telah disebutkan bahwa masyarakat Rejomulyo pada awalnya adalah mayoritas Muslim yang belum memiliki pengalaman pemikiran keagamaan yang kuat. Sementara itu yang ada di hadapan mereka pada satu sisi adalah sebuah tradisi keagamaan yang bersifat turun temurun tanpa mengetahui akar yang jelas dari Alquran maupun hadis. Di sisi lain, terjadi perkembangan pada tingkat global dengan hadirnya berbagai kelompok fundamentalisme Islam. Pada konteks Indonesia, terutama pasca masa Reformasi tahun 1998 muncul organisasi dan kelompok-kelompok Islam baru, Front Pembela Islam (FPI), Laskar Jihad, Hizbut Tahrir dan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) yang

berada di luar organisasi Muslim terbesar Muhammadiyah dan NU. Kehadiran kelompok-kelompok tersebut turut mempengaruhi cara pandang dan kajian terhadap hukum Islam. Terdapat perubahan paradigma dari paradigma *fiqhī* yang berbasis pada kitab-kitab fiqh ke arah paradigma *manhajī* yang mengharuskan kajian hukum Islam dilakukan berdasar pada pemahaman terhadap *nass* secara langsung. Perubahan ini merupakan keniscayaan dalam realitas hukum Islam.

Pada paradigma *fiqhī*, pembelajaran fiqh pada umumnya tidak menampilkan secara eksplisit dukungan *nass*. Model transmisi ilmu keagamaan terutama di dalam bidang hukum Islam lebih menekankan pada produk hukum Islam yang telah menjelma sebagai *corpus* dalam konsepsi fiqh. Pemaparan berbagai ketentuan dalam Islam tidak disertai penyertaan dalil yang bersifat detail. Inilah salah satu ciri khas penulisan berbagai karya fiqh dari abad pertengahan. Apalagi ketika telah memasuki sebuah ruang yang lebih spesifik dalam lingkup Islam Nusantara. Realitas ini dapat dimaklumi bahwa suatu ketentuan hukum seringkali merupakan hasil dari proses intelektual berdasarkan penalaran inferensial-deduktif seorang ahli hukum terhadap berbagai ayat maupun hadis yang berserak. Maksudnya bahwa satu ketentuan hukum baik halal, haram, wajib, sunnah, atau mubah tidak hanya didasarkan pada satu ayat atau hadis. Ketika disertakan hanya satu atau beberapa dalil dikhawatirkan terjadi simplifikasi atau distorsi terhadap kesimpulan yang diambil. Itulah sebabnya maka pembahasan dalam bidang fiqh dengan paradigma abad pertengahan tidak terlalu menekankan pada sandaran *nass* secara eksplisit.

Begitu juga dilihat dari segi *audiens* sebagai obyek transfer pengetahuan fiqh. Masyarakat umum biasa diidentikkan sebagai kelompok '*awām*'. Menurut hirarki keilmuan, kelompok '*awām*' atau *muqallid* adalah kelompok yang menempati gradasi terendah. Sementara *mujtahid* adalah kelompok elit agama yang berada di puncak hirarki keilmuan sebagai penafsir agama yang otoritatif. Posisi penghubung antara *mujtahid* dan *muqallid* adalah *muttabi*'. Kelompok '*awām*' adalah masyarakat Muslim mayoritas yang tidak dibebankan padanya pengetahuan mendalam hingga ke tingkat penggalan dalil secara spesifik dalam kajian hukum Islam. Tuntutan bagi kelompok '*awām*' adalah aplikasi dari hasil penelaahan elit agama (*mujtahid*).

Sedangkan paradigma *manhajī*, mengarahkan kajian fiqh dalam bentuk kajian yang menuntut bahwa semua kesimpulan hukum yang dapat dipraktekkan

harus diketahui memiliki dukungan *nass* eksplisit. Paradigma ini menekankan kepada sumber Islam yang paling otentik (al-Qur'an, Sunnah Nabi dan tradisi para generasi Muslim awal, *salaf*). Mereka menyeleksi secara ketat segala sesuatu yang datang dari pihak luar, serta tetap berpegang teguh pada apa yang disebut dalam teks keagamaan. Penghampiran pola pikir seperti ini membawa pada aksioma bahwa ketetapan dalam agama tanpa dasar wahyu secara eksplisit berarti telah membuat syariat sendiri.

