

HUKUM ISLAM DAN KEBUDAYAAN
(Studi Dialektika Hukum Islam Dan Kearifan Lokal
Masyarakat Kudus)

DISERTASI

Diajukan Untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Guna Memperoleh Gelar Doktor Studi Islam



Oleh :

MAHDA REZA KURNIAWAN

NIM: 11253008

PROGRAM DOKTOR STUDI ISLAM
PASCASARJANA
UIN WALISONGO SEMARANG
2018



KEMENTERIAN AGAMA RI
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PASCASARJANA

Jl. Walisongo 3-5 Semarang 50185, Telp./Fax: 024--7614454, 70774414

FDD-38

PENGESAHAN MAJELIS PENGUJI UJIAN TERBUKA

Yang bertandatangan di bawah ini menyatakan bahwa disertasi saudara:

Nama : Mahda Reza Kurniawan

NIM : 125113008

Judul : HUKUM ISLAM DAN KEBUDAYAAN (Studi Dialektika Hukum Islam dan Kearifan Lokal Masyarakat Kudus)

telah diujikan pada 17 Oktober 2018 dan dinyatakan:

LULUS

dalam Ujian Terbuka Disertasi Program Doktor sehingga dapat dilakukan Yudisium Doktor.

NAMA	TANGGAL	TANDATANGAN
<u>Prof. Dr. H. Ahmad Rofiq, MA.</u> Ketua/Penguji	17-10-2018	
<u>Dr. H. A. Hasan Asy'ari 'Ulama'i, M.Ag.</u> Sekretaris/Penguji	17-10-2018	
<u>Prof. Dr. Hi. Sri Suhandjati</u> Promotor/Penguji	17/10-2018	
<u>Dr. H. Musahadi, M.Ag.</u> Kopromotor/Penguji	17/10 2018	
<u>Prof. Dr. H. Nurdien H. Kistanto, MA.</u> Penguji	17/10 2018	
<u>Prof. Dr. H. Mujiyono, MA.</u> Penguji	17/10 2018	
<u>Prof. Dr. H. Abdul Ghofur, M.Ag.</u> Penguji	17/10 2018	
<u>Dr. H. M. Mukhsin Jamil, M.Ag.</u> Penguji	17/10-2018	

PERSETUJUAN DISERTASI

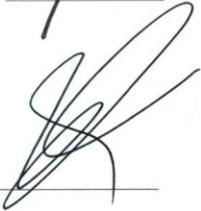
Yang bertanda tangan di bawah ini menyatakan telah menyetujui naskah disertasi
atas nama :

Nama : Mahda Reza Kurniawan M.S.I.

NIM : 125113008

Judul : **Hukum Islam Dan Kebudayaan Lokal (Studi Dialektika Hukum Islam Dan
Kearifan Lokal Masyarakat Kudus)**

Untuk diajukan dalam ujian tertutup Disertasi Progam Doktor Studi Islam
PascaSarjana Universitas Islam Negeri Walisongo

Nama	Tanggal	Tanda Tangan
<u>Prof. Dr. Hj. Sri Suhanjati</u> Promotor	<u>17/7 - 2018</u>	
<u>Dr. H. Musahadi M.Ag.</u> Co-Promotor	<u>17/7 2018</u>	

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama lengkap : Mahda Reza Kurniawan M. S. I.

NIM : 125113008

Program Studi : Progam Doktor Studi Islam

Konsentrasi : Hukum Islam

Menyatakan bahwa disertasi di bawah ini yang berjudul:

Hukum Islam Dan Kebudayaan

(Studi Dialektika Hukum Islam Dan Kearifan Lokal Masyarakat Kudus)

Secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian tertentu yang dirujuk sumbernya.

Semarang, 17-10-2018



embuat Pernyataan,

Mahda Reza Kurniawan

NIM: 125113008

ABSTRAK

Disertasi ini bertujuan untuk menjelaskan hubungan antara hukum dengan realitas sosio kultural. *Setting* penelitian ini adalah masyarakat Kudus yang merupakan lokus sosial bentukan dari sejarah sosial budaya yang panjang. Tokoh Syeikh Ja'far Shodiq misalkan, menyebarkan ajaran Islam kepada masyarakat yang pada waktu itu, berbudaya Jawa dengan latar belakang Hindu-Budha. Dalam konteks seperti itu maka ada fakta budaya yang menarik untuk dikaji. Fakta budaya yang dimaksud adalah bahwa ajaran dakwah yang bersumber dari Al-Qur'an dan Sunnah, dengan pola Walisongo telah berhasil menjadikan Kudus dengan *setting* sosial masa lampau Hindu-Budha menjadi masyarakat Islam. Lebih dari itu, umat Islam Kudus memiliki tradisi lokal yang mencerminkan ciri-ciri pola keberagaman sebagai wujud keberhasilan dialektika Islam dan budaya lokal.

Masalah utama dalam disertasi ini adalah bagaimana hubungan dialektis antara hukum Islam dengan tradisi lokal. Pengertian hukum Islam di satu sisi lebih menunjuk kepada cara atau praktik di dalam melaksanakan hukum. Di sisi lain, tradisi lokal menunjuk kepada keseluruhan materi budaya yang memiliki relasi dengan perilaku hukum tersebut. Rumusan masalah tersebut dapat dijawab dengan desain kerangka teori yang berpijak pada kesatuan Al-Qur'an dan Sunnah. Untuk merespons ruang waktu, kesatuan Al-Qur'an dan Sunnah harus melalui proses praktik pelaksanaan yang memerlukan *kai fiat*. *Kai fiat* tersebut berpeluang untuk membangun dialektika dengan tradisi lokal di sekitarnya.

Sebagai penelitian Antropologi Hukum maka penelitian ini meletakkan fenomena sosial itu sebagai fakta budaya. Oleh karena itu peneliti menggunakan teori perilaku dan pelaksanaan

hukum sebagai pendekatan utama. Disamping itu untuk mempertajam pembacaan terhadap data-data penelitian digunakan pula pendekatan Antropologi. Melalui analisis komponen dengan teknik komparatif konstan dapat ditemukan rumusan teori mengenai dialektika tersebut dalam bentuk *grounded research*.

Kajian penelitian ini menemukan kenyataan bahwa hukum Islam tersebut tampil sebagai kenyataan sosial. Fakta hukum ini terbentuk melalui prosedur praktik yang merupakan pergeseran unsur normatif di dalam wahyu menjadi perilaku *mukallaf* sebagai fenomena sosio-kultural. Sepanjang proses tersebut berlangsung dialektika hukum Islam dengan tradisi lokal. Proses ini diawali oleh pembentukan formasi konsep yang terdiri atas hukum Islam sebagai *tesa* dengan tradisi lokal sebagai *antitesa*. Bentuk baru merupakan himpunan yang lebih lengkap, lebih relevan dengan sekitar dan responsif terhadap perkembangan masyarakat Kudus yang disebut *sintesa*.

Hasil akhir penelitian ini adalah teori, bahwa dalam praktik, pelaksanaan hukum Islam berpeluang untuk mengalami proses dialektika dengan konteks sosio-kultural masyarakat. Dalam tradisi lokal Islam Kudus, proses dialektika berlangsung dalam *kaifiat* sebagai simbol budaya lokal. Bentuk-bentuk ekspresif Islam dan hukum Islam di Kudus itu antara lain tercermin pada arsitektur menara, tidak menyembelih sapi, *gus ji gang*, *dandangan*, sholawat kebangsaan, tradisi kehidupan.

Keyword : Dialektika, Hukum Islam, Tradisi Lokal

ABSTRACT

The dissertation aims to explain the relationship between law and socio-cultural reality. The setting of this research is the Kudus' society which is a social locus constructed from the long socio-cultural history. Sheikh Ja'far Shodiq, for example, spread the teachings of Islam to the people who had at that time Javanese culture with the Hindu-Buddhist background. In such context, there is an interesting cultural fact to study. The cultural facts meant here is that the teachings of da'wah derived from the Qur'an and Sunnah through the pattern of Walisongo has succeeded in the establishment of Kudus with the Hindu-Buddhist social setting of the past into an Islamic society. Moreover, the Muslims of Kudus had a local tradition that reflects the characteristics of a religious pattern as an example of the success of the dialectics between Islam and local culture.

The main problem in this dissertation is how the dialectical relationship between Islamic law and local tradition is. The meaning of Islamic law, on the one hand, refers more to the ways or practices in implementing the law. On the other hand, local tradition refers to the entire cultural material that has a relationship with the behavior of that law. The aforesaid problem can be solved through a theoretical framework design based on the unity of the Qur'an and Sunnah. In response to space and time, the unity of the Qur'an and Sunnah must go through a process of a practice of implementation which requires *kaifiat*. *Kaifiat* is likely able to establish a dialectic with local traditions around it.

As a legal anthropological research, this research puts the social phenomena as a cultural fact. Therefore this research uses behavioral theory and the implementation of the law as the main

approach. Besides, to sharpen the reading of the research data, an anthropological approach is also used. Through a component analysis with constant comparative technique, a formulation of the theory of the dialectic can be found in the form of grounded research.

This study finds the fact that Islamic law appears as a social reality. This legal fact is constituted through a practice procedure which is a shift of the normative element in the revelation to be the behavior of the *mukallaf* as socio-cultural phenomena. As the process continues, the dialectics of Islamic law with local traditions is taking place. This process begins with the formation of a concept consisting of Islamic law as a *thesis* with local traditions as *anti-thesis*. The new form is a complete set, more relevant to the surrounding and responsive to the development of the Kudus' society which is called synthesis. The final result of this research is a theory, in practice, the implementation of Islamic law may undergo the dialectic process with the socio-cultural context of the society. In the Islamic local tradition of Kudus, the process of dialectics took place in a *kai fiat* as a symbol of local culture. The expressive forms of Islam and Islamic law in Kudus are among others reflected in tower architecture, not slaughtering cows, gus ji gang, dandangan, nationalism salawat, and tradition of life.

Keyword: Dialectics; Islamic Law; and Local Traditions.

التجريد

الهدف في هذه الرسالة هو شرح العلاقة بين القانون والواقع الاجتماعي الثقافي . ومجال هذا البحث هو مجتمع مدينة قدس بجاوى الوسطى، وهو مدينة التي نشأ فيها التاريخ الاجتماعي والثقافي منذ زمن قديم. وعلى سبيل المثال، ذاك الزمان قد نشر السيد جعفر الصادق المشهور بـ"سونان قدس" التعاليم الإسلامية إلى الناس الذين كانوا عاشوا بالثقافة الجاوية مع خلفية التقاليد الهندوسية والبوذية. ومن هناك، وجدنا أن فيها حقيقة ثقافية مثيرة للاهتمام لهذا البحث. أما الحقائق الثقافية التي وجدنا فيها هي أن الدعوة الإسلامية التي أساسها من القرآن والسنة، كما حملها الأولياء التسعة المشهور بـ"والي سونجو"، قد نجحت وانتشرت في مدينة قدس مع أن فيها البيئة الاجتماعية المؤسسة من التقاليد الهندوسية والبوذية. علاوة على ذلك، كان المسلمون في مدينة قدس لهم التقليد المحلي الذي دخل من خصوصيتهم،

يعنى نجحوا في تحقيق التعايش الإجتماعي بين التعاليم الإسلامية و الثقافة المحلية فيها.

والمشكلة الرئيسية في هذه الرسالة هي كيف كانت العلاقة الجدلية بين الشريعة الإسلامية والتقاليد المحلية. والشريعة الإسلامية المقصودة في هذا المجال تشير إلى معينين، الأول هي تشير إلى الطرق أو الممارسات في تطبيق القانون الإسلامي، والثاني تشير إلى التقاليد المحلية الثقافية بأكملها التي لها علاقة بسلوك ذلك القانون الإسلامي. ويمكن حل تلك المشكلة بخطة الإطار النظري الذي يعتمد على وحدة القرآن والسنة بعملية التحقيق والتطبيق التي تستخدم الكيفيات. وتلك الكيفيات ستنتج العملية الجدلية بين الإسلام والتقليد المحلي حوله.

هذه الرسالة تستخدم الأنثروبولوجي القانوني وتضع الظواهر الاجتماعية كحقيقة ثقافية. لذلك، تستخدم هذه الرسالة النظرية السلوكية وتنفيذ القانون كمنهج رئيسي. وبجانب ذلك، من أجل تفهيم قراءة البيانات والمعلومات، كان الباحث يستخدم أيضا دراسة أنثروبولوجية. من خلال تحليل مكون مع تقنية مقارنة

ثابتة، يمكن أن تنتج الصياغة النظرية نحو الإطار الجدلي في شكل أبحاث أرضية (*grounded research*).
والنتيجة في هذه الدراسة أن الشريعة الإسلامية قد ظهرت كالواقع الاجتماعي. وقد شكّلت هذه الحقيقة القانونية من خلال إجراء الممارسة الذي تحول في العنصر المعياري في الوحي ليصبح سلوك المكلفين كالظواهر الاجتماعية الثقافية. مع استمرار تلك العملية قد جرت جدلية الشريعة الإسلامية مع التقاليد المحلية. وتبدأ هذه العملية بتشكيل مفهوم يتكون من الشريعة الإسلامية كالرسالة (*tesa*) مع التقاليد المحلية كمناهضة لتلك الرسالة (*antitesa*). وبهذه الجدلية، تكون الشكل الجديد المسمي بالتجميع (*sintesa*) عبارة عن مجموعة كاملة وأكثر ملاءمةً للمحيط وتجاوبًا مع تطور مجتمع مدينة.

أما النتيجة النهائية لهذه الرسالة هي الوجهة نظرية بأن من الناحية العملية قد يخضع تنفيذ الشريعة الإسلامية لعملية الجدلية مع السياق الاجتماعي الثقافي للمجتمع. وفي التقاليد المحلية الإسلامية بقدس، قد جرت العملية الجدلية في إطار "الكيفيات"

كالرمز للثقافة المحلية. ومن صور المظاهر الإسلامية والشريعة الإسلامية في مدينة قدس هي عمارة منارا قدس و ممنوع ذبح البقر إحتراما للهندوسية وروح الحماسة في حسن السيرة والتعلم والكسب المشهور بـ"كوس جي كاغ" ودانداغان (الترحيب والإحتفال في إقبال رمضان) ونشيد الصلوات الوطنية والعرف في حياة المجتمع.

الكلمة الرئيسية: الجدلية والقانون الاسلامي، والتقاليد المح

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-INDONESIA

Transliterasi yang dipakai dalam disertasi ini adalah pedoman transliterasi Arab-Indonesia berdasarkan Surat Keputusan bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia tanggal 22 Januari 1988.

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	`	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	d	ن	n
ح	<u>h</u>	ط	t	و	w
خ	kh	ظ	z	هـ	h
د	d	ع	‘	ء	‘
ذ	z	غ	g	ي	y
ر	r	ف	f		-

Catatan:

1. Konsonan yang bersyaddah ditulis dengan rangkap

Misalnya; ربنا; ditulis *rabbânâ*.

2. Vokal panjang (*mad*) ;

Fathah (baris di atas) di tulis **â**, *kasrah* (baris di bawah) di

tulis **î**, serta *dammah* (baris di depan) ditulis dengan **û**.

Misalnya; القارعة; ditulis *al-qâri'ah*, المساكين; ditulis

al-masâkîn, المفلحون; ditulis *al-muflihûn*

3. Kata sandang *alif + lam* (ال)

Bila diikuti oleh huruf qamariyah ditulis **al**, misalnya

; الكافرون; ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh

huruf syamsiyah, huruf *lam* diganti dengan huruf yang

mengikutinya, misalnya; الرجال; ditulis *ar-rijâl*.

4. Ta' *marbûthah* (ة).

Bila terletak diakhir kalimat, ditulis **h**, misalnya;

البقرة; ditulis *al-baqarah*. Bila ditengah kalimat ditulis **t**,

misalnya; زكاة المال ditulis *zakât al-mâl*, atau سورة النساء
ditulis *sûrat al-Nisâ`*.

5. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, Misalnya; وهو خيرازقين ditulis *huwa khair ar-Râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah SWT yang telah memberikan rahmat, taufik serta hidayah-Nya sehingga penulis dapat menyelesaikan proses panjang penulisan disertasi dengan judul “Hukum Islam Dan Kebudayaan (Studi Dialektika Hukum Islam Dan Kearifan Lokal Masyarakat Kudus). Shalawat serta salam semoga senantiasa terlimpahkan kepada junjungan Nabi Agung Muhammad SAW beserta Sahabat dan Keluarga.

Dengan selesainya penelitian dan penulisan disertasi ini semoga memberikan manfaat kepada para pembaca sekaligus memberikan sumbangsih bagi kelimuan hukum Islam khususnya. Ucapan terima kasih penulis sampaikan kepada :

1. Prof. Dr. Hj. Sri Suhandjati, selaku Promotor.
2. Dr. H. Musahadi M.Ag., selaku co-promotor

3. Kedua orang tua dan istri serta keluarga penulis yang telah memberikan dukungan moril maupun materiil.
4. Prof. Dr. H. Muhibin Noer M.Ag selaku Rektor Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang.
5. Prof. Dr. H. Ahmad Rofiq M.A. selaku Direktur Progam Pascasarjana Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang.
6. Segenap Dosen dan Staf di Sekretariat Progam Pascasarjana Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang.
7. Kepala Perpustakaan dan jajaran staf di Progam Pascasarjana Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang.
8. Segenap Pengurus Cabang Nahdlatul Ulama Kabupaten Kudus dan Pimpinan Muhamadiyah Daerah Kudus

9. H. Em Najib Hasan selaku ketua Yayasan Masjid Makam Menara Kudus dan stafnya, Deny Nur Hakim.
10. Dr. H. Ihsan M.A.g dan Dr. H. Abdul Djalil M.E.I.
11. Bapak Muhammad Syukron, Bapak Fatkan, Bapak Abdul Wahab, H. Maskuri A.K. selaku informan yang telah memberikan banyak informasi dan masukan.
12. Seluruh Bapak dan Ibu sahabat di Progam Doktor Studi Islam Universitas Islam Negeri Walisongo angkatan 2012 kelas A. Terima kasih atas kerja samanya selama ini dan semoga silaturahmi senantiasa terjaga.