Perubahan paradigma dalam pengkajian hukum Islam tersebut tidak menjadi problem bagi kelompok Literalis karena dalam perspektif kelompok ini bahwa pusat pengetahuan harus didasarkan pada *nass* yang dipahami secara literal. Sementara kelompok Tradisionalis menghadapi permasalahan epistemologis yang serius. Pola keberagamaan berdasar tradisi yang telah mapan berakibat pada ketidakmampuan merujuk langsung pada sumber atau *nass*. Hal ini menjadi sasaran kritik Literalis yang menganggapnya tidak memiliki akar kepada teks secara eksplisit. Dan keterbatasan pemahaman Tradisionalis terhadap dasar dari praktek keberagamaan yang mereka lakukan berujung pada sikap defensif. Tak jarang yang muncul kemudian adalah perdebatan hingga gesekan dalam ranah sosial.

2. Otentikasi sumber hukum

Bagi kelompok Literalis, sumber pengetahuan harus berdasarkan ayat Alquran maupun hadis Nabi. Dilihat dari segi otentisitasnya, Alquran telah dinyatakan mencapai derajat *qat'i al-wurūd*. Berbeda dari Alqur'an, hadis Nabi dilihat dari segi periwayatannya ada yang *qat'i* namun ada juga yang *zanni*. Dua klasifikasi periwayatan hadis inilah yang kemudian melahirkan begitu banyak kategori hadis. Berbagai bentuk klasifikasi hadis ini kurang dipahami oleh masyarakat Muslim di tingkat pedesaan. Kelompok Literalis yang meniscayakan pemahaman secara langsung kepada *nass* umumnya hanya mengetahui klasifikasi hadis *sahih* dan *da'if* namun dengan pengertian yang berbeda dari konsep yang dipahami dalam ilmu hadis. Hal ini tercermin dari pernyataan Sk berikut:

“...yang namanya hadis soheh tu ya hadis yang mau tidak mau kita harus taat, *sami'na wa ata'na* gitu. Tapi kalo hadis doif ya harus kita tinggalkan. Intinya yang kita pedomani ya hadis yang soheh aja, biar gak salah kayak banyak orang di

sini tu...banyak yang berpendapat begini, e..ternyata cuman hadis doif, itu khan bisa jadi bid'ah..."²⁸

Tanpa pengetahuan klasifikasi hadis, maka ketika hadis dikatakan *da'if*, serta merta ditinggalkan. Ukuran penetapannya pun seringkali kurang jelas secara metodologis dan konsep. Kesimpulan hukum yang muncul ke permukaan pun dalam bentuk praktek keagamaan terlihat sangat berbeda dalam pandangan kelompok Tradisionalis.

Terkait otentikasi sumber pengetahuan hukum, kelompok Tradisionalis lebih menekankan tradisi yang telah hidup di masyarakat. Ketika praktek keagamaan telah menjadi tradisi, itulah bukti otentisitasnya sehingga dinilai memiliki akar dalam agama. Titik tekan terletak pada kepercayaan penuh terhadap pemikiran ulama masa lalu yang mentradisikan praktek tersebut. Praktek keberagamaan yang dilakukan memperlihatkan keunikan Islam Indonesia sebagai bentuk proses *continuity and change* dari universalitas Islam kepada lokalitas Indonesia. Tradisi besar ke-Islam-an yang bersifat substantif diejawantahkan pada tradisi kecil masyarakat muslim Indonesia. Model otentikasi pengetahuan terhadap sumber hukum kelompok Tradisionalis secara total pada telaah konseptual keagamaan yang dilakukan ulama yang mendemonstrasikan secara baik tata cara menyantuni aspek lokalitas di dalam ijtihad hukum yang mereka lakukan.

Tentu saja pola tersebut sulit diterima oleh kelompok Literalis yang menempatkan teks sebagai titik berangkat awal dalam penafsiran agama. Hal inilah yang tidak dapat dilakukan oleh para kelompok Tradisionalis pada tingkat bawah (*grassroot*). Sebab keberadaan elit agama yang dapat menggali dasar praktek yang dilakukan oleh kelompok Tradisionalis mengalami kekosongan. Sehingga ketika berbenturan dengan kelompok Literalis yang mendekati hukum Islam dengan pendekatan murni tekstualis menjadi 'kerepotan' dalam melakukan dialog lintas tradisi keberagamaan.