Semoga kebaikan dan keikhlasan pihak-pihak di atas mendapat balasan yang sepadan dari Allah SWT. Akhir kata disertai di hadapan pembaca ini tentulah masih jauh dari sempurna, oleh karena itu saran, kritik dan masukan

yang bersifat empiris dan konstruktif penulis harapkan dari segenap pembaca.

Penulis

Mahda Reza Kurniawan

DAFTAR ISI

JUDUL	i
LEMBAR PENGESAHAN	ii
LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING	iii
PERNYATAAN KEASLIAN	iv
ABSTRAK.....	v
TRANSLITERASI	xiii
KATA PENGANTAR	xvi
DAFTAR ISI ..	xx
DAFTAR GAMBAR.....	xiv
BAB I : PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	14
C. Tujuan Penelitian	14
D. Manfaat Penelitian	15
E. Batasan Penelitian	16
F. Penelitian Terdahulu	17
G. Metode Penelitian	36
1. Lokasi Penelitian	36
2. Data Penelitian	36
3. Desain Penelitian	39
a. Hipotesa	40

b.	Metode Penelitian	42
c.	Metode Pengumpulan Data	45
1)	Observasi	45
2)	Wawancara	46
3)	Dokumentasi	47
d.	Metode Analisis Data	47
H.	Sistematika Penulisan.....	57
BAB II	: DIALEKTIKA HUKUM;SUATU KAJIAN TEORITIS	
A.	Pengertian, Proses dan Hasil Dialektika	61
B.	Pengertian Hukum Dan Berbagai Dimensinya	75
C.	Dialektika Dalam Teori Hukum Islam	131
BAB III	: Tradisi Lokal Islam Kudus	
A.	Seputar Kota Kudus.....	171
B.	<i>Wong Islam</i> Kudus	181
1.	Nahdlatul Ulama	191
2.	Muhamadiyah	205
C.	Tradisi Lokal Islam.....	212
1.	Tradisi Menara Kudus	214
a.	Menara Kudus	214

b. <i>Buka luvur</i> Kanjeng Sunan Kudus.....	220
c. <i>Terbangan</i>	224
d. <i>Bubur Suro</i>	228
e. <i>Dandangan</i>	231
2. <i>Gus Ji Gang</i>	235
a. <i>Gus</i> Dalam Simbol <i>Gus Ji Gang</i>	239
b. <i>Ji</i> Dalam Simbol <i>Gus Ji Gang</i>	244
c. <i>Gang</i> Dalam Simbol <i>Gus Ji Gang</i>	248
d. <i>Gus Ji Gang</i> Sebagai Etos Kerja.....	253
3. Tradisi Tidak Menyembelih Sapi	254
4. Sholawat Asnawiyah	259
5. <i>Sunnah Nahdliyah</i>	263
 BAB IV : Dialektika Hukum Islam	
A. Fakta Hukum	271
B. Praktik Hukum	287
C. Pola Dialektis Perbuatan Hukum ...	314

BAB V	: Budaya Hukum Islam	
	A. Proses Budaya	345
	B. Simbol Budaya	364
	C. Budaya Hukum Islam	385
BAB VI	: Penutup	
	A. Kesimpulan	399
	B. Temuan Teori	405
	C. Saran	406

Daftar Pustaka

Daftar Riwayat Pendidikan

DAFTAR GAMBAR

- Gambar 3.1 Mihram Masjid Menara Kudus
- Gambar 3.2 Menara Kudus
- Gambar 3.3 Makam Menara Sunan Kudus
- Gambar 3.4 Pelepasan *Luwur* Makam Sunan Kudus
- Gambar 3.5 *Terbangan*
- Gambar 3.6 Bubur *Asy Suro*

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Kajian mengenai relasi antara hukum Islam dan budaya lokal dapat dipahami melalui pertanyaan tentang bagaimana hukum Islam yang dilaksanakan di dalam konteks sosio kultural. Pertanyaan ini muncul sebagai masalah penelitian ketika dikaitkan dengan budaya lokal dalam proses kehidupan masyarakat Kudus. Peluang perubahan perilaku hukum yang dimungkinkan oleh tradisi lokal merupakan pokok pengertian di dalam pertanyaan tersebut. Dengan demikian, masalah penelitian di dalam disertasi ini dapat diidentifikasi melalui pengertian, baik di dalam variabel penelitian atau di dalam hubungan antar variabel tersebut.

Sebagai variabel, hukum Islam di satu sisi memiliki unsur perintah dan larangan dan di sisi lain berkaitan dengan perbuatan dan perilaku *mukallaf* sebagai bentuk pelaksanaannya. Dalam pengertian tersebut, realitas hukum berkaitan erat dengan perilaku kemanusiaan dalam kehidupan konkret.

Pengertian tersebut dipertegas oleh kosakata “Islam” yang merupakan wahyu dari Allah SWT namun pada akhirnya dilaksanakan dalam bentuk perilaku kemanusiaan. Dalam

perkembangannya, pelaksanaan wahyu di dalam kehidupan konkret ini dapat menumbuhkan bentuk baru praktik hukum Islam menjadi kehidupan sosial budaya. Lohtrop Stoddard memperkuat argumen ini dengan kalimat :“dari gurun pasir yang tandus, pemeluk ajaran ini mampu menaklukan kerajaan besar seperti Romawi dan Persi, sekaligus membentuk dunia baru, dunia Islam”¹.

Dalam sejarah, praktik hukum Islam tersebut memang berhadapan dengan keragaman konteks dan kehidupan sosial budaya. Fenomena yang muncul dari realitas sejarah yang ditampilkan oleh Islam pada akhirnya adalah suatu fenomena yang dirumuskan oleh John Obert Voll sebagai kontinuitas dan perubahan².

Sebagai unsur integral di dalam ajaran Islam, hukum Islam juga berhadapan dengan persoalan yang serupa yaitu realitas yang selalu berubah. Oleh karena itu, apa yang harus dilakukan, demikian menurut Watt, adalah melakukan interpretasi baik terhadap materi hukum atau terhadap proses dan prosedur

¹Lohtrop Stoddard, *Dunia Baru Islam*, (Panitia Penerbit:Jakara, 1966), 11

²John Obert Voll, *Islam Continuity And Chage In The Modern World*, (Colorado:Westview Press, 1982), 15.

pelaksanaannya³. Dengan cara demikian hukum Islam bisa tetap berpijak pada unsur-unsur yang tetap dan pada saat yang sama berkembang sesuai dengan tuntutan realitas perubahan.

Di satu sisi, sebagai wahyu, ajaran Al-Qur'an dan Sunnah memang sudah sempurna dan tidak mengalami perubahan, sehingga selalu merupakan kontinuitas di dalam masyarakat umat Islam. Perubahan terjadi dalam praktik pelaksanaan yang dimungkinkan oleh kondisi umat yang mengamalkannya. Celah atau *gap* operasional dengan demikian muncul karena adanya jarak antara materi Al-Qur'an dan Sunnah yang bersifat tetap dengan ruang waktu umat yang selalu berubah dan berkembang. Oleh karena itu, *gap* tersebut merupakan pertanyaan yang perlu direspon.

Di sisi lain, variabel tradisi lokal mengandung pengertian bahwa keseluruhannya merupakan perilaku kelompok dalam ruang waktu tertentu, dalam hal ini masyarakat Kudus saat ini. Dalam proses hubungan variabel, masyarakat Kudus, termasuk masyarakat yang hidup sebagai komunitas pesisir, memiliki karakteristik masyarakat terbuka, lugas dan egaliter. Menurut

³ Montgomery Watt, *Introduction Into The Quran*, (Eidenburgh:Eidenburgh Univ. Press, 1970), 168.

Mudjahirin Thohir⁴, hal itu ada hubungannya dengan : pertama; kondisi kawasan tempat tinggal; kedua, posisi daerah pesisir secara geopolitik yang berjauhan dari pusat kerajaan Jawa(Mataram); ketiga, di dalam sejarahnya memiliki hubungan intensif dengan orang-orang dari Asia, Timur Tengah dalam kaitannya dengan hubungan dagang dan penyebaran agama Islam.

Unsur perilaku hukum dalam tradisi lokal tersebut menjadi semakin konkret ketika dihubungkan dengan bentuk tertentu yaitu hubungan dialektis. Upaya memahami keseluruhan fenomena sosio kultural tersebut dapat membantu merumuskan logika pertanyaan yang terkandung di dalamnya. Alur pikir di dalam pertanyaan masalah dan jawaban sepenuhnya berkaitan dengan perbuatan dan perilaku kemanusiaan. Dengan demikian, celah operasional tersebut di atas selanjutnya berkaitan dengan perubahan perilaku kemanusiaan.

Perilaku manusia adalah fenomena yang dilakukan oleh manusia sebagai makhluk yang berakal. Berbeda dengan alam dan binatang, manusia adalah makhluk sosial, yang kehadiran, kegiatan dan keberadaannya selalu ada di dalam kelompok

⁴ Mudjahirin Thohir, *Refleksi Pengalaman Penelitian Lapangan*, (Semarang:Fasindo, 2011), 199.

manusia lainnya⁵. Secara umum, kelompok perilaku kemanusiaan di dalam masalah penelitian adalah masyarakat Kudus.

Sifat dasar sebagai makhluk sosial ini, mengantar logika pertanyaan di dalam masalah tersebut di atas pada keterkaitan dengan ruang sosial di sekitarnya. Artinya, masalah penelitian menjadi bagian dari unsur-unsur ruang sosial yang melatarbelakangi fenomena tersebut. Dalam kondisi seperti ini, celah operasional antara ajaran Al-Qur'an dan Sunnah yang bersifat tetap, kemudian berkaitan dengan struktur sosio kultural dan masyarakat yang mengamalkannya, dalam hal ini masyarakat Kudus.

Gap atau celah operasional di dalam latar belakang masalah di atas dapat dijabarkan dengan menggunakan rumusan Grunebaum⁶. Celah tersebut ditumbuhkan oleh karakter sumber ajaran yang tetap, satu untuk seluruh ruang waktu dan keragaman pelaksanaan yang dilakukan untuk merespons perubahan sosio kultural. Dalam hal ini, *gap* dalam latar belakang tersebut menunjuk kepada adanya jarak atau kekosongan ruang yang muncul dari karakter ajaran Islam di dalam Al-Qur'an dan Sunnah sebagai sesuatu yang tetap, tidak

⁵ George Caspar Homans, *Social Behaviour Elementary Form*, (New York:Harcourt Brace World Inc., 1961, 7).

⁶ Gustave E. von Grunebaum, *Islam Kesatuan Dalam Keragaman*, (Jakarta:Yayasan Perkhidmatan, 1995), 25-230

berubah dan merupakan kebenaran akhir. Sedangkan di sisi lain adalah praktik pelaksanaan ajaran tersebut oleh umat Islam dalam konteks ruang waktu mereka masing-masing.

Faktor keragaman yang mengakibatkan celah operasional dengan sumber ajaran di dalam pertanyaan penelitian tersebut dipengaruhi oleh konteks sosio kultural masyarakat Kudus khususnya dan Islam Nusantara pada umumnya. Perkembangan sosial budaya politik yang melatarbelakangi celah operasional ini dipengaruhi oleh perkembangan dakwah Sunan Kudus di masyarakat Kudus serta perjalanan bangsa Indonesia sebagai satuan politik kenegaraan.

Struktur masyarakat Kudus, sangat diwarnai oleh pemeluk agama Islam, yang merupakan mayoritas warga Kudus. Meskipun mereka memeluk agama yang sama namun di dalam praktiknya telah tumbuh paham, aliran dan organisasi keagamaan yang berbeda satu dengan lainnya. Perbedaan tersebut bukan hanya di sebabkan oleh perbedaan di dalam memahami kitab suci semata, akan tetapi juga perbedaan yang dimungkinkan oleh proses sosio kultural yang berkembang selama ini. Secara umum, organisasi keagamaan di dalam umat Islam masyarakat Kudus terdiri atas, Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah dan komunitas kecil lainnya yang tidak secara tegas menjadi bagian dari kedua organisasi tersebut.

Deliar Noer, mendeskripsikan perbedaan antara jamiyyah Nahdlatul Ulama dengan Muhammadiyah sebagai kelompok tradisional dan kelompok pembaharu. Ciri umum kaum tradisional adalah keterikatannya dengan tradisi yang selama ini telah dilakukan oleh mereka. Sedangkan kelompok pembaharu adalah komunitas umat Islam yang lebih terbuka untuk menerima dan mengadopsi perubahan apabila hal tersebut bermanfaat bagi umat Islam⁷. Demikian penting unsur tradisi di dalam kehidupan kelompok, sehingga Geertz mengatakan bahwa bukan ajaran formal agama yang diambil dari kitab suci, tetapi suatu konsep kesucian yang diwujudkan di dalam simbol sebagai pancaran *religious* yang sah dalam kehidupan sosial dan pribadi penganutnya. Agama sebagai sistem simbol yang membentuk pandangan tentang dunia dan etos yang mencerminkan cita-cita, nilai dan cara hidup mereka. Oleh karena itu, agama merupakan pedoman yang dijadikan kerangka interpretasi tindakan manusia. Selain itu, agama juga merupakan pola dari tindakan yaitu sesuatu yang hidup dalam diri manusia yang tampak dalam kesehariannya⁸.

⁷ Deliar Noer, *Partai Islam Di pentas Nasional*, (Jakarta:Grafiti Press, 1987), 14.

⁸ Clifford Geertz, *Abangan Santri Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*, (Jakarta:Grafindo, 1981), 475.

Nahdlatul Ulama adalah salah satu organisasi keagamaan yang diikuti oleh umat Islam di kota Kudus. Seperti tercantum di dalam AD/ART, mereka mengamalkan ajaran Islam dengan mengikuti *firqah ahlussunnah wal jamaah*. Dalam praktiknya, warga *nahdliyin*, demikian sebutan bagi mereka, melaksanakan praktik Al-Qur'an dan Sunnah mengikuti mazhab Syafi'i di dalam fiqh, Imam Asy'ary di dalam tauhid dan Imam al Gazali di dalam tasawuf. Praktik keagamaan dalam keseharian umat sangat diwarnai oleh *amaliyah* keagamaan yang lebih berkaitan dengan sunnah *urfiah*. Materi pola perilaku beragama tersebut, dapat dipahami dengan jelas di dalam kitab *al faraid al syaniyah* yang ditulis oleh K.H. Syaroni Ahmadi al Hafidz⁹. Kualitas keagamaan dan kedekatan dengan Allah SWT sering dikaitkan dengan partisipasi warga *nahdliyin* di dalam organisasi *tareqat* yang berkembang di masyarakat Kudus. Seperti juga masyarakat *nahdliyin* lainnya, basis jamiyyah Nahdlatul Ulama di Kudus adalah pesantren. Elemen-elemen pokok pesantren terdiri atas bangunan pondok yang menjadi tempat tinggal para murid dan masjid sebagai pusat kegiatan ibadah. Kegiatan pembelajaran yang utama adalah pengajian kitab klasik yang diikuti oleh para santri sebagai peserta didiknya. Keseluruhan pimpinan baik

⁹ Syaroni Ahmadi, *al Faraid al Syaniyah*, (Kudus:Menara Kudus, t.t.), 10

dalam komunitas, kegiatan pembelajaran dan masalah manajerial ada dalam diri *kyai* yang merupakan tokoh panutan bagi seluruh anggota pesantren¹⁰.

Organisasi keagamaan lain yang juga diikuti oleh masyarakat Kudus adalah Muhamadiyah. Pada dasarnya, cara memahami dan melaksanakan Al-Qur'an dan Sunnah mereka tidak berbeda jauh dengan warga *nahdliyin*. Perbedaan yang ada jika rumusan ini perlu dipakai hanyalah dalam persoalan kecil atau dalam terminologi mereka disebut *furuiyah*. Ilustrasi yang mudah dikenal adalah persoalan perbedaan bacaan di dalam sholat atau perbedaan lainnya. Memang pernah muncul sesaat, persoalan *sunnah urfiah* yang dilakukan warga *nahdliyin* namun ditolak oleh Muhammadiyah dengan pertimbangan merupakan *bid'ah*. Namun fenomena tersebut segera selesai dan saat ini tidak menjadi persoalan. Kelompok dan komunitas lain dengan berbagai bentuk sering dikaitkan dengan kedua organisasi keagamaan tersebut. Keterkaitan tersebut dapat dalam bentuk persamaan pola pikir atau pola keberagamaan yang dilakukannya.

Selain pemeluk agama dan organisasi keagamaan Islam, di dalam struktur masyarakat Kudus juga terdapat pemeluk agama

¹⁰ Zamakhsari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai*, (Jakarta:LP3ES, 1982), 44.

lain seperti Hindu dan Budha, Konghucu dan Katolik serta Kristen. Umat beragama yang berbeda tersebut kemudian hidup bersama dalam kehidupan sosio-kultural di masyarakat kota Kudus khususnya dan di seluruh kabupaten umumnya. Kehidupan kultural ini selanjutnya menumbuhkan tradisi dan adat istiadat yang di bangun bersama oleh masyarakat atas dasar agama. Secara keseluruhan, pluralitas kehidupan keagamaan ini kemudian mendorong terbentuknya sebuah tradisi-budaya¹¹ keagamaan yang unik dan khas di Kudus.

Konteks sosial yang perlu diperhatikan adalah peraturan daerah Kabupaten Kudus yang menetapkan Kanjeng Sunan Kudus sebagai penyebar dan pendiri kota Kudus. Islam yang disebarkan oleh Kanjeng Sunan Kudus, pada dasarnya, juga wahyu Allah SWT sama seperti yang diterima dan disebarluaskan oleh Nabi Muhammad SAW. Fenomena sosio kultural yang perlu ditampakkan dalam konteks penyebaran agama Islam Sunan Kudus adalah struktur sosial masyarakat yang dihadapi beliau. Pada saat itu, Sunan Kudus berhadapan dengan masyarakat Jawa dengan tradisi dan adat istiadat Jawa

¹¹ Selain tradisi dan budaya keagamaan, Kudus juga memiliki dialek bahasa yang berbeda dengan dialek Bahasa Jawa pada umumnya. Misalkan, Bahasa Jawa “*wae*”(Bahasa Indonesia-saja-) berubah menjadi “*ae*”. Atau dalam bahasa jawa *ngoko* terdapat kata “*jarake*”, “*kepiye*” menjadi “*jarna*”, “*piye*”. Lihat dalam, Salihin Salam, *Kudus Purbakala Dalam Perjoangan Islam*, (Kudus:Menara, 1761), 5.

namun dilatarbelakangi oleh pengaruh agama Hindu dan Budha. Memahami konteks sosio kultural seperti ini, Kanjeng Sunan Kudus menggunakan metode dakwah dan penyebaran agama Islam yang tidak menimbulkan reaksi negatif, kegaduhan atau bahkan konflik di masyarakat sekitarnya. Oleh karena itu, kehadiran beliau dapat diterima oleh masyarakat. Sikap masyarakat Kudus pada waktu itu memudahkan penyebaran agama Islam dan selanjutnya pendirian masjid menara yang sekaligus menjadi identitas baik dari Sunan Kudus sebagai waliullah atau jati diri kota Kudus.

Kepiawaian Sunan Kudus dalam berdakwah agama dan berdagang telah memosisikannya sebagai tanda atau simbol *waliullah ilm* dan wali saudagar. *Waliullah ilm* menjadi saksi bahwa beliau memiliki penguasaan ilmu agama dan ilmu lainnya yang mumpuni sehingga sering disebut dengan *guru akbar*. Predikat beliau sebagai wali saudagar merupakan simbol bahwa Sunan Kudus juga memiliki keahlian berdagang serta memiliki etos kerja yang tinggi sehingga kekayaan berlimpah yang dimilikinya dapat digunakan untuk kegiatan agama Islam di Kudus. Dua karakter Sunan Kudus tersebut tercermin dalam struktur rumah yang ditunjukkan dengan adanya berbagai ornamen dan bermacam hiasan berupa piring dan mangkok,

keramik dalam berbagai bentuk serta motif yang sangat bernuansa seni¹².

Keberhasilan dakwah Sunan Kudus berikutan dengan pola praktik keagamaan yang diajarkannya bukan hanya berhasil di masa hidup beliau tetapi juga berkembang dan berpengaruh sampai dengan struktur sosial masyarakat Kudus saat ini. Pola keberagaman yang diajarkan oleh beliau mampu menumbuhkan keunikan praktik ajaran agama Islam yang dilakukan oleh masyarakat Kudus. Kekhususan pola pelaksanaan tersebut sering dipahami dengan terminologi kearifan lokal Sunan Kudus. Rumusan pengertian di dalam terminologi ini menunjuk pada bentuk *manhaj tadayyun* yang pada mulanya digunakan oleh beliau, namun dalam perkembangan di kemudian hari menjadi karakter sosio kultural masyarakat Kudus.

Kearifan lokal Kudus yang merupakan warisan budaya dari ajaran Kanjeng Sunan Kudus tidak terbatas pada masalah *ubudiyah* semata akan tetapi juga melebar dan menjangkau sampai pada masalah-masalah sosial, bahkan juga prinsip dasar kegiatan berdagang dan prinsip kebangsaan. Sebagai salah satu dimensi dari pola keberagaman yang diwariskan beliau adalah

¹² Djoko Santoso, *Gus Ji Gang* Dalam Praktik Bisnis, (Salatiga:Univ. Kristen Satya Wacana, 2016), 3

kegiatan sosial keagamaan juga dianggap oleh masyarakat Kudus sebagai bagian dari ibadah. Pengaruh dari kearifan lokal tersebut ternyata mampu menggerakkan ekonomi umat Islam yang ditandai oleh pendirian pabrik rokok Nitisemito sebagai perusahaan pribumi.

Celah operasional yang kemudian tampak melebar adalah bagaimana kontinuitas hukum Islam sebagai kalam Allah di dalam Al-Qur'an dan Sunnah yang bersifat tetap kemudian dipraktikkan menjadi kehidupan nyata di dalam masyarakat Kudus yang demikian pluralis. Celah operasional tumbuh ketika terdapat perbedaan dalam pelaksanaan keberagamaan umat Islam, khususnya antara sumber ajaran yang satu dengan pola pelaksanaan yang beragam. Substansi ruang perbedaan tersebut tidak berkaitan dengan norma hukum akan tetapi lebih berkaitan dengan keragaman perilaku hukum yang dimungkinkan oleh konteks sosio kultural Kudus. Celah operasional ini, menjadi semakin penting ketika ditemukan kearifan lokal masyarakat Kudus yang kemudian tumbuh sebagai tradisi lokal Islam masyarakat Kudus.

B. Rumusan Masalah

Rumusan masalah yang menjadi pokok persoalan di dalam kegiatan penelitian disertasi ini adalah bagaimana hubungan dialektis hukum Islam dengan tradisi lokal masyarakat Kudus.

Dengan latar belakang tersebut di atas, maka masalah di dalam penelitian disertasi adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana bentuk tradisi lokal Islam dalam budaya masyarakat Kudus?
2. Bagaimanakah hubungan dialektis antara perilaku hukum Islam dengan tradisi lokal di Kudus?
3. Bagaimanakah pola hukum Islam sebagai hasil dialektika Islam dan tradisi lokal di Kudus?
4. Bagaimana perilaku hukum tersebut tampil sebagai fenomena kultural masyarakat Kudus?

C. Tujuan Penelitian

Setelah melalui rangkaian kegiatan pengumpulan data, penyusunan hipotesa dan analisis hubungan variabel serta proses pemaknaan yang mengikutinya, maka tujuan penelitian yang diharapkan dapat tercapai di dalam kegiatan penelitian ini adalah sebagai berikut :

1. Memperoleh sejumlah teori-teori yang dapat membantu proses penelitian tentang hubungan dialektis hukum Islam dengan tradisi lokal masyarakat Kudus.
2. Memperoleh gambaran konkret bagaimana kehidupan lokal yang bernuansa agama Islam dan Hindu-Budha di dalam masyarakat kota Kudus.
3. Menemukan konstruksi pola hubungan dialektis hukum Islam dengan tradisi lokal masyarakat Kudus.
4. Menemukan dan menjelaskan proses terbentuknya budaya baru yang berawal dari dialektika hukum Islam dengan tradisi lokal masyarakat Kudus.

D. Manfaat Penelitian

Capaian tujuan penelitian diharapkan dapat memberikan bahan pertimbangan pihak terkait baik intern komunitas umat Islam, komunitas umat non-Islam, pemerintah, kelompok intelektual serta pengembangan keilmuan. Oleh karena itu, manfaat yang diharapkan adalah sebagai berikut :

1. Informasi tentang model-model praktik hukum Islam yang dilakukan dalam konteks tradisi lokal masyarakat Kudus.
2. Hasil penelitian dapat memberikan bahan pertimbangan tentang bentuk praktik hukum Islam dalam kebudayaan lokal masyarakat Kudus.

3. Memperoleh pengertian baru tentang hubungan dialektis hukum Islam dengan kebudayaan lokal masyarakat Kudus yang tampil dalam fenomena kultural.
4. Bagi penentu kebijakan, baik intern pemuka ajaran agama Islam ataupun *stakeholder* terkait, dapat memberdayakan hasil penelitian ini untuk meningkatkan produktifitas dan responsifitas komunitas umat Islam dan umat beragama lain pada umumnya di Kudus dalam kerangka membangun kehidupan bersama, berbangsa dan bernegara.

E. Batasan Penelitian

Cakupan dan ruang lingkup masalah penelitian dapat dilakukan melalui penegasan lokus¹³ penelitian. Fokus yang menjadi obyek penelitian di dalam kegiatan ilmiah ini adalah hubungan dialektika hukum Islam dengan kebudayaan lokal Kudus. Lingkup pengertian hukum Islam ini tidak mencakup keseluruhan tema di dalam substansi hukum Islam, akan tetapi terbatas pada perbuatan hukum Islam yang memiliki dialektika dengan kebudayaan masyarakat lokal Kudus. Dengan demikian, batasan penelitian adalah fenomena dialektika perbuatan hukum

¹³ Lokus digunakan untuk menunjuk pada titik pusat di dalam fenomena atau lokasi sebuah wilayah tertentu yang menjadi obyek di dalam kegiatan penelitian.

Islam yang berhubungan dengan tradisi lokal kemudian tumbuh dan berkembang menjadi masyarakat Kudus.

Dalam hal ini, dialektika hukum Islam hanya memiliki cakupan konotasi yang terbatas pada kegiatan pelaksanaannya dalam kehidupan konkret dan tidak menyentuh proses *istinbat* atau bahasan normatif. Sedangkan variabel tradisi lokal masyarakat Kudus mengandung cakupan konotasi yang tidak mencakup keseluruhan muatan budaya lainnya. Karena itu diperlukan pendekatan multidisiplin ilmu yang tetap berbasis pada praktik hukum Islam yang tampil sebagai fenomena kultural.

F. Penelitian Terdahulu

Penelitian terdahulu adalah kegiatan penelitian yang telah dilakukan oleh peneliti dan berperan sebagai bahan perbandingan atau setidaknya dapat menjadi acuan di dalam penelitian yang akan dilakukan sehingga dapat meminimalkan terjadinya kesamaan dan *plagiatisme* penelitian, meskipun dengan tema bahasan yang mungkin dapat sama. Berikut ini beberapa penelitian terdahulu, terdiri dari buku maupun jurnal ilmiah yang penulis urutkan berdasarkan kedekatan tema dengan judul penelitian disertasi ini :

Lance Catles, “Tingkah Laku Agama, Politik Dan Ekonomi Di Jawa:Industri Rokok Kudus”, 1967, Penerbit: Sinar Harapan, Jakarta.

Apabila Clifford Geertz pernah menerbitkan “Santri, Abangan, Priyayi” yang memfokuskan penelitiannya di masyarakat Jawa, maka Lance Castles menerbitkan “Tingkah Laku Agama, Politik Dan Ekonomi di Jawa;Industri Rokok Kudus” yang sangat memfokuskan diri di kota Kudus, Jawa Tengah. Tulisan Castles ini menggunakan metode deskripsi sejarah tentang industri pribumi di kota Kudus. Dengan mengumpulkan data kemudian mengujinya dari fakta-fakta lingkungan Jawa. Castles mampu secara detail mendeskripsikan kehidupan masyarakat Jawa di Kudus, bahkan menurut Robert O. Tilman, Castles bahkan mampu menjelaskan seolah pembaca mampu dapat merasakan *cengkeh* dari industri rokok di Kudus.

Hasil tulisan Castles, sangat detail dan rinci tentang bagaimana masyarakat Kudus. Sangat jarang bahkan mungkin belum ada peneliti lokal yang mampu memberikan deskripsi lengkap tentang kehidupan masyarakat Kudus dari berbagai aspeknya. Secara lebih umum Castles menggambarkan bagaimana kehidupan sosial, budaya, ekonomi masyarakat Kudus beserta dengan industri rokoknya. Penelitian ini juga mendeskripsikan bagaimana Islam di Kudus dilihat dari berbagai sudut pandang,

pertumbuhan serta fluktuasi industri, organisasi buruh pabrik rokok beserta dinamika di dalamnya, eksistensi etnis Cina di Kudus yang memiliki posisi dominan di industri rokok Kudus.

Syafwandi, “Menara Mesjid Kudus: Dalam Tinjauan Sejarah Dan Arsitektur”, Tahun 1985, Penerbit: Bulan Bintang, Jakarta.

Syaffwandi berbicara tentang Kudus dengan sudut pandang yang agak sedikit berbeda. Beliau lebih menitikberatkan penelitian dengan bentuk fisik arsitektur Menara Kudus sebagai obyek kajiannya, walaupun tetap menyinggung bahasan sejarah Islam dan kota Kudus seperti halnya peneliti lainnya. Metode yang digunakan adalah deskripsi tentang gambaran fisik Menara Kudus dan ornament-ornamennya. Selain itu, digunakan pula observasi secara langsung sebagai bagian dari kegiatan analisis.

Hasil penelitian ini menguraikan tentang kehidupan masyarakat kota Kudus dan Islam di Kudus seperti peneliti sebelumnya. Hal baru atau temuan baru dapat diketahui ketika Syafwandi menguraikan secara jelas, detail serta terperinci tentang arsitektur Menara Kudus, ornamennya, struktur bangunan, ukuran-ukuran tiap-tiap bahan, luas bangunan dan bahkan makna filosofis nya serta sebagainya. Hal ini dapat dilihat ketika Syafwandi menguraikan struktur Menara Kudus yang terdiri batu merah beserta ukuran, bahan baku dan dari mana bahan

baku tersebut berasal. Syafwandi juga memaparkan luas halaman di sekitar makam Kanjeng Sunan Kudus, jumlah *lawang kembar* pertama sampai kesepuluh sebelum masuk ke makam utama Kanjeng Sunan Kudus. *Lawang Kembar* di dalam Masjid Menara. Dijelaskan pula struktur, ornament-ornamen, ukuran, makna filosofis di dalam bangunan-bangunan tersebut. Syafwandi juga menjelaskan makam-makam di sekitar Makam Kanjeng Sunan Kudus beserta silsilah makam-makam tersebut.

Radjasa Mu'tashim&Abdul Munir Mulkhan, "Bisnis Kaum Sufi;Studi Tarekat Dalam Masyarakat Industri", Tahun 1998, Penerbit:Pustaka Pelajar, Yogyakarta.

Penelitian ini mengkaji tentang pengikut tarekat Sadzaliyah. Obyek kajiannya difokuskan tentang bagaimana kehidupan sosial, ekonomi, politik dan sistem budaya yang tumbuh dan berkembang di lingkungan tempat tinggal para pengikut tarekat Sadzaliyah ini. Meskipun tidak secara spesifik mengkaji kehidupan pengikut tarekat ini di kota Kudus, akan tetapi di dalam salah satu bab di dalamnya membahas tentang kehidupan pengikut tarekat ini yang menjadi bagian dari masyarakat kota Kudus.

Menurut tulisan di dalam buku ini, pengikut aliran Sadzaliyah di Kudus lebih dominan berada di kawasan *kudus kulon*.

Kawasan ini memang dikenal sebagai kawasan dengan penduduk yang taat terhadap ajaran agama Islam. Selain *Kudus Kulon*, terdapat juga wilayah Desa Damaran dengan ciri khas bangunan dan jalan-jalan yang sedikit berbeda dengan wilayah lain di kota Kudus. Fokus di dalam penelitian ini lebih banyak mengkaji tentang Desa Damaran, karena desa ini merupakan wilayah dominan pengikut aliran Sadzaliyah. Analisis yang dilakukan terhadap pengikut aliran tersebut yang berada di kawasan *Kudus Kulon*, kawasan yang dikenal sebagai kawasan yang dominan merupakan pengusaha atau pedagang wiraswasta. Analisa dilakukan tentang bagaimana kehidupan agama aliran Sadzaliyah yang merupakan aliran sufi di satu sisi dan kehidupan sosial, ekonomi, politik, budaya di sisi lainnya. Selain itu, dipaparkan pula tentang bagaimana sistem kekerabatan dan kekeluargaan pengikut aliran Sadzaliyah di desa damaran, yang seiring berkembangnya situasi dan kondisi juga mengalami perubahan.

Agus Sunyoto, “Wali Songo:Rekonstruksi Sejarah Yang Disingkirkan”, Tahun 2011, Penerbit:TransPustaka, Jakarta.

Tulisan Agus Sunyoto ini merupakan Studi sejarah deskriptif dengan memfokuskan kepada pijakan analisis historis tidak hanya sebatas mitos dan fakta semata. Temuan di dalam studi ini adalah kepercayaan *kapitayan* masyarakat Jawa yang oleh

peneliti luar disebut dengan animisme dan dinamisme. Kebudayaan masyarakat Jawa yang sudah tua dan mapan tersebut mendorong wali songo menentukan strategi dakwah tersendiri. Agama di letakkan pada posisi proporsional tidak sporadis dan instan atau “dipaksakan”. Walisongo lebih mengedepankan dakwah jangka panjang.

Strategi dakwah Walisongo dan kemudian dilanjutkan oleh para ulama, *kyai* di masyarakat Jawa mengajarkan agama dalam berbagai bentuknya. Wali Songo mampu menempatkan diri ketika menghadapi masyarakat Jawa pada saat itu. Ada kalanya ketika norma keislaman diterapkan secara ketat dan mendalam, akan tetapi ada saatnya norma-norma hukum Islam diterapkan dengan lebih lentur dan luwes. Bahkan Wali Songo menerapkan strategi dakwah dimana semua kalangan. Di salah satu bab di dalam studi ini, terdapat bahasan tentang Sunan Kudus yang berisi tentang silsilah dan asal usul Sunan Kudus, strategi dakwah yang dilakukan beliau serta pengembangan keilmuan Islam di masa Kanjeng Sunan Kudus. Dakwah Sunan Kudus memadukan antara unsur ajaran Islam dengan budaya lokal yang masih tetap berlangsung dan berkembang sampai saat ini. Bangunan Menara Kudus, merupakan salah satu bukti strategi dakwah Sunan Kudus dan *lawang kembar* di dalam Masjid

Menara yang mampu menyangdingkan hukum Islam dengan kehidupan tradisi budaya masyarakat Jawa pada saat itu. Larangan Sunan Kudus, yang melarang menyembelih sapi, sebagai rasa hutang budi kepada sapi yang telah menunjukkan jalan ke sebuah desa setelah tersesat ketika berdakwah.

Fakhrudin Aziz, “*Hifzh al-Din* Dalam Masyarakat Plural(Studi Tentang Konflik Dan Harmoni Antar umat beragama di Jepara), Progam Pascasarjana UIN walisongo Semarang, 29 desember 2014.

Fokus disertasi ini adalah mendeskripsikan dinamika konflik dan harmoni sebagai proses bagi umat beragama dalam mendefinsikan agama(*din*), beragama (*tadayyun*)dan menjaganya dalam keragaman. Secara makro, penelitian disertasi ini mengungkap potret umum keberagamaan di Indonesia. Secara mikro, obyek yang dikaji adalah konflik dan harmoni umat di desa Demolo dan Bondo Kabupaten Jepara. Agama lahir dari pengalaman dan keyakinan atas kekuatan spiritual. Pada tahap manifestasi dan interpretasi ia menyatu dengan kehidupan sosial umatnya masing-masing, menjadi terlembagakan dan mengikat pemeluknya dengan rasa emotif keagamaan. Dari sini muncul klaim membenaran yang mengkontestasikan simbol keagamaan, meniscayakan konflik

dan harmoni. Di desa Demolo pluralitas keagamaan terbingkai dengan relasi konflikual baik interumat(Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah) maupun antar umat beragama(Islam dan Kristen). Sedangkan di desa Bondo, yang terjadi justru sebaliknya, umat beragam (Islam dan Kristen) dapat menciptakan harmoni keberagamaan. Fokus rumusan masalah adalah bagaimana dinamika konflik dan harmoni masyarakat dalam merekonstruksi agama, bagaimana pula dinamika konflik dan harmoni masyarakat dalam merekonstruksi cara beragama dan menjaga agamanya.

Penelitian ini dilakukan dengan metode kualitatif yang melihat permasalahan dengan sistemik dalam perspektif emik. Selain observasi, data lapangan dikakukan melalui wawancara *snowball sampling*. Data kemudian dianalisis dengan menggunakan tiga tahap: pengumpulan data, *focus analysis*, *deepen analysis*. Dan hasilnya di deskripsikan dengan metode *thick description*.

Hasil penelitian, 1) agama dikonstruksi oleh masyarakat desa Dermolo dan Bondo sebagai kebenaran alamiah yang melahirkan kaum nasionalis dan kebenaran ilmiah kaum santri. Kebenaran alamiah didasarkan kepada nilai-nilai warisan dari *danyang* yang melekat pada *local wisdom*. Adapun kebenaran ilmiah didasarkan kepada doktrin transformatif dari tokoh

masyarakat. Konstruksi makna agama ini mendinamisasi kehidupan keagamaan sehingga melahirkan teks tertulis dan teks sosial, 2). Dialektika kedua teks tersebut melahirkan sikap umat beragama yang saling menafsirkan *gesture* keagamaan. Tafsir *gesture* ini merupakan bagian dari cara beragama yang disemangati upaya menjaga agamanya. Di sinilah konflik dan harmoni mendapatkan tempat persemaian. Maka konflik dan harmoni adalah bentuk dari rasa emotif keagamaan dalam menjaga agama.

Marwoto, Fenomena Spiritual Di Kota Demak, Konferensi Internasional Perencanaan Cerdas Menuju Kota Pintar, 3-4 November 2015, Surabaya, Indonesia. Program Doktor Arsitektur Fakultas Teknik, Universitas Diponegoro, Semarang. Dengan judul asli, *Spiritual phenomena in the town of Demak*. Tersedia online di www.sciencedirect.com.

Pembangunan kota tidak terlepas dari perubahan yang terjadi karena kebijakan dan peraturan daerah, pertumbuhan ekonomi, urbanisasi dan pengaruh agama yang mendominasi wilayah tertentu. Awalnya kota di Pantai utara Jawa didasarkan pada aktivitas pedagang muslim dalam membentuk desa-desa muslim yang terus berkembang dengan segala perubahan dan pertumbuhan aglomerasi kota dalam mempertahankan eksistensinya sebagai sebuah kota yang memiliki kekuatan

spiritual. Kota-kota Islam di Jawa tumbuh dan berkembang seiring dengan latar belakang sejarah, budaya, pengalaman politik yang panjang antara pra-Hindu, Hinduisme, Islam sampai masuknya era penjajahan Belanda. Di antaranya adalah penggunaannya dari konsep kota kosmos, yang merupakan kota yang terkait dengan simbol kekuatan alam baik makrokosmos dan mikrokosmos. Beberapa kota di Jawa Pantai Pesisir Jawa memiliki komunitas Muslim kota seperti: Gresik, Tuban, Surabaya, Kudus, Demak, Jepara, Cirebon, Banten. Kota-kota tersebut adalah kota yang terdiri dari komunitas Muslim sangat dipengaruhi oleh gerakan penyebaran Islam oleh Wali. Konsep seperti ini lahir dalam bentuk sistem terpusat, dimana masjid menjadi titik sentral. Kekuatan nilai spiritual di kota-kota tersebut, berkaitan dengan peran para wali, di mata peziarah membuat mereka mendatangi tempat yang dianggap sakral. Karena inilah pertanyaan penelitian untuk mengetahui lebih banyak tentang latar belakang dan faktor-faktor yang menjadi dorongan spiritual yang menjadi landasan penting dalam kehidupan kota.

Metode yang digunakan pada prinsipnya menggunakan pendekatan kualitatif, penekanan lebih pada pemahaman masalah dalam kehidupan sosial berdasarkan kondisi realitas. Inilah salah satu cara untuk melihat masalah dari sudut pandang

antarmasyarakat dan lingkungan. Kehidupan manusia terdiri dari realitas kehidupan yang subyektif dan banyak dimensi, memungkinkan peneliti untuk berinteraksi dengan fakta temuannya. Mengumpulkan sampel dan data informasi yang diperoleh dari observasi dan wawancara terbuka baik untuk individu maupun kolektif. Penentuan responden dalam bentuk kelompok, terdiri dari seorang sumber, administrator takmir masjid dan makam di kota Demak dan Kadilangu. Kelompok masyarakat adalah peziarah dan Muslim yang sering berkunjung ke masjid dan makam di Demak dan Kadilangu, serta kelompok masyarakat yang terdiri dari orang-orang yang melakukan ziarah. Penelitian ini menggunakan teori *grounded* melalui pendekatan analisis deskriptif. Pendekatan ini sebagai sebuah strategi penelitian untuk menghasilkan penelitian substantif, berdasarkan interaksi dan pembahasan beberapa pandangan ahli, dimana peneliti akan menghasilkan beberapa konsep hasil analisis dan kompilasi data untuk memeriksa beberapa uraian yang terkait dengan sejarah. Analisis sejarah singkat perkembangan kerajaan Demak, dipimpin oleh raja Raden Patah dan seiring dengan simbol islamisasi oleh Wali dalam mengatur pembangunan perkotaan. Wawasan peneliti bertema agama menjadi yang utama sebagai

bahan analisis; Namun, peneliti juga melakukan pengamatan lapangan yang terjadi di kota Demak.

Hasil penelitian ini adalah sebagai berikut, dalam kosmologi Hindu, raja dan istana mendapat posisi tinggi sedangkan yang berada di tengahnya penguasa. Oleh karena itu, bisa jadi dipastikan bahwa istana adalah pusatnya, tempat tinggal dan mengatur berbagai urusan. Selain sebagai istana kerajaan, Istana ini mirip dengan dewa-dewa yang tinggal di gunung Mahameru dan dikelilingi oleh alam semesta.

Dalam pandangan Islam tidak hanya memahami kultus posisi sentral seorang raja yang tinggal di istana. Munculnya masjid sebagai pusat bisa dipahami sebagai *universal fairness* di dalam dunia Islam yang mempertimbangkan menempatkan tradisi Islam sebagai simbol keberadaan Tuhan. Masjid ini merupakan jaringan inti antara pemimpin dan orang suci karena raja perlu mendapatkan pendampingulama agar bisa mengendalikan dan menjalankan hukum syariah secara lurus. Di antara para ilmuwan, pemimpin dan ulama dianggap sebagai simbol pertemuan. Pertemuan antarsymbol kekuatan, symbol religius bergabung menjadi "pusat lunak". Sehingga nilai kesalehan di dalamnya dapat mencerminkan ulama dan otoritas kerajaan, dimana masjid Demak pada saat itu memiliki peran penting dalam proses Islam di Jawa. Kota Demak yang memiliki sejarah

dan perkembangan Islam kini menjadi ikon masyarakat yang memiliki tempat-tempat sakral dan bersejarah seperti makam Sunan Kalijaga Masjid Demak. Simbolisme makam dan artefak masjid yang mewakili sejarah Kota yang masih ada sebagai unsur Simbolisme Kota. Sejarah dan warisan budaya Islam di kota Pantai Utara Jawa, menarik untuk dijelajahi dari aspek sudut pandang simbolisme. Aspek sejarah dan peran (karakter) menjadi bagian dari kekuatan simbol-simbol kota yang ada di beberapa tempat dan basis penyebaran Islam.

Djoko Santoso, “Gus Dji Gang Dalam Praktik Bisnis: Studi Kasus Komunitas Usaha di Kecamatan Gebog Kudus”, Tahun : 2016, Satya Wacana University Press, Salatiga.

Penelitian ini merupakan penelitian disertasi di Universitas Satya Wacana Salatiga, dengan obyek penelitian kehidupan masyarakat di Kecamatan Gebog Kabupaten Kudus. Metode yang digunakan di dalam penelitian ini adalah observasi dan pengamatan secara langsung, sedangkan metode pengumpulan data dilakukan dengan dialog dan wawancara dengan individu pelaku industri border di kecamatan Gebog. Dari data yang diperoleh tersebut kemudian dilakukan langkah analisis dengan menggunakan teori dari multi disiplin ilmu seperti Antropologi, Sosiologi, Ekonomi, Psikologi dan Manajemen. Pendekatan yang digunakan adalah *holistic koherensi* mengingat sifat dan

karakter dari satuan data yang merupakan perilaku manusia baik individu maupun kelompok di dalam masyarakat.

Di dalam disertasi ini, Djoko Santoso telah menguraikan garis besar hasil penelitian yang dilakukan tersebut. Diantaranya adalah *dagang* dalam akronim *gus dji gang* sebagai kearifan lokal masyarakat Kudus, mengajarkan pelakunya untuk pasrah, tetapi tetap dalam konteks berupaya untuk mencari rizki yang halal sesuai dengan ajaran agama Islam. Pasrah dalam hal ini, menerima hasil apapun pemberian dari Tuhan sebagai etika hidup Jawa *sak titahe* (sesuai kodratnya) sebagai wujud perilaku *tawakal*. Karakter seperti ini tercermin dalam term “*gus dji*” di dalam akronim “*gus dji gang*”. Yakni bagus perilaku, artinya berperilaku dalam konteks ini berdagang sesuai dengan tuntunan ajaran agama Islam serta tetap tidak melupakan kewajiban sebagai seorang muslim yakni melaksanakan perintah Allah SWT. Hasil yang kedua adalah keyakinan dan kepercayaan masyarakat industri bordir di kecamatan Gebog Kudus bahwa Sunan Kudus adalah seorang *wali* sekaligus sebagai seorang *saudagar* atau pedagang. Posisi Sunan Kudus tidak hanya sebagai *waliullah ilmy* tetapi juga *walilullah saudagar*. Keberadaan Sunan Kudus ini menjadi kearifan lokal yang tercermin di dalam ajaran Sunan Kudus “*gus dji gang*” dalam

berperilaku serta berdagang dan dalam konteks hubungan dengan sesama manusia atau sesama pedagang di kecamatan Gebog Kudus. Hasil ketiga adalah akronim “*gus ji gang*” sangat mengakar kuat di dalam tradisi masyarakat kecamatan Gebog Kudus khususnya dan masyarakat Kudus umumnya sebagai nilai-nilai yang harus dipedomani dan dilaksanakan dalam setiap aspek kehidupan sehari-hari. Hasil yang keempat adalah bahwa bordir di kecamatan Gebog Kudus memiliki karakteristik dan keunikan lain serta mempunyai nilai seni yang menurut masyarakat diyakini sebagai implementasi dari akronim “*gus dji gang*” yang di kenal sebagai “bordir icik”. Bordir motif ini memiliki ciri yang lembut dengan motif kecil dengan tingkat kesulitan yang tinggi sebagai cerminan masyarakat Kudus yang tekun, ulet, sabar, teguh, pekerja keras serta kreatif. Selain itu desainnya memiliki bentuk melengkung atau “*kluweran*” yang halus dengan motif bunga melati sebagai lambang keindahan.

H.M. Ihsan dkk, “Narasi Satu Abad : K.H.R. Asnawi, Madrasah Qudsiyah&Hikayat Santri Nusantara”, Penerbit : Pustaka Sahila, Yogyakarta.

Studi ini menggunakan deskripsi sejarah untuk mengkaji peran K.H.R. Asnawi di dunia pendidikan agama Islam dengan lokasi penelitian di kota Kudus. Lebih khusus lagi tentang profil dan

perjuangan semasa hidup K.H.R. Asnawi sebagai tokoh pendiri Madrasah Qudsiyyah Kudus. Studi juga merupakan narasi satu abad berdirinya Madrasah Qudsiyyah Kudus.

K.H.R. Asnawi adalah ulama, kyai yang lahir di Kudus meskipun menetap lama di kota Mekkah, Arab Saudi. Sebagai seorang kyai, K.H.R. Asnawi tidak hanya konsen terhadap perkembangan ajaran Islam semata, akan tetapi juga beliau memiliki pemikiran jauh kedepan tentang konsep nasionalisme, yang tentu saja tetap berpijak kepada ajaran agama Islam. Hal ini sangat jelas terlihat ketika K.H.R. Asnawi mendirikan sebuah lembaga pendidikan berasaskan ajaran-ajaran agama Islam pada tahun 1919 yang dikala itu penjajahan masa kolonial masih mengakar kuat hampir di setiap sendi-sendi kehidupan, termasuk di dalam nya dunia pendidikan. Akan tetapi, K.H.R. Asnawi bersama para *kyai* dan *masayikh* di Kudus keluar dari *pakem* saat itu ketika mendirikan lembaga pendidikan berjenjang dengan memberi nama "*madrasah*" dan bukan "*sekolah*"(saat itu *school*) yang merupakan wujud dominasi penjajahan bangsa Kolonial Belanda. Karena pada masa itu, bangsa kolonial belanda menerapkan sistem pendidikan yang tidak merata, yang hanya bisa dinikmati oleh kalangan tertentu. Hal ini sesuai dengan politik pecah belah bangsa Belanda

kepada bangsa Indonesia yang dikenal dengan stratifikasi *abangan, santri dan priyayi*. Karena sebab tersebutlah K.H.R. Asnawi bersama para *kyai* dan *masayikh*, berupaya mendialektikan ajaran agama Islam aspek pendidikan dengan konteks lokal bangsa Indonesia.

K.H.R. Asnawi juga memiliki bentuk kecintaan lain kepada bangsa Indonesia sebagai bagian dari pelaksanaan ajaran agama Islam. Hal ini beliau tunjukkan ketika menulis sebuah karya bacaan sholawat kepada Nabi Muhammad SAW yang kemudian oleh masyarakat Kudus saat ini dikenal dengan sholawat kebangsaan atau sholawat asnawiyah. Sholawat asnawiyah merupakan hasil *ijtihad* dari K.H.R. Asnawi dalam melaksanakan ajaran agama Islam sekaligus merupakan bentuk *munajat* kepada Allah SWT dengan mendoakan bangsa Indonesia yang kala itu masih berada di bawah bayang-bayang bangsa kolonial Belanda. Hal ini secara jelas, tanpa memerlukan pemaknaan filosofis atau pemaknaan tekstual sederhana sekalipun dari *bait* di dalam syair sholawat asnawiyah. Di dalam sholawat asnawiyah tersebut secara gamplang menyertakan term “bangsa Indonesia”.

EngyFarrag, Arsitektur Masjid Dan Pusat Islam Dalam Konteks Non-Muslim, Jurnal ke 17, Universitas Alexandria. Dengan

judul asli, *Architecture of Mosques And Islamic Centers in Non-Muslim Context*.

Islam adalah salah satu agama dengan pertumbuhan tercepat di dunia. Populasi Muslim meningkat Islam menyebar ke seluruh dunia, yang menyebabkan meningkatnya bangunan Islam, seperti masjid dan pusat Islam. Masjid memiliki peran penting dalam kehidupan umat Muslim. Masjid-masjid di negara Barat dipandang sebagai pendatang baru yang tipe bangunannya berbeda bagi masyarakat lokal yang tidak terbiasa dengan ekspresi umat Islam. Masjid merupakan salah satu bentuk ekspresi tentang identitas agama Muslim di kalangan non-Muslim dengan jumlah yang signifikan, memiliki banyak gaya arsitektur yang berbeda-beda dengan sentuhan serta gaya tersendiri. Faktor yang paling penting Di balik variasi bentuk dan gaya ini dapat dibagi seperti bahan, budaya dan tradisi setempat. Penelitian ini bertujuan untuk menguji setiap faktor dan pengaruhnya terhadap arsitektur masjid dan Pusat Islam dalam konteks non-Muslim melalui analisis dan perbandingan sejumlah sampel.

Metodologi Penelitian Studi ini akan didasarkan pada deskripsi deduktif dan pendekatan analisis. Pertama, tulisan ini diawali dengan anggapan bahwa ada beberapa faktor yang memengaruhi desain dan bentuk masjid. Kedua, mempelajari dan menganalisis

pemilihan sampel masjid dan pusat Islam di beberapa benua yang berbeda di seluruh dunia seperti Afrika, Asia, Amerika dan Eropa. Ketiga, menelaah faktor di setiap bangunan, apa yang menentukan arsitektur dan konstruksi. Keempat, menjelaskan bagaimana masing-masing faktor mempengaruhi desain dan bentuk masjid. Kelima, melakukan analisis terhadap temuan-temuan di dalam penelitian.

Hasil penelitian ini adalah, dalam konteks non-Muslim, faktor utama yang mempengaruhi arsitektur bangunan Islam di sejumlah besar negara adalah Muslim imigran (pendatang). Bagi banyak imigran muslim, penting untuk menciptakan masjid yang familiar sama dengan atribut lokal yang ditemukan di negara asal untuk diungkapkan sesuai dengan konteks multikultural. Selanjutnya aspek Pendanaan (sumber keuangan) juga berperan penting dalam pembangunan masjid Masjid.

Dari beberapa penelitian terdahulu di atas, dapat dikemukakan kesimpulan bahwa penelitian penulis berada di dalam posisi untuk memperkuat dan tetap berupaya untuk menemukan sebuah teori baru tentang bagaimana hubungan dialektis antara hukum Islam dalam aspek praktiknya dengan tradisi lokal di mana Islam berada.

G. Metode Penelitian

1. Lokasi Penelitian

Seluruh rangkaian kegiatan penelitian meliputi, khususnya pengumpulan data dan peluang analisis serta pemaknaan penyusunan hipotesa sementara di lakukan di dalam masyarakat Kudus sebagai lokasi penelitian. Lokasi penelitian ini, yang disimbolkan dengan kosakata masyarakat Kudus, tidak semata-mata merupakan batasan geografis semata akan tetapi merupakan satuan sosio-kultural yang dapat berkembang ke satuan lainnya. Lingkup terminologi kudus sebagai lokasi penelitian meliputi masyarakat yang melaksanakan budaya Kudus, melaksanakan ajaran agama Islam dan memiliki tradisi kultural yang berkembang selama ini serta fenomena organisasi kemasyarakatan yang tumbuh di dalamnya.

2. Data Penelitian

Data dalam penelitian ini dapat berupa nilai, pemikiran dan praktik yang ada di dalam masyarakat Kudus. Materi data tersebut khususnya berkaitan dengan perbuatan hukum di dalam Islam yang dapat ditemukan di dalam kehidupan beragama umat Islam di dalam masyarakat Kudus khususnya dan komunitas lain yang terkait.

Substansi data di dalam kegiatan penelitian disertasi ini adalah fenomena dialektika perilaku yang berbasis hukum Islam dengan kebudayaan lokal dan dibingkai oleh latarbelakang sosio-kultural masyarakat Kudus. Materi pertama dari data penelitian adalah perilaku manusia, beragama Islam dan dapat berkembang ke masyarakat Kudus umumnya. Identifikasi ini didasarkan pada fenomena obyek penelitian dengan fondasi biologis yang merupakan faktor penting di dalam setiap perilaku kemanusiaan yang bersangkutan¹⁴.

Atas dasar materi pertama tersebut, maka jenis pengalaman kemanusiaan yang menjadi data penelitian disertasi ini meliputi empiri indrawi, empiri transendental, empiri rasional dan empiri intuitif. Identifikasi varian pengalaman keagamaan ini didasarkan pada teori tentang ragam empiri di dalam penelitian keagamaan¹⁵.

Karakter data penelitian juga dapat bersifat *value bound* yang berarti memiliki keterkaitan nilai dengan ajaran

¹⁴ Robert L. Crooks & Jean Stein, *Psychology: Science Behaviour And Life*, (Fort Worth: Holt Rinehart And Wistins Inc., 1991), 55.

¹⁵ Noeng Muhadjir, *Metode Penelitian Kualitatif Pendekatan Positivistik Rasionalistik Phenomenologik Dan Realisme Metafisik; Pendekatan Studi Teks Dan Penelitian Agama*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1989), 66.

agama. Rumusan ini didasarkan pada teori bahwa realitas kemanusiaan merupakan keseluruhan utuh di mana kesemua komponen di dalamnya merupakan fenomena pengalaman kemanusiaan¹⁶. Pengalaman kemanusiaan ini tidak hanya terdiri dari unsur-unsur indrawi yang bersifat fisik semata akan tetapi juga materi yang meliputi komponen dan unsur-unsur non fisik terdiri. Fenomena ini terdiri atas hal ihwal, sifat, keadaan, karakter dan unsur-unsur kualitas serta unsur lainnya. Materi komponen tersebut merupakan bagian inti dari kandungan wujud yang tampaknya hanya bersifat fisik semata¹⁷.

Materi data penelitian selanjutnya, tampil dalam bentuk fenomena tradisi lokal Kudus. Di dalam tradisi tersebut, terdapat praktik hukum Islam yang telah berubah menjadi fenomena budaya dan kemudian menyatu dengan unsur-unsur kebudayaan lokal lainnya. Terdapat juga materi data penelitian lain dalam bentuk institusi dan lembaga sosial keagamaan yang berperan di dalam kehidupan masyarakat Kudus. Institusi tersebut memiliki

¹⁶ F.H. Bradley, *Essay On Truth And Reality*,(Oxford: The Clarendon Press, 1914), 315.

¹⁷ Andrew G. Van Melsen, *The Philosophy Of Nature*, (Louvain:Duquense University Press, 1954), 199.

khasanah intelektual, baik dalam bentuk dokumen, karya tulis dan lainnya yang dapat membantu kegiatan penelitian disertasi ini. Data penelitian juga terdapat di dalam perilaku perorangan baik dalam kaitannya dengan nilai-nilai keagamaan ataupun nilai sosio-kultural umumnya di masyarakat Kudus.

3. Desain Penelitian

Rangkaian kegiatan di dalam penelitian disertasi ini merupakan himpunan dari berbagai komponen, baik yang berkaitan dengan substansi penelitian, proses pelaksanaan kegiatan penelitian, pelaku dan subyek penelitian sebagai peneliti dan sekaligus informan serta berbagai kelengkapan lain yang diperlukan. Oleh karena itu, diperlukan suatu model himpunan unsur-unsur kegiatan yang membentuk suatu rancangan atau desain kegiatan penelitian. Rumusan ini di dasarkan pada seperangkat perencanaan dan prosedur kegiatan yang merupakan gambaran keseluruhan utuh dari kegiatan

penelitian¹⁸. Dalam hal ini, komponen-komponen desain penelitian disusun sebagai berikut¹⁹ :

a. Hipotesa

Karakteristik penelitian seperti diuraikan di atas merupakan rumusan hubungan antara dua atau lebih faktor atau fenomena yang terdapat di dalam lokasi penelitian. Yang perlu ditegaskan adalah unsur hubungan tersebut merupakan salah satu sub-pengertian hipotesa di dalam penelitian²⁰. Unsur pertama adalah perilaku hukum Islam yang dipraktikkan oleh masyarakat Kudus. Unsur kedua adalah tradisi lokal Kudus yang merupakan fenomena budaya serta tumbuh dari praktik perilaku tersebut. Permasalahan ini berkaitan dengan sifat dari data penelitian yang akan dikumpulkan di dalam kegiatan pengumpulan data. Data penelitian di dalam kegiatan ini, lebih merupakan fenomena

3. ¹⁸ John W. Creswell, *Research Design*, (Los Angeles: Sage, 2009),

¹⁹ Desain penelitian ini disusun dengan menyesuaikan karakter penelitian yang akan dilakukan. Karakter penelitian tersebut dapat meliputi, obyek penelitian yang akan diteliti, medan penelitian dan subyek penelitian serta variabel-variabel didalam kegiatan penelitian.

²⁰Fred N. Kerlinger, *Asas-Asas Penelitian Behavioral*, Terj. Landu R. Simatupang, (Yogyakarta:UGM Press, 1990).

perilaku kemanusiaan yang sifatnya humanistik²¹ dalam kerangka fenomena humaniora²² dan bukan fenomena fisik yang mempunyai karakter fisika²³ di dalam Ilmu Alam.

Dengan demikian, hipotesa penelitian tidak disiapkan dan dirumuskan sebelum kegiatan penelitian dimulai, akan tetapi menyatu dengan pengumpulan data dan kegiatan analisis. Dalam hal ini, peneliti juga berperan sebagai instrumen pengumpul data sekaligus sebagai perumus hipotesa dengan arahan serta pedoman dari kerangka teori seperti telah diuraikan sebelumnya.

Oleh karena itu, penelitian ini lebih mengarah pada desain penelitian yang menempatkan hipotesa bukan

²¹ Humanistik adalah aliran dalam psikologi yang muncul tahun 1950an Humanis adalah pendekatan di dalam psikologi yang menekankan kepada pertumbuhan pribadi, kegembiraan, kemampuan untuk pulih kembali setelah mengalami ketidakbahagiaan, serta keberhasilan dalam merealisasikan potensi diri serta membantu manusia untuk memahami sifat dan keadaannya juga menawarkan pengetahuan yang luas akan kaedah penyelidikan dalam bidang tingkah laku manusia.

²² Humaniora, menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Departemen Pendidikan dan Kebudayaan (Balai Pustaka: 1988), adalah ilmu-ilmu pengetahuan yang bertujuan membuat manusia lebih manusiawi, dalam arti membuat manusia lebih berbudaya.

²³ Fenomena kemanusiaan berbeda dengan fenomena fisika hal ini disebabkan oleh faktor kesadaran pelaku, pengertian dan peluang untuk memilih perbuatan tertentu serta kebebasan untuk merespons atau tidak merespons lingkungan yang dihadapi.

sebagai dugaan sementara, sebelum penelitian dimulai, akan tetapi merupakan bagian dari proses analisis dan pengumpulan data selama kegiatan penelitian berlangsung. Fungsi hipotesa adalah sebagai pemandu arah penelitian, pembatasan lingkup pengumpulan data, sementara kegiatan analisis lebih diarahkan oleh kerangka teori.

b. Metode Penelitian

Jenis penelitian yang digunakan di dalam penelitian ini berkaitan dengan fenomena sosio kultural yang berisi pelaksanaan hukum Islam. Di dalam fenomena ini, terdapat sistem budaya yang dipahami sebagai himpunan keteraturan perilaku manusia yang terbangun oleh proses penyesuaian sepanjang perilaku sosialnya terbentuk²⁴.

Tampak jelas di dalam fenomena penelitian ini adalah bahwa substansi di dalam obyek kegiatan merupakan perilaku manusia. Karakter fenomena seperti ini bukan semata-mata perbuatan akan tetapi perilaku. Artinya, sebagai perilaku kegiatan tersebut

²⁴ Ernests Nagel, *The Structure Of Science; Problem In The Logic Of Scientific Explanations*, (London:Harcout Brace World Inc, 1961), 528.

dilaksanakan di dalam kerangka makna, maksud dan tujuan yang mendasari seluruh kegiatan pelaku. Perlu dibedakan antara *act meaning* yang terkandung dalam perbuatan fisik non-psikis dan *action meaning* yang terkandung di dalam perilaku manusia²⁵.

Dalam perkembangannya, fenomena tersebut melewati sebuah proses dan akhirnya menjadi struktur baru, baik oleh individu yang menjadi anggota kelompok ataupun oleh keseluruhan pihak yang terkait di dalam proses kegiatan ini. Pendeknya, fenomena tersebut merupakan realitas konstruktif yang merupakan produk kehidupan sosial. Oleh karena itu, berhadapan dengan fenomena penelitian seperti ini, peneliti harus menyeruak kebalik tampilan lahir perilaku, memasuki motivasi dan latarbelakang kejiwaan mereka dan mengaktifkan proses kejiwaan peneliti sendiri²⁶. Dalam konteks seperti ini, paradigma penelitian yang memiliki relevansi dan koherensi

²⁵ Abraham Kaplan, *The Conduct Of Inquiry*, (Pennsylvania: Chandler Publishing Company, 1964), 32.

²⁶ Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln, *Handbook Of Qualitative Research*, (London: Sage Publications, 1994), 118.

dengan karakter tersebut di atas adalah paradigma naturalistik²⁷. Dalam paradigma ini, sifat dan kondisi obyek dan medan penelitian tetap terjaga dan dipertahankan sifat aslinya. Peneliti tidak dalam posisi pengamat eksternal yang mengamati dari luar, akan tetapi sebagai pengamat partisipatoris meskipun dalam keadaan dan situasi tertentu peneliti berperan sebagai pihak eksternal²⁸.

Oleh karena itu, metode penelitian kualitatif adalah alternatif yang paling akurat untuk memenuhi standar dan kualifikasi jenis penelitian disertasi ini. Atas dasar pilihan pertimbangan filosofis, karakter data, sifat analisis dan tujuan penelitian maka rumusan metode kualitatif dapat dimanfaatkan²⁹. Dalam konteks ini, posisi peneliti dan kegiatan penelitian lebih berada pada varian *Theory Building*

²⁷ Penelitian Naturalistik sering disebut dengan metode kualitatif, yaitu metode penelitian yang digunakan untuk meneliti pada kondisi obyek alami dimana peneliti adalah sebagai instrumen kunci. Lihat dalam, Noeng Muhadjir, *Metode Penelitian Kualitatif Pendekatan Positivistik Rasionalistik Phenomenologik Dan Realisme Metafisik; Pendekatan Studi Teks Dan Penelitian Agama*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1989), 66.

²⁸ James P. Spradley, *Participant Observations*, (United State America: Rinehart And Wistons, 1980), 53.

²⁹ Mudjahirin Thohir, *Refleksi Pengalaman Penelitian Lapangan*, (Semarang: Fasindo, 2011), 103.

dan bukan pada *Theory Testing*. Sifat realitas konstruktif dengan substansi perilaku sosio-kultural dan paradigma naturalistik yang mendasarinya akan mudah dilakukan oleh jenis penelitian ini³⁰.

c. Metode Pengumpulan Data

1). Observasi

Metode pengumpulan data yang digunakan dan dimanfaatkan dalam penelitian disertasi ini di antaranya adalah observasi. Metode observasi dilakukan melalui pengamatan terhadap obyek di dalam penelitian dengan menggunakan media indrawi peneliti baik penglihatan, pendengaran dan atau pemberdayaan panca indra lainnya. Metode pengumpulan data melalui observasi ini merupakan komponen primer dalam pengumpulan data dengan memanfaatkan kehadiran peneliti sebagai pelaku kegiatan, sehingga dapat disebut observasi

³⁰ Glynis M. Breakwell Ed.all, *Research Methods In Psychology*,(London:Sage Publications, 1995), 5.

partisipatoris³¹. Peneliti mengamati obyek penelitian dengan konsep dan teori yang digunakan untuk memahami fenomena yang menjadi data penelitian.

2) Wawancara

Metode lain yang dapat dimanfaatkan dalam pengumpulan data adalah teknik interview atau wawancara. Metode wawancara ini dititikberatkan kepada prosedur tanya-jawab antara peneliti dengan informan³². Adapun obyeknya adalah pengambil kebijakan di dalam komunitas orang beriman seperti ulama, pemerintah ataupun individu dan umat non Islam. Obyek wawancara dapat pula melebar ke pihak-pihak lain sesuai dengan keperluan dan relevansinya dengan kegiatan penelitian.

³¹ James P. Spradley, *Participant Observations*, (United State America: Rinehart And Wistons, 1980), 33.

³² John J. Shaughnessy & Eugene B. Zechmeister, *Reseach Methods In Psychology*, (New York: Alfred A. Knof, 1985), 87.

3) Dokumentasi

Sumber data lain yang digunakan dalam pengumpulan data adalah arsip atau dokumen³³. Dokumen adalah setiap bahan tertulis, yang dimiliki oleh individu atau institusi atau lembaga tertentu baik formal atau non-formal dan memiliki keabsahan legal. Dokumen sendiri mempunyai dua jenis, dokumen pribadi berkaitan dengan kegiatan penelitian yang dimiliki oleh komunitas tertentu dan dokumen resmi yang dikeluarkan oleh lembaga atau institusi berbadan hukum.

d. Metode Analisis Data

Metode di dalam analisis menggunakan pendekatan antropologis terhadap fenomena yang memiliki karakter keberagaman khususnya perbuatan hukum Islam. Posisi peneliti yang berada di lokasi penelitian sekaligus sebagai pengumpul data dan pelaku analisis. Standar kualifikasi tersebut

³³ Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln, *Handbook Of Qualitative Research*, (London: Sage Publications, 1994), 393.

merupakan standar metodologi penelitian kualitatif yang berbasis paradigma naturalistik³⁴.

Di lapangan, peneliti bertemu dengan kenyataan faktual yang berisi segala macam informasi tentang masyarakat Kudus. Muatan informasi ini dapat dalam bentuk perilaku masyarakat baik individu atau kelompok, bersifat agama, sosial, ekonomi, budaya dan seluruh aspek kehidupan. Tetapi tidak semua substansi informasi tersebut dapat digunakan peneliti karena hanya merupakan fakta. Untuk itu langkah peneliti selanjutnya adalah memilah informasi yang berkaitan dengan data, baik tentang variabel perbuatan hukum Islam atau tradisi lokal sekaligus hubungan diantara keduanya. Data penelitian yang dikumpulkan peneliti dapat juga berupa perilaku kemanusiaan, baik bersifat individu atau kelompok dan dilakukan dalam berbagai bentuknya. Selain itu data juga dapat dalam bentuk pemikiran, dokumen atau bahkan simbol budaya dan artefak lainnya.

Atas dasar pertimbangan efektifitas, peneliti dapat menggunakan teknik sampling dalam menentukan

³⁴ Lexy Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung:Remadja Karya, 1989), 112.

sumber informasi yang akan memberikan data penelitian. Teknik sampling yang digunakan peneliti dapat bersifat geografis, sampling sosio kultural ataupun teknik sampling yang berkaitan dengan situasi dan kondisi lapangan. Dengan demikian, ketika peneliti berhadapan dengan medan penelitian, ia sekaligus menentukan sampling, mengumpulkan data sebagai persiapan perumusan hipotesa awal. Data penelitian yang diperoleh melalui teknik ini adalah himpunan satuan data dalam berbagai bentuk pengulangannya sesuai dengan lokasi penelitian. Rekaman data tersebut dilakukan oleh peneliti dengan menggunakan teknik kartu satuan data. Jumlah dari kartu tersebut dapat tidak terbatas dan senantiasa bertambah dan berkurang sejalan dengan teknik sampling dan pengumpulan data yang dilakukan.

Tahap selanjutnya setelah data terkumpul adalah analisis data dengan melakukan pengorganisasian data menurut kandungan informasi yang ada di dalamnya dengan teknik reduksi data sebagai uji

validitasnya³⁵. Dalam melakukan organisasi data, peneliti mengelompokkan kartu data untuk menghindari pengulangan yang tidak diperlukan. Organisasi data yang dihasilkan adalah sejumlah satuan kartu data yang telah mengalami pengurangan jumlah karena data yang memiliki persamaan informasi dianggap hanya satu satuan data. Pada tahap ini, organisasi data belum menampilkan struktur informasi di dalamnya, sehingga diperlukan langkah lanjut untuk menyusun organisasi data atas dasar acuan kerangka teori yang menjadi pijakan penelitian.

Hasil dari proses ini adalah temuan satuan data³⁶, dalam bentuk informasi tentang perbuatan hukum Islam dan tradisi lokal masyarakat Kudus. Menurut Yvonna Lincoln, satuan data ini meliputi dua unsur. Pertama adalah *heuristic*³⁷ dan kedua adalah

³⁵ John J. Shaughnessy & Eugene B. Zechmeister, *Research Methods In Psychology*, (New York: Alfred A. Knof, 1985), 56.

³⁶ Karakter satuan praktik hukum Islam meliputi pelaku, tipologi dan kualitas iman, peran dan status di masyarakat, institusi dan komunitas serta sample-sample individu yang khusus. Sedangkan karakter satuan tradisi lokal meliputi muatan substansial tradisi, intitusi dan komunitas budaya, tipologi dan model serta simbol-simbol budaya.

³⁷ Heuristik adalah seni dan ilmu pengetahuan yang berhubungan dengan suatu penemuan. Kata ini berasal dari akar yang sama dalam bahasa

informasi yang dapat berdiri sendiri³⁸. Langkah ini merupakan standar operasional sebagai upaya untuk menemukan dan menyusun kategorisasi. Kategori ini digunakan untuk mengelompokkan data kemudian disusun atas dasar pikiran, konsep, intuisi, pendapat atau kriteria tertentu³⁹. Substansi kategori dalam analisis ini pada dasarnya bersumber dari fenomena perbuatan hukum Islam dan tradisi lokal Kudus.

Satuan data atas dasar kategorisasi dalam proses tersebut menghasilkan himpunan perangkat analisis

Yunani dengan kata "eureka", berarti 'untuk menemukan'. Heuristik yang berkaitan dengan pemecahan masalah adalah cara menunjukkan pemikiran seseorang dalam melakukan proses pemecahan sampai masalah tersebut berhasil dipecahkan. Heuristik mungkin tidak selalu mencapai hasil yang diinginkan atau memecahkan masalah atau mungkin justru menimbulkan masalah baru untuk dipecahkan, tetapi proses heuristik ini dapat teramat berharga pada proses berpikir seseorang di mana pada proses pemecahan masalah banyak menuntut pemikiran relasional antar komponen yang membentuk masalah tersebut sehingga dapat meningkatkan kualitas pemikiran yang lebih tinggi. Heuristik yang baik secara dramatis bisa mengurangi waktu yang diharuskan memecahkan masalah dengan menghapuskan keperluan untuk mempertimbangkan kemungkinan atau relasi antar komponen pembentuk masalah yang mungkin tidak relevan digunakan. Lihat dalam, Yvonna Lincoln&Egon G. Guba, *Naturalistic Inquiry*, (London: Sage, 1985), 223.

³⁸ Yvonna Lincoln&Egon G. Guba, *Naturalistic Inquiry*, (London: Sage, 1985), 223.

³⁹ Lexy Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung:Remadja Karya, 1989),212.

yang di satu pihak bersumber dari kerangka teori dan di pihak lain sebagai substansi penyusunan hipotesa. Pada tahap ini, peneliti telah menemukan kelompok kategori baik sebagai komponen variabel hukum Islam dan tradisi lokal masyarakat Kudus atau hubungan dialektis di antara keduanya. Substansi kategori merupakan jabaran konsep, pemikiran dan juga profil perbuatan hukum. Substansi kategori tradisi lokal masyarakat Kudus dapat berupa pengertian, anggapan, kepercayaan perilaku sosial budaya bahkan simbol budaya yang terdapat di dalam masyarakat. Substansi kategori di dalam hubungan dialektis bersumber dari unsur *tesa* dan *antitesa* yang bertentangan namun dapat dipertemukan dalam bentuk himpunan yang baru. Substansi tersebut dapat juga berupa tafsiran pengertian, kerangka pikir, rumusan baru atau bahkan perilaku dan simbol baru yang dimungkinkan oleh proses dialektika. Atas dasar kategori ini, peneliti telah mampu menyusun hipotesa awal yang senantiasa terus diuji dan dibandingkan dengan proses kategorisasi selanjutnya.

Jumlah kategori yang dapat diperoleh bisa tidak terbatas jumlahnya serta dapat dikelompokkan menurut satuan himpunan yang terus berkembang. Mekanisme analisis yang dipergunakan untuk merespons langkah ini adalah analisis komponen yang merupakan sistem analisis untuk mencari kaitan antara sifat, muatan dan hal ihwal dengan simbol-simbol kultural yang menjadi latarbelakangnya⁴⁰. Di dalam analisis komponen ini, dapat dilakukan pengembangan pertanyaan, tidak hanya tentang satuan data akan tetapi juga bagaimana pola, sifat dan tipologi keterkaitan di antara unsur-unsur tersebut untuk mencari hubungan dialektis antara perbuatan hukum Islam dengan tradisi lokal. Efektifitas analisis dapat dilakukan dengan teknik pengembangan pertanyaan analisis. Melalui teknik ini pertanyaan yang diajukan oleh peneliti dapat terus dikembangkan mengikuti arah, alur dan materi pertanyaan ketika analisis dilakukan. Pengembangan pertanyaan analisis ini juga

⁴⁰ James P. Spradley, *The Ethnographic Interview*, (New York:Rinehart Winston, 1979), 174.

bermanfaat untuk meningkatkan akurasi penyusunan teori dan proses pemaknaan⁴¹.

Pada tahap ini, peneliti berhadapan dengan sejumlah kategori sebagai hasil dari proses kategorisasi yang jumlahnya juga dapat tidak terbatas. Di dalam masing-masing kategori berisi materi pikiran, perilaku, konteks sosial budaya bahkan dalam bentuk fenomena fisik sebagai laporan data penelitian melalui proses kategorisasi tersebut. Apa yang dilakukan peneliti adalah memahami, memilah kemudian mengurai isi di dalam substansi data tersebut. Proses pemilahan dan menemukan karakter komponen di dalam laporan tersebut merupakan inti kegiatan analisis komponen. Langkah lanjutnya adalah mencari hubungan antara karakter komponen di dalam masing-masing kategori satu dengan lainnya, sehingga dapat dirumuskan pengertian akhir yang dihasilkan oleh analisis tersebut. Dalam pelaksanaan operasionalnya, analisis komponen tersebut menyatu dengan uji validitas hipotesa

⁴¹ Robert C. Bogdan & Sari Knopp Biklen, *Qualitative Research For Education: An Introduction To Theory And Method*, (Boston: Allyn Bacon Inc., 1982), 127.

sementara sehingga dihasilkan konstruksi hipotesa yang memenuhi kaidah penelitian.

Hasil yang diperoleh di dalam langkah ini adalah jumlah tidak terbatas kategori dalam fenomena pluraritas perbuatan hukum Islam yang berlangsung di lokasi penelitian. Metode analisis berikutnya yang digunakan oleh peneliti adalah metode komparatif konstan. Langkah ini dilakukan dengan cara membandingkan data dan gejala di dalam kategori; 1)memadukan kategori serta cirinya;2)membatasi lingkup teori dan menuliskan teorinya. Hasilnya adalah menemukan substansi bahan teori yang merupakan jawaban terhadap rumusan masalah. Oleh karena itu, keseluruhan proses analisis dan kegiatan penelitian ini disebut dengan *grounded Theory*⁴². Kegiatan operasional analisis komponen

⁴² *Grounded theory* sebagai sebuah metode penelitian induktif terhadap wilayah yang belum begitu diketahui. Penelitian ini mencoba membangun sebuah pengetahuan dari awal yang berbasis pada data di lapangan. Secara umum *grounded theory* dapat digunakan untuk situasi sebagai berikut: 1)Wilayah penelitian yang belum banyak diketahui;2)Belum ada teori yang menjelaskan keadaan yang terjadi;3)Peneliti ingin membandingkan/menantang teori yang sudah ada;4)Peneliti ingin mencari tahu pemahaman, persepsi, dan pengalaman partisipan;5)Peneilitian ini bertujuan membangun suatu teori yang baru Keunggulan metode ini ada pada kemampuannya untuk meneliti wilayah-wilayah yang belum memiliki

tersebut dilakukan terus menerus dengan membandingkan analisis terhadap kategori yang satu dengan yang lainnya. Kegiatan analisis komparatif tersebut dilakukan berkesinambungan oleh peneliti. Bukan tidak mungkin kegiatan analisis ini masih dibandingkan dengan langkah pengumpulan data terbaru sebagai upaya pengujian akhir materi laporan data di dalam analisis konten. Keseluruhan langkah komparatif tersebut dilakukan secara terencana, terstruktur menurut keharusan uji validitas. Titik akhir yang dapat menjadi titik penyelesaian kegiatan apabila telah ditemukan titik jenuh uji komparatif konstan tersebut. Parameter titik jenuh ini adalah hasil uji analisis yang sama meskipun dengan dilakukan langkah operasional komparatif yang berulang-ulang. Pada tahap ini keseluruhan materi produk analisis merupakan hipotesa akhir yang siap ditulis di dalam laporan penelitian.

banyak penjelasan atau teori. Selain itu metodenya yang berbasis data bisa dikatakan lebih sesuai dan mengakomodasi perbedaan yang ada sesuai dengan kenyataan di lapangan. Lihat dalam Barney Glaser&Anselm L. Strauss, *Penemuan Teori Graunded*, Terj.Syakur Ibrahim&Machrus Syamsudin, (Surabaya:Usaha Nasional, 1985), 172.

H. Sistematika Penulisan Disertasi

Sesuai dengan kaidah metodologi di dalam penulisan laporan hasil penelitian, koherensi dengan rumusan masalah, tujuan yang hendak dicapai dan analisis data, materi penulisan laporan ini dapat memanfaatkan model verbalisasi metaforal⁴³. Sistematika penulisan disertasi ini disusun berdasarkan panduan penulisan tesis dan disertasi Progam Pascasarjana Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang.

Sistematika diawali oleh uraian tentang latarbelakang permasalahan penelitian disertasi. Latar belakang tersebut adalah adanya *gap* atau celah antara hukum Islam sebagai norma yang bersifat tetap, tidak berubah dengan konteks ruang waktu pelaksanaan yang senantiasa berubah dan berkembang seiring dengan perkembangan jaman. Selain latar belakang masalah tersebut, di bab ini juga dibahas tentang rumusan permasalahan berdasarkan latar belakang masalah tersebut.

Di dalam kerangka teori dipaparkan teori-teori yang disusun secara sistematis dan memiliki kaitan serta hubungan logis menjadi sebuah kerangka teori yang akan

⁴³ Verbalisasi Metafora merupakan pengalaman dan pemahaman tentang materi realitas dan kenyataan faktual yang kemudian ditampilkan dalam ungkapan komparatif dengan terminologi yang koheren.

digunakan dalam menganalisis fenomena-fenomena yang menjadi data atau obyek penelitian. Teori yang digunakan meliputi pengertian, proses serta hasil dialektika antara hukum Islam dan konteks lokal, dalam hal ini adalah masyarakat kota Kudus. Selain itu disertakan juga teori hukum Islam baik hukum Islam dalam aspek normatif, pengertian hukum Islam, hukum Islam sebagai perilaku, hukum Islam sebagai *grand concept* dan *grand theory* serta hukum Islam sebagai sebuah perilaku yang menjadi kebiasaan atau dalam istilah Fiqh di sebut dengan '*urf*'.

Data penelitian sepenuhnya berisi tentang fenomena keberagamaan di kota Kudus yang merupakan data penelitian. Data penelitian ini merupakan perilaku masyarakat berbasis hukum Islam yang bersumber dari Al-Qur'an dan Sunnah. Perilaku masyarakat berbasis hukum ini tentu saja adalah sebuah hasil dari proses dialektika dengan antara hukum Islam dengan konteks atau tradisi lokal Kudus yang berwarna Hindu-Budha.

Analisis data penelitian difokuskan kepada praktik hukum sebagai perilaku masyarakat. Oleh karena itu, uraian ini sepenuhnya adalah kegiatan berpikir dalam bentuk proses analisis dengan bantuan teori-teori yang relevan terhadap fenomena yang menjadi data penelitian. Teori teori tersebut memaparkan argument bahwa fenomena tradisi lokal Islam

Kudus merupakan sebuah fakta hukum. Fakta hukum ini bermula dari praktik hukum di dalam kehidupan konkret orang beriman. Karena merupakan sebuah prakti hukum di dalam kehidupan konkret, maka tradisi lokal Islam Kudus juga merupakan sebuah fakta hukum yang berdialektika dengan koteks lokal Kudus. Sebagai perilaku dan perbuatan hukum di dalam masyarakat, praktik tersebut berkembang menjadi fenomena sosio-kultural.

Dengan demikian, analisis berisi argumentasi penulis diperkuat oleh adanya teori yang mendukung. Setelah menjadi sebuah fakta hukum dari praktik hukum, kemudian terjadi proses dialektika di dalam masyarakat Kudus. Maka yang terjadi adalah kesinambungan di dalam proses dialektika tersebut. Kesinambungan dari proses dialektika tersebut adalah lahirnya sebuah budaya baru dalam masyarakat. Sebuah budaya yang berbasis dari pelaksanaan ajaran agama Islam dalam kehidupan konkret. Tidak berhenti hanya sampai menjadi sebuah budaya berbasis hukm Islam, tetapi budaya tersebut juga merupakan simbol budaya yang dimiliki oleh masyarakat Kudus.

Rumusan akhir merupakan kesimpulan dari seluruh kegiatan analisis meliputi latar belakang masalah, rumusan masalah, metode penelitian, metode pengumpulan data dan kegiatan analisis. Di dalam bab ini juga dijelaskan jawaban dari rumusan

masalah yang telah ditentukan dan sekaligus juga merupakan temuan teori baru yang menjadi tujuan kegiatan penelitian disertasi.

BAB II

DIALEKTIKA HUKUM ISLAM

SUATU TINJAUAN TEORITIS

A Pengertian, Proses Dan Hasil Dialektika

Dalam bahasa Indonesia, term dialektik berarti seni berpikir secara teratur, logis dan teliti yang diawali dengan *tesis*, *antitesis* dan *synthesis*. Sedangkan kosakata dialektika memiliki dua pengertian. Pertama, menunjuk hal berbahasa dan bernalar dengan dialog sebagai cara untuk menyelidiki suatu masalah. Pengertian kedua, adalah pemikiran Hegel yang menyatakan bahwa segala sesuatu yang terdapat di alam semesta ini terjadi dari hasil pertentangan antara dua hal dan yang menghasilkan hal yang lain. Pengertian bahasa di dalam rumusan tersebut telah dapat menampilkan pengertian pokoknya meskipun belum memadai dan terstruktur apabila diukur dari pengertian terminologisnya⁴⁴.

Rumusan pengertian terminologi term dialektika dapat dipahami dari pendapat serta pemikiran, baik filosof atau pemikir lainnya. Robert Audi⁴⁵ menguraikan bahwa dialektika

⁴⁴ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 321.

⁴⁵ Robert Audi, *The Cambridge Dictionary Of Philosophy*, (Cambridge:Cambridge University Press, 1995), 232.

adalah pertukaran argumentasi yang berisi unsur kontradiksi, baik sebagai teknik atau metode berpikir yang berkaitan dengan pertukaran tersebut. Di era Plato term tersebut digunakan dalam pengertian teknis sebagai cara berargumentasi melalui dialog atau tanya jawab. Aristoteles mengatakan bahwa penemu metode berpikir ini adalah Zeno dari Elea. Dalam proses ini, dialektika disandarkan pada premis deduktif yang memiliki penyimpulan kontradiksi. Baru di abad pertengahan metode berpikir dialektis menjadi kecenderungan filosofis. Perubahan berpikir ini mulai tampak di dalam teori Emmanuel Kant tentang kritik terhadap akal murni⁴⁶.

Dagobert D. Runes, merumuskan dialektika sebagai keterkaitan sesuatu, perubahan universal dengan karakter dan sifat dasarnya yang radikal. Menurut pemikiran ini, segala sesuatu memiliki sifat dasar realitasnya sendiri berikut dengan proses transformasi diri. Di dalam transformasi tersebut, konten atau isi di dalamnya merupakan produk dari unsur-unsur atau kekuatan yang bertentangan di mana proses interkoneksi berlangsung⁴⁷.

⁴⁶ Robert Audi, *The Cambridge Dictionary Of Philosophy*, (Cambridge:Cambridge University Press, 1995), 233.

⁴⁷ Dagobert D. Runes, *Dictionary Of Philosophy*, (New Jersey:Littlefield Adams Co., 176), 78.

Sebagai sebuah teknik atau metode, proses dialektika dapat terjadi dalam berbagai bentuk atau cara. Varian tersebut dimungkinkan oleh sifat dasar dari materi yang memiliki interkoneksi, tipologi dari proses dialektika yang berlangsung atau produk yang dihasilkan. Apabila di dalam pemikiran Plato, Aristoteles dan Zano dialektika merupakan metode berpikir, maka di dalam pemikiran Hegel, proses tersebut bergeser dari ranah logika dan memasuki metafisika. Menurut Hegel, dialektika bukan semata-mata metode berpikir tetapi merupakan proses sosial dan historis. Proses tersebut mengalami perkembangan atas dasar *spirit* sebagai sumber daya sejarah. Oleh karena itu, rumusan Hegel tersebut merupakan dialektika idealisme. Karl Marx mengemukakan pijakan lain di dalam metode berpikir dialektis. Menurut rumusannya, unsur dasar yang terkait di dalam interkoneksi dialektis ini bukan *idea* atau *spirit* sejarah akan tetapi materi dan benda-benda ekonomis lainnya. Oleh karena itu, pemikiran Marx disebut dengan dialektika materialisme⁴⁸.

Berbeda dengan varian dialektika yang didasarkan kepada unsur atau substansi yang mengalami proses dialektika, maka varian lain didasarkan pada sifat dasar atau karakter dari proses

⁴⁸ Anatol Rapoport, *Operational Philosophy*, (San Fransisco:Menta. Health Institute,), 226.

dialektika itu sendiri. F. H. Bradley, merumuskan metode berpikir dialektis berlangsung ketika seseorang menempatkan dirinya dalam interkoneksi dialektis dengan alam semesta. Dalam proses ini, realitas baik alam semesta atau eksistensi lainnya tidak disikapi sebagai keseluruhan keberadaan dan juga sebagai keseluruhan pengalaman yang dimiliki oleh orang tersebut. Proses interkoneksi akan berlangsung atas dasar hubungan kontradiktif yang menghasilkan bentuk lain sebagai gabungan atau himpunan unsur keduanya⁴⁹. George Herbert Mead, memiliki rumusan lain meskipun tetap dalam varian proses interkoneksi di dalam dialektika. Pokok kajian metode berpikir dialektis ini, berkaitan dengan pola perilaku kemanusiaan. Dalam rumusan ini, rumusan pola perilaku berada dalam pola dialektika antara sifat metafisis dengan sifat sosial yang menjadi konteks perilaku seseorang. Produk yang dihasilkan adalah regulasi perilaku dalam kehidupan manusia yang sesuai bukan pada kemauan individual akan tetapi kebersamaan dalam kehidupan kelompok⁵⁰.

Karl Raymund Popper merumuskan varian dialektika yang berkaitan dengan proses interkoneksi namun lebih khusus di

⁴⁹ F. H. Bradley, *Essay On Truth And Reality*, (Oxford:The Clarenddon Press, 1914), 225.

⁵⁰ George Herbert Mead, *The Philosophy Of The Act*, (Chicago:The University Of Chicago Press, 1938), 324.

dalam perkembangan pemikiran keilmuan. Menurut pendapatnya, dialektika adalah teori yang merumuskan perkembangan sesuatu, lebih khusus pemikiran keilmuan yang memiliki karakter dan ciri tertentu. Dialektika berlangsung atas dasar trilogi dialektis : *tesa*, *anti tesa* dan *sintesa*. Dalam hal ini, gagasan awal atau rumusan teori sementara atau bahkan pemikiran keilmuan diposisikan sebagai *tesis*. Posisi ini, membuka peluang hadirnya oposisi atau kontradiksi atas dasar karakter alam yang memiliki keterbatasan dalam berbagai bentuknya. Unsur kontradiksi tersebut dalam posisi *anti tesis* karena diarahkan untuk melawan atau menentang *tesis*. Pertarungan antara *tesa* dan *anti tesis* berlangsung relatif lama sampai dicapai formasi baru yang melampaui unsur *tesis* atau *anti tesis*. Solusi tersebut disebut dengan *sintesa*. Karakter dari metode berpikir dialektis akan segera menempatkan *sintesa* tersebut dalam posisi sebagai *tesis* yang berarti juga melahirkan proses dialektika berikutnya⁵¹.

Sebagai metode berpikir, di dalam perkembangan pemikiran ilmu, Karl R. Popper mengkomparasikan dengan metode *trial error* yang juga menjadi teknik dan metode berpikir di dalam perkembangan pemikiran ilmu pada umumnya. Secara umum,

⁵¹ Karl R. Popper, *Conjectures And Refutations*, (London:Routledge Kagen Paul, 1963), 313.

metode dialektik memiliki persamaan dasar dengan metode *trial error*. Persamaan tersebut terletak pada tahap-tahap yang dilalui di dalam sejarah pemikiran. Di dalam kedua metode berpikir tersebut, terdapat perkembangan ide dan teori atau perkembangan sosial yang didasarkan pada ide dan teori tertentu. Meskipun demikian, kedua metode berpikir tersebut tidak dapat disamakan dengan pasti. Di dalam metode *trial error* interkoneksi hanya terjadi untuk konsep dan teori. Di sisi lain, metode dialektika sebagai metode berpikir dapat terjadi baik di dalam fenomena pemikiran, fenomena sosio kultural bahkan juga perkembangan sejarah.

Meskipun demikian, Popper tidak menguraikan lebih rinci bagaimana struktur logis di dalam dialektika ketika digunakan sebagai bagian dari perkembangan pemikiran ilmu. Robin Hirsch, menguraikan hubungan tersebut. Menurutnya, dialektika dan logika formal di dalam pemikiran keilmuan sering tampil dengan konstruksi yang berbeda bahkan bertentangan. Dalam posisi kontras ini, logika formal lebih tepat digunakan sebagai *reasoning* obyek pikir yang statis. Apabila berkaitan dengan perubahan dan obyek yang mengandung interaksi unsur-unsur di dalamnya, pendekatan dialektis lebih tepat dipergunakan. Dalam beberapa masalah, kedua cara pikir tersebut dapat dimanfaatkan bersama dan saling melengkapi. Artinya, logika formal tidak

berarti salah, namun memiliki keterbatasan di dalam penggunaannya. Sebagai analogi, kondisi ini mirip dengan hubungan antara teori fisika statis Newton dengan teori relatif Einstein. Meminjam rumusan Arthur, dialektika mampu menyerap fenomena di dalam interkoneksi sedangkan logika formal dalam fenomena yang relatif tetap. Makna lain yang dapat dipahami dari metode berpikir dialektika ini adalah kemampuannya untuk merumuskan struktur logis kontinuitas dalam fenomena dan bukan substansialitas yang sifatnya tetap⁵².

Dalam perkembangan pemikiran filsafat, metode berpikir dialektik lebih dikaitkan dengan Hegel. John Mc. Taggart menyatakan bahwa tujuan utama dialektika Hegel adalah penguatan keberadaan sebuah koneksi logis antara berbagai kategori yang berkaitan dengan proses pembentukan pengalaman. Ia mengajarkan bahwa koneksi ini adalah suatu varian kategori. Jika dicermati dengan kepedulian cukup, akan mengantar pada suatu entitas yang lainnya. Proses tersebut berlangsung dalam suatu cara yang merupakan upaya untuk menggunakan subyek pertama, sementara menolak menggunakan subyek kedua sehingga menghasilkan suatu kontradiksi. Dengan demikian, kategori, dengan cara yang

⁵² Robin Hirsch, *Dialectics And Logic*,

hampir sama, sampai pada yang ketiga. Proses tersebut berlangsung sehingga akhirnya mencapai tujuan dialektika di dalam kategori yang stabil. Apabila dilakukan pengujian terhadap proses yang lebih detail, maka akan sampai pada perkembangan yang tidak langsung tetapi bergerak dari satu sisi ke sisi yang lain. Bentuk yang paling sederhana dari perkembangan ini sebagai berikut. Pengujian sebuah kategori tertentu mengantar pada konklusi bahwa jika dikaitkan dengan subyek lain, maka akan konsisten berkaitan pula dengan subyek yang sama yang bertentangan dengan kategori tersebut. Hal ini menimbulkan sebuah ketidakjelasan, karena keterkaitan sifat yang bertentangan dalam suatu benda dan di saat yang sama melanggar prinsip kontradiksi. Proses dialektika selanjutnya adalah peluang rekonsiliasi atau gabungan keduanya di dalam kategori yang lebih tinggi. Hasil rekonsiliasi tersebut menggabungkan muatan atau isi keduanya, bukan hanya berdampingan semata, akan tetapi terserap dalam suatu pola yang lebih luas⁵³. Di dalam himpunan ini, aspek-aspek keduanya dapat berada bersama tanpa ada kontradiksi.

Pemikiran Hegel, menempatkan himpunan tersebut sebagai *sintesa* unsur bertentangan yang merupakan karakter paling

⁵³ John Mc Taggart, *Studies In The Hegelian Dialectic*, (Kitchener: Batoche Books, 1999), 1.

menonjol di dalam keseluruhan sistem filsafat. Di dalam *sintesa* ini, sebagian unsur isi atau konten di dalam kedua kategori tersebut mengalami perubahan dan migrasi ke dalam *sintesa* dan bagian yang lain tetap di dalam kategori semula. Secara keseluruhan, konstruksi ini terdiri atas *tesa* sebagai kategori pertama dan *anti tesa* yang merupakan kategori yang bertentangan dan menghasilkan *sintesa* sebagai himpunan keduanya. Bagaimanapun juga, apabila dilihat sebagai satuan tunggal, kategori yang ketiga ini tampak merupakan himpunan sintetis dari unsur-unsur yang membentuknya.

Unsur yang perlu dicermati di dalam peralihan proses dialektika adalah apa yang merupakan modifikasi dalam perkembangan dialektika. Pada dasarnya, dalam suatu sistem dimana bentuk dan materi begitu dekat berhubungan, kemudian mengalami perubahan gradual materi, akan mengakibatkan perubahan di dalam pola keseluruhan. Hegel mengatakan bahwa bentuk abstrak kontinuitas atau perkembangan adalah di dalam *Being* kemudian mengalami transisi kepada yang lain. Artinya, perubahan aksidensi dari esensi yang lama menghasilkan wujud baru dengan esensi yang baru pula.

Berangkat dari teori dialektika Hegel tersebut, unsur dasar yang dapat dijadikan pijakan adalah kategori baik dalam posisi *tesa* atau *anti tesa*. Dalam hal ini, kategori merupakan konsep

tentang wujud paling mendasar yang memiliki graduasi dari segi universalitasnya. Tipe dialektika idealisme Hegel dapat berlangsung dalam kategori yang merupakan ide atau pemikiran termasuk di dalamnya fenomena sosio kultural di dalam proses sejarah. Apabila cakupan kategori dalam dialektika ini dikaitkan dengan dialektika materialisme Karl Marx, maka dapat disimpulkan bahwa cakupan dialektika dapat meliputi keseluruhan proses sosial bahkan juga proses sejarah. Salah satu unsur dialektika yang menjadi pengaruh perkembangan sejarah adalah nilai, baik sebagai nilai agama atau khususnya hukum di dalam kehidupan manusia. Dialektika hukum dengan nilai sekitar merupakan fenomena proses dialektika yang termasuk di dalam teori tersebut di atas⁵⁴.

Kajian yang selanjutnya perlu dijernihkan adalah apakah fenomena hukum termasuk dalam cakupan kategori yang mengalami proses dialektika tersebut. Pertanyaan lain yang juga perlu dipertimbangkan, dengan cara apa hukum mengalami atau berkaitan dengan proses dialektika di dalam proses sosio-kultural. Untuk menjawab pertanyaan tersebut, maka diperlukan rumusan keterkaitan antara hukum dan masyarakat dan juga keterkaitan unsur dan aspek hukum dengan unsur-unsur di

⁵⁴ Holly Doremus, *Shaping The Future: The Dialectic Of Law And Enviromental Values*,

dalam masyarakat. Teori dasar pertama yang dapat dijadikan pijakan adalah teori Emile Durkheim bahwa fenomena sosial adalah sebuah fakta. Di dalam fakta sosial tersebut dapat ditemukan norma sosial seperti dirumuskan oleh David Hume⁵⁵. Teori dasarnya mengatakan bahwa contoh konkret fakta sosial adalah norma kelompok yang dalam derajat tertentu dapat memaksa individu di dalamnya.

Dalam perkembangan sosial, norma kelompok tumbuh menjadi himpunan sejumlah norma yang kemudian memiliki keterkaitan sehingga membentuk sebuah sistem. Hans Kelsen menyatakan bahwa hukum adalah sistem norma yang merupakan pernyataan yang seharusnya dilakukan oleh pola perilaku di dalam masyarakat. Sistem hukum tersebut lebih merupakan suatu struktur legal perilaku yang seharusnya dilakukan dan bukan semata-mata merupakan fakta sosial seperti di dalam teori Durkheim. Dalam pandangan Kelsen, himpunan norma tersebut bersumber dari *grand norm* atau norma dasar yang bersumber dari normatifitas tertentu. Berbeda dengan David Hume, dalam teori Kelsen ini, norma dasar harus berakhir pada otoritas yang lebih tinggi daripada kemauan

⁵⁵ Hakan Hyden, *Contributions In Sociology Of Law*, (Swedish Horizon, 20018), 130.

individu yang melakukannya⁵⁶. Kelsen tidak menjelaskan dengan pasti otoritas akhir yang menjadi sumber norma dasar tersebut. Meskipun demikian, jika struktur epistemologi yang mendasari kerangka keilmuan dipertimbangkan, maka dapat dipahami bahwa otoritas tersebut adalah berbasis positivistik. Apabila teori norma dasar tersebut digeser pada kerangka epistemologi berbasis agama, maka otoritas sebagai sumber norma dasar akan sampai pada sumber ajaran, dalam hal ini Al-Qur'an dan Sunnah.

Sebagai norma di dalam fakta sosial, hukum dapat dilihat sebagai sistem simbol yang memiliki unsur esensi dan aksidensi. Susunan dan hubungan antara esensi dan aksidensi tersebut menempatkan hukum sebagai salah satu kategori. Dalam bahasan fakta sosial, kategori dapat dibedakan menjadi empat : benda fisik, gejala kejiwaan, wujud abstrak, dan fenomena persepsi. Apabila diukur dari ragam kategori tersebut, maka hukum lebih merupakan wujud fisik yang berkaitan dengan gejala kejiwaan⁵⁷. Penempatan hukum sebagai kategori merupakan pijakan teoritis yang dapat membantu menempatkan hukum sebagai unsur dialektika dalam teori Hegel di atas.

⁵⁶ Hans Kelsen, *The Truth About Law*, (London:European Years Book Ltd., 1993), 33.

⁵⁷ Hakan Hyden, *Contributions In Sociology Of Law*, (Swedish Horizon, 20018), 135.

Dalam Islam, hukum dipahami sebagai kalam Allah yang berkaitan dengan perbuatan *mukallaf* baik sebagai perintah, pilihan atau persyaratan pelaksanaannya⁵⁸. Pengertian yang dapat diperoleh dari definisi ini adalah unsur terminologi hukum dalam Islam yang meliputi : kalam Allah , perbuatan *mukallaf* dan unsur normatif. Dalam susunan pengertian hukum ini, kalam Allah adalah wahyu Allah SWT yang diturunkan kepada manusia. Pengertian yang terkandung di dalam wahyu tersebut adalah pelaksanaannya menjadi perbuatan hukum yang dilaksanakan oleh *mukallaf*. Kesimpulan akhir yang dapat diperoleh dari analisis ini adalah komponen hukum yang tidak hanya terdiri atas unsur normatif semata tetapi juga meliputi perilaku orang beriman dalam kehidupan konkret mereka. Kesimpulan tersebut diperkuat oleh teori hukum di dalam Ilmu Ushul Fiqh yang membedakan antara *ahkam* dengan *mahkum*. Dalam rumusan ini, *mahkum* baik dalam bentuk *bih*, *fi* atau *alaih* adalah perbuatan dan perilaku *mukallaf* sebagai perorangan atau sosial⁵⁹. Fenomena perilaku hukum ini menjadi semakin mendasar apabila dipertimbangkan posisi kalam Allah bukan hanya sebagai sumber hukum, tetapi juga sumber ajaran

⁵⁸ Wahbah Zuhaili, *Ushul Fiqh al Islamiy*, Jil. I, (Beirut: Dar al Fikr, 1989), 38.

⁵⁹ Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, Terj. M. Zuhri, (Semarang: Dina Utama, 1994), 305.

agama. Dalam hal ini, kalam allah dapat dipahami sebagai *din* atau agama yang merupakan hidayah bagi orang beriman. Di sisi lain, adalah pelaksanaan hidayah tersebut yang dilafadzkan menjadi *tadayyun*. Sebagai simbol agama, term *tadayyun* juga dipergunakan sahabat Rasulullah SAW untuk mengungkapkan pola perilaku mereka sebagai orang beriman⁶⁰.

Konstruksi metode berpikir dialektis yang dirumuskan oleh Robin Hirsch sangat bermanfaat untuk menelusuri alur pikir dan struktur logis ketika memahami dua fenomena di dalam hukum Islam tersebut. Seperti tampak di dalam sunnah nabawiyah di atas teori dasar yang dikandungnya adalah teori perilaku hukum. Substansinya berbeda dan memang harus dibedakan dengan teori norma hukum. Di dalam Ilmu Fiqh terdapat rumusan bahwa norma hukum merupakan rumusan normatif dari perintah Allah SWT yang bersifat tetap. Oleh karena itu, logika normatif yang lazim disebut Ilmu Ushul Fiqh adalah konstruksi logika berpikir tentang norma yang sifatnya tetap. Karakter dasar ini dapat dilihat dari metode *istinbat al ahkam* di dalam kitab-kitab Ilmu Fiqh⁶¹.

⁶⁰ Ibnu Majjah, *Sunan Ibu Majjah*, (Lebanon: Dar al Kutub al Arabiyah, III, t.t.), 112.

⁶¹ Abdullah Bin Abdul Muhsin, *Ushul Mazhab al Imam Ahmad*, (Riyadh: Maktabah al Riyadh al Haditsah, 1977),

Analisis tentang hukum Islam tersebut mengantar pada pengertian bahwa, perbuatan hukum Islam merupakan salah satu kategori yang berkaitan dengan proses dialektika dalam teori yang dikemukakan Hegel. Proses operasional di dalam dialektika tersebut dapat mengikuti teori Hans Kelsen di atas yang menyatakan bahwa hukum adalah salah satu varian kategori dialektika. Dalam proses dialektika ini, perilaku hukum baik dalam posisi *tesa* atau *anti tesa* mengalami proses migrasi unsur aksidensi atas dasar teori esensi dan aksidensi. Artinya, proses dialektika diwarnai oleh migrasi unsur yang dapat berubah baik dari *tesa* atau *anti tesa* yang kemudian membentuk *sintesa* sebagai wujud yang lebih melengkapinya dan sempurna. Pola dialektika hukum tersebut selanjutnya dikembangkan oleh Holly Doremus ketika membahas hubungan dialektis antara hukum dengan nilai sekitar⁶².

B. Pengertian Hukum Dan Berbagai Dimensinya

Term hukum Islam adalah istilah yang digunakan di dalam Ilmu Islam. Sedangkan kosakata hukum, tanpa kualifikasi Islam, menjadi term di dalam Ilmu Hukum. Di dalam istilah bahasa, hukum adalah peraturan yang berlaku secara resmi bersifat

⁶² Holly Doremus, *Shaping The Future: The Dialectic Of Law And Enviromental Values*,

mengikat dan disahkan oleh penguasa atau pemerintah⁶³. Menurut Vollmar, hukum adalah suatu aturan yang semaksimal mungkin harus dilaksanakan dan dipertahankan oleh pihak terkait, mengakibatkan konsekuensi akan adanya sanksi apabila tidak dilaksanakan⁶⁴. Sedangkan menurut Satjipto Rahardjo, hukum adalah norma⁶⁵ yang mengajak masyarakat untuk mencapai cita-cita serta keadaan tertentu⁶⁶. Secara lebih umum, hukum juga dapat didefinisikan sebagai himpunan peraturan-peraturan yang dibuat oleh pihak berwenang dengan tujuan untuk mengatur tata kehidupan bermasyarakat dengan ciri memerintah atau melarang, bersifat mengikat serta memaksa dan menjatuhkan sanksi bagi yang melanggar⁶⁷.

Rumusan pengertian definisi tersebut di atas menampilkan adanya keterkaitan antara unsur yang satu dengan unsur yang

⁶³ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahas Indonesia*, 321.

⁶⁴ H.F.A. Vollmar, *Pengantar Studi Hukum Perdata*, Jil.I, Terj. Adiwimarta, (Jakarta:Raja Grafindo Persada, 1983), 1.

⁶⁵ Dalam hal ini, norma menunjuk pada sarana yang dipakai oleh masyarakat untuk menertibkan, menuntut dan mengarahkan tingkah laku anggota masyarakat dalam hubungannya satu dengan lain. Untuk dapat menjalankan fungsinya, maka ia harus memiliki kekuatan yang bersifat memaksa. Lihat dalam, Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum*, (Jakarta:PT Citra Aditya Bakti, 1982), 27.

⁶⁶ S Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum*, (Jakarta:PT Citra Aditya Bakti, 1982), 27.

⁶⁷ Qadri A. Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional*, (Yogyakarta:Gama Media, 2002), 78.

lain sehingga membentuk sistem untuk menampilkan makna terminologi kosakata tersebut. Dari beberapa pengertian hukum tersebut dapat diperoleh kesimpulan bahwa di dalam hukum terkandung unsur-unsur seperti peraturan yang dibuat oleh yang berwenang, tujuan untuk mengatur tata tertib kehidupan, mempunyai ciri memerintah atau melarang serta bersifat memaksa dan menjatuhkan sanksi bagi pelanggar. Elizabeth Ellen Metrz, mengemukakan teori bahwa praktik hukum pada akhirnya dapat tampil dalam bentuk budaya hukum atau menurutnya “*legal ethnography*”. Sebagai unsur budaya, relevan dengan karakter normatif hukum, maka efektifitas unsur tersebut dapat menumbuhkan struktur di dalam masyarakat pelaku hukum tersebut⁶⁸. Teori sosiologi Tallcot Parson memperkuat pernyataan tersebut. Di dalam bukunya *Structure And Process In Modern Societies*, ia menyatakan bahwa karakter sebuah organisasi dicirikan oleh situasi di mana unsur yang satu dengan unsur yang lain memiliki keterkaitan sebagai sub sistem yang diikat oleh sistem lain yang lebih luas sehingga keseluruhan

⁶⁸ Elizabeth Mellen Mertz, *Comparative Anthropology Of Law*, Article January 2012, University Of Wisconsin, Madison.

himpunan sosial tersebut dapat berfungsi dan mengantar pada tujuan bersama⁶⁹.

Terminologi hukum menurut definisi tersebut di atas, kemudian memperoleh kualifikasi Islam, maka akan menjadi hukum Islam. Dalam hal ini, terminologi hukum Islam dipahami sebagai hukum *syara'* di dalam Islam. Pengertian term tersebut menunjuk pada seperangkat peraturan⁷⁰ berdasarkan wahyu Allah SWT dan Sunnah Rasulullah SAW tentang tingkah laku manusia *mukallaf* yang diakui dan diyakini mengikat untuk semua yang beragama Islam⁷¹. Kata majemuk Hukum Islam, di dalam Ilmu Ushul Fiqh, menunjuk pada terminologi hukum tanpa selalu mencantumkan kualifikasi *syara'*. Dalam pengertian ini, lafadz hukum adalah *kalam* atau firman Allah SWT berkaitan dengan perbuatan *mukallaf* baik dengan sifat perintah untuk melakukan atau meninggalkan, bersifat pilihan atau merupakan syarat dan ketentuan hukum tersebut⁷². Proposisi “seperangkat peraturan” di dalam pengertian hukum

⁶⁹ Talcott Parsons, *Structure And Process In Modern Societies*, (New York: The Free Press, 1965), 19-20.

⁷⁰ Peraturan tersebut berlaku dan mempunyai kekuatan mengikat terhadap orang-orang yang meyakini kebenaran wahyu dan sunnah, yang dimaksud dalam hal ini adalah umat Islam.

⁷¹ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Prenada Media Group, 2008), 6.

⁷² Wahbah Zuhaily, *Ushul al-Fiqh al-Islamy*, Jil. I, (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), 38.

Islam di atas, menjelaskan bahwa hukum Islam adalah peraturan yang dirumuskan secara rinci dan mempunyai kekuatan yang mengikat. Sedangkan “yang berdasarkan wahyu Allah SWT dan sunnah Rasulullah SAW”, menunjuk bahwa seperangkat peraturan ini digali dari dan berdasarkan wahyu Allah SWT dan sunnah Rasul SAW. Sedangkan “tingkah laku *mukallaf*” mengandung arti bahwa hukum Islam mengatur perbuatan manusia⁷³.

Telaah dan kajian tentang pengertian hukum dan hukum Islam seperti di atas, memunculkan adanya unsur persamaan dan unsur perbedaan. Unsur persamaan yang terdapat di dalam kedua terminologi tersebut adalah sebuah peraturan yang dibuat oleh pihak yang berwenang, mengatur tata tertib kehidupan masyarakat, mempunyai ciri memerintah dan melarang serta bersifat memaksa. Sedangkan unsur perbedaan pokok diantara keduanya adalah posisi wahyu Allah SWT dan Sunnah Rasulullah SAW sebagai sumber ajaran di dalam hukum Islam. Sejalan dengan unsur pembeda ini, adalah subyek pelaku peraturan yang dikualifikasikan sebagai orang beriman⁷⁴.

⁷³ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, (Jakarta:Prenada Media Group, 2008), 6.

⁷⁴ Kosakata orang beriman dalam konteks ini adalah individu yang merespons wahyu Allah SWT dan Sunnah Rasulullah SAW tersebut. Hal ini karena wahyu Allah SWT dan Sunnah Nabawiyah tersebut selain

Sedangkan di dalam pengertian term hukum pada umumnya, tidak menunjuk atau tidak dengan tegas menunjuk kepada ajaran agama tertentu sebagai sumber. Perbedaan tersebut sekaligus menunjuk pada cakupan lain yang lebih luas.

Dalam Islam, struktur hukum dibentuk bukan hanya antar unsur-unsur internal semata tetapi juga dengan pihak lain yang berada di luar keberadaan kemanusiaan. Joseph Schacht, mengemukakan teori struktur keutuhan struktur hukum di dalam Islam. Menurut pendapatnya, hukum Islam bersifat sistematis yang menampilkan sebuah koherensi doktrinal. Masing-masing unsur di dalamnya memiliki relasi dengan unsur yang lain. Selanjutnya keseluruhan perilaku hukum tersebut di dasarkan kepada pertimbangan moral dan akhirnya dilakukan sebagai perilaku religius⁷⁵. Perilaku tersebut berkaitan dengan pihak yang berwenang dan sifat dari reposns yang bersangkutan. Di dalam hukum Islam, pihak yang berwenang adalah *dzat* yang diyakini sebagai pencipta yang bersifat Maha Segala-Nya dilafadzkan dengan *Allah SWT*. Dalam hal ini, peraturan yang dibuat oleh Allah SWT sekaligus merupakan ajaran agama. Di

merupakan sumber dari hukum Islam, juga merupakan sumber ajaran agama Islam. Dan hukum Islam tersebut hanya mengikat dan berlaku bagi orang yang meyakini sumber ajaran agama Islam tersebut.

⁷⁵ Joseph Schacht, *An Introductions To Islamic Law*, (Oxford:The Clarendon Press, 1964), 201.

sisi lain, materi respons manusia terhadap peraturan tersebut diposisikan sebagai pelaksanaan ajaran agama dalam bentuk kehidupan konkret atau dengan istilah lain, keberagamaan⁷⁶. Dalam kosakata Bahasa Arab, agama dan keberagamaan lazim disebut dengan lafadz *din* dan *tadayyun*⁷⁷. Lafadz tersebut terdapat di dalam riwayat Ibnu Majjah bab *al imarah*. Menurut riwayat ini sahabat berkata :”....Musyrik yang dulu pernah menjadi keberagamaan kami....”.

Kajian tersebut memiliki pengertian adanya hubungan antara hukum Islam dengan keberagamaan. Dengan kata lain, substansi hukum Islam menjadi salah satu unsur dari keberagamaan. Argumen ini menjadi lebih jelas apabila diuraikan masing-masing pengertian hukum Islam dan pengertian keberagamaan. Frasa⁷⁸ hukum Islam merupakan kata

⁷⁶ Dengan demikian, hukum Islam adalah bagian integral dari ajaran agama dan respons manusia terhadap hukum Islam tersebut merupakan pelaksanaan dari ajaran agama tersebut. Dengan kata lain, hukum Islam adalah juga bagian dari agama dan pelaksanaan materi hukum tersebut menjadi perilaku konkret adalah keberagamaan.

⁷⁷ *Din* memiliki pengertian agama yang bersifat mutlak, final dan tidak dapat terjadi pengurangan atau penambahan substansi materi di dalamnya. Sementara *tadayyun* adalah pelaksanaan dari materi ajaran di dalam agama menjadi perilaku konkret yang dapat terjadi perubahan. Lihat dalam, A. J. Wensink, *al Mu'jam al Mufahrosli al Fadh al Hadits an Nabawi*, (Leiden:E.J.Brill, 1945), 163

⁷⁸ Frasa adalah gabungan duakata atau lebih yang bersifat non-prediktif atau tidak ada yang bersifat predikat di dalam gabungan dua kata tersebut. Frasa sendiri dapat dibedakan menjadi tiga unsur. Pertama menurut

majemuk, terdiri dari kosakata hukum dan Islam yang bersifat non-prediktif menunjuk pada kualifikasi dalam pengertian hukum yang menjadi induknya. Sedangkan keberagamaan, menurut bahasa memiliki pengertian melaksanakan, mengekspresikan atau mengaktualisasikan ajaran agama menjadi tindakan, perilaku maupun kegiatan⁷⁹. Dengan demikian, proposisi hukum Islam dalam keberagamaan mengandung pengertian bahwa hukum Islam merupakan bagian dari keberagamaan.

Struktur eksternal antara hukum di dalam Islam dengan keberagamaan memiliki pijakan doktrinal di dalam kitab suci. Kata *al-din* dapat ditemukan sebanyak 70 kali tersebar di berbagai ayat dan surah di dalam Al-Qur'an⁸⁰. Di dalam ayat-ayat tersebut, kosakata *al-din* tercantum baik berdiri sendiri sebagai sebuah kata tunggal atau kata majemuk. Sebagai contoh dapat ditemukan kata majemuk *yaum al-din* di dalam surah al-Fatihah ayat 4⁸¹. Akan tetapi, di dalam surah al-Baqarah ayat

unsur pembentuknya, kedua kedudukan unturnya dan ketiga menurut kategori katanya. Lihat dalam, Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Ketiga (Jakarta, Balai Pustaka, 2001), 321.

⁷⁹ Muslim A. Kadir, *Dasar Praktikum Dalam Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 55.

⁸⁰ Muhammad Fuad Abd' al-Baqy, *al-Mu'jam al-Mufahras al-Fad al-Qur'an al-Karim*, (Beirut: Dar al Fikr, 1981), 268.

⁸¹ Q.S. al-Fatihah 4 : "Yang menguasai di Hari Pembalasan". Yang menguasai hari pembalasan di hari kiamat kelak. Lafal 'yaumuddiin'

256⁸² kosakata *al-din* digunakan sebagai kata tunggal. Kata majemuk yang merupakan gabungan *al-din* dengan yang kata lain dapat ditemukan dengan susunan yang bervariasi. Kosakata *al-din* juga dapat ditemukan di dalam