Sikap yang diambil lebih pada upaya defensif terhadap praktek yang selama ini telah dilakukan dengan justifikasi bahwa praktek tersebut pun memiliki dasar dan telah dipraktekkan oleh ulama. Pada sisi lain, kelompok Literalis yang melihat bahwa praktek Islam Tradisionalis tidak memiliki dukungan *nass* secara eksplisit seperti yang mereka pahami, menilai bahwa praktek tersebut sebagai bagian dari *bid'ah*.

²⁸ Wawancara dengan Skn tanggal 23 Agustus 2014.

3. Metode Penemuan Hukum Islam

Terdapat corak yang ditampilkan kelompok Literalis maupun Tradisionalis dalam metode penemuan hukum Islam. Perbedaan tersebut merupakan implikasi dalam posisi yang diambil kedua tradisi pemikiran pada masalah sumber pengetahuan hukum dan model otentikasi yang dikembangkan.

Kelompok Literalis memiliki karakteristik khas berupa landasan metodologis yang meniscayakan pola pikir yang bertumpu pada teks. Upaya penggalian hukum pun harus kembali langsung pada bunyi ayat atau hadis dengan pendekatan tekstual-literalistik atau melihat makna zahir yang muncul dari teks. Akibatnya, sering kali terjadi kesenjangan antara tuntutan literal teks dengan dunia empirik, di mana pesan teks itu harus diterapkan.

Persoalan yang muncul pada tataran aplikatif keberagamaan masyarakat muslim pedesaan khususnya pada kelompok Literalis adalah pada keterbatasan akses terhadap sumber *nass*. Keterbatasan akses ini dilihat dari segi literatur maupun keterbatasan pemahaman kebahasaan yang menjadi pondasi berpikir kelompok Literalis secara universal di dunia Islam. Keterbatasan akses terhadap sumber *nass* menjadikan masyarakat tidak dapat berlaku selektif terhadap berbagai sumber keagamaan yang ada di sekitarnya. Inilah yang menyebabkan terbangun pola pikir bahwa apapun yang dinyatakan oleh sebuah buku pasti benar, tanpa mengetahui dari mana aliran pemikiran penulis buku tersebut.

Keterbatasan terhadap bahasa Arab, membuat kelompok Literalis sangat tergantung pada berbagai karya terjemahan. Pola kelompok pengajian yang ada di masyarakat Rejomulyo dengan aliran Literalis umumnya menggunakan penalaran langsung terhadap terjemahan Alquran maupun berbagai literatur terjemahan hadis. Kelemahan pola ini adalah ketidakmampuan dalam menghubungkan sebuah *nass* dengan *nass* lainnya yang berbicara pada topik tertentu. Pada pokok permasalahan yang fundamental tentang akidah atau yang bersifat *qat'ī*, bentuk pemahaman yang dimunculkan tidak mempengaruhi pada hubungan antar tradisi pemikiran yang berbeda. Namun, ketika persoalan menyangkut *nass zannī* dan persoalan hukum yang beragam (*mukhtalaf fih*), terbentuklah *truth claim* yang sempit.

Contoh pada kasus ini seperti dalam pelaksanaan salat tarawih pada bulan Ramadhan. Di sebuah mushalla, salat tarawih yang telah umum dipraktekkan masyarakat adalah delapan rakaat dilakukan dengan dua kali salam, dan pada

salat witir langsung satu kali salam. Pelaksanaannya pun segera setelah shalat isya, *rawātib*, dan ceramah singkat. Namun, praktek yang umum dilakukan ini bergeser karena kajian yang dilakukan oleh kelompok Literalis yang membahas hadis tentang salat *khafifatayn*, yang dilakukan sebelum tarawih. Salah satu hadis yang dirujuk adalah sebagai berikut:

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص. إِذَا قَامَ مِنَ اللَّيْلِ يُصَلِّيَ افْتَتَحَ صَلَاتَهُ بِرُكْعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ.

Terjemah hadis tersebut kemudian didasarkan pada buku terjemah yang menyatakan: “diriwayatkan dari Aisyah, ia berkata: Adalah Rasulullah saw apabila akan melaksanakan salat lail, beliau memulai (membuka) shalatnya dengan (shalat) dua rakaat yang ringan-ringan.” Terjemah tersebut sebenarnya tidak sepenuhnya keliru. Hanya saja kalimat *qāma min al-layl* diterjemahkan dengan “akan melaksanakan salat layl” berimplikasi hukum yang cukup besar. Begitu juga pemaknaan *rak'atayn khafifatayn* dengan “dua rakaat yang ringan-ringan.”

Berdasarkan hadis tersebut, maka kelompok Literalis yang mengidentikkan salat tarawih dan salat *layl* adalah sinonim menyatakan bahwa harus dilakukan salat dua raka'at sebelum tarawih untuk mengikuti sunnah Nabi saw. Padahal jika ditelaah secara kebahasaan, *qāma min al-layl li yusalli* didasarkan pada kata kerja *qāma* yang diimbuhi huruf *min* yang berarti bangun tidur (terjaga dari tidur). Makna ini diperkuat kata *li yusalli* yang berarti akan melaksanakan salat. Makna ini tidak dimunculkan dalam terjemahan hadis tersebut. Sehingga membangun asumsi bahwa praktek yang dilakukan oleh Nabi saw dalam salat *layl* atau tarawih selalu dimulai dengan *khafifatayn*. Sementara jika makna utuh hadis tadi dimunculkan niscaya menyebabkan kesimpulan hukum yang juga berbeda. Salat *khafifatayn* dilakukan ketika seseorang akan melaksanakan salat malam yang telah diselingi oleh aktivitas tidur terlebih dahulu. Tujuan utamanya adalah mengembalikan kesadaran secara penuh sebelum melaksanakan salat malam, yang dalam kasus Nabi saw sering dilakukan pada sepertiga akhir malam, baik di dalam maupun di luar bulan Ramadhan.

Begitu juga kalimat *rak'atayn khafifatayn* yang dimaknai “dua rakaat yang ringan-ringan” melahirkan pemaknaan salat yang sangat singkat dan tidak perlu

membaca surah pendek. Sementara pada hadis lain yang juga diriwayatkan 'A'ishah menyatakan bahwa Rasulullah ketika ditanya surah apa yang dibaca ketika *khafīfatayn* menjawab surah *al-Kāfirūn* dan *al-Ikhlās*. Artinya, bahwa ukuran ringan pada salat yang dilakukan Rasulullah saw tanpa meninggalkan membaca surah. Sebab salat malam yang dilakukan Rasulullah saw termasuk salat yang lama. Satu riwayat menyatakan bahwa paling tidak dalam satu rakaat, Rasulullah saw membaca lima puluh ayat, bahkan pada riwayat yang lain lebih panjang lagi. Sehingga ukuran surah *al-Kāfirūn* dan *al-Ikhlās* termasuk sangat ringan. Di samping itu, salat *khafīfatayn* tidak hanya identik dengan pelaksanaan salat malam. Pada beberapa riwayat yang lain dinyatakan bahwa istilah *khafīfatayn* pun juga merujuk pada salat sunnah fajar yang dilaksanakan sebelum salat subuh.

Sementara kelompok Islam Tradisionalis bertumpu pada sikap mengikuti pemahaman para ulama terdahulu yang dilihat lebih adaptif dan terbuka terhadap lokalitas. Lokalitas tradisi di Indonesia terbalut dalam semangat universal keagamaan. Penafsiran agama lebih mewujudkan dalam keseragaman tradisi Muslim Nusantara. Semangat yang diusung adalah adaptabilitas Islam dalam berbagai kultur dan zaman. Islam tidak hanya dipahami dalam kerangka ke-Arab-annya semata. Nilai-nilai substantif Islam terpatritasi dalam berbagai *local genius* masyarakat Muslim Nusantara.

Fenomena yang muncul berupa kecenderungan loyalitas tinggi terhadap gagasan keagamaan sebagaimana dirumuskan para ulama terdahulu. Produk aktivitas akal yang diperankan para pemikir di masa lalu akhirnya didakwa sebagai *naqal* baru yang memiliki kekuatan aksiomatik yang tak terbantah kebenarannya. Hal inipun berujung pada sikap *truth claim* seperti pada konsepsi Islam Literalis.

Pertemuan kedua paradigma antara Islam Literalis dan Tradisionalis pada ranah sosial sering menimbulkan disharmoni antar kelompok. Pendekatan yang digunakan lebih pada cara pandang skeptik, ragu-ragu atau bahkan buruk sangka (*su'u al-zann*) terhadap kelompok lain yang berbeda. Pada kerangka ini terlihat bahwa pada kelompok Literalis maupun Tradisionalis melihat perbedaan pengamalan keberagaman yang beragam lebih pada sudut pandang *mukhatti'ah* yang berpendapat bahwa semua kesimpulan yang beragam tersebut yang benar hanya satu, yaitu yang dipahami oleh kelompoknya semata.

E. Simpulan

Benturan tradisi keagamaan di tengah masyarakat Rejomulyo memperlihatkan pergeseran isu pembaharuan dari *great tradition* arus pemikiran terhadap tataran *little tradition* masyarakat pedesaan yang mengerucut dan terperangkap pada perdebatan masalah hukum konkrit dan standar ganda yang menguat. Implikasi pergeseran isu tersebut maka perbenturan yang terjadi bukan antar tradisi pemikiran Islam Tradisional dan Islam Literalis murni namun dapat disebut antar *quasi* tradisional dan *quasi* literalis.

Penelitian ini berujung pada pelacakan tradisi penafsiran agama di tingkat masyarakat pedesaan. Proyek yang lebih besar ke depan adalah membawa perdebatan dalam bidang hukum Islam tidak semata berada pada ranah hukum konkrit namun menjangkau hingga pada metode berfikir hukum sehingga akan terbangun kesadaran pluralisme hukum Islam. Langkah selanjutnya adalah dengan menerjemahkan berbagai konsep metodologis yang ada pada ushul fiqh ke dalam bahasa yang mudah untuk dipahami masyarakat. Berkaitan dengan berbagai metode penemuan hukum yang ada dalam khazanah ushul fiqh dielaborasi pada tingkat praktis dan lebih pada cara kerja atau prosedur teknis dari metode tersebut [.]

REFERENSI

- Adonis, *al-Thābit wa al-Mutahawwil: Bahth fi al-Ibdā' wa al-Itbā' 'ind al-'Arab*, cet. ke-7, Beirut: Dār al-Sāqī, 1994.
- Anwar, Syamsul, "Epistemologi Hukum Islam dalam *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul* Karya al-Ghazali (450-505/1058-1111), *Disertasi*, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Assyaukanie, A. Luthfi, *Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer*, dalam <http://media.isnet.org>.
- Geertz, Clifford, "The Javanese Kijaji: The Changing Role of Cultural Broker," *Comparative Studies on Society and History*, vol. 2, 1059-1960.
- Hallaq, Wael B., *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Hanafi, Hassan, *Religion, Ideology, and Development*, Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1995.
- Ismail, Faisal, *Pijar-Pijar Islam: Pergumulan Kultur dan Struktur*, Jakarta: Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan, 2002.

- Jabali, Fuad, "Islam Klasik dan Kajian Islam di Masa Depan," makalah tidak diterbitkan.
- Khoirul Huda, "Fenomena Pergeseran Konflik Pemikiran Islam dari Tradisioalis vs Modernis ke Fundamentalis vs Liberalis," *Islamica*, Vol. 3, No. 2, 2009.
- Minhaji, Akh., "Respon Kelompok Tradisionalis terhadap Misi Pembaharuan Ahmad Hasan," dalam Riyanta et. al, *Neo Ushul Fiqh: Menuju Ijtihad Kontekstual*, Yogyakarta: Fakultas Syari'ah Press, 2004.
- N. J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964.
- Nashr, Seyyed Hossein, *Traditional Muslim in the Modern World*, Kualalumpur: Foundation for Traditional Studies, 1988.
- Seff, Syaugi Mubarak, "Reorientasi Metodologi Tarjih Muhammadiyah dalam Bingkai Budaya Lokal," dalam *Jurnal Harmoni*, Vol. VI, Nomor 24, 2007.
- Al-Shāfi'ī, Muhammad ibn Idris, *al-Risālah*, Kairo: Maktabah Dār al-Turāth, 1979.
- Weiss, Bernard G., *The Search for God's Law. Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1993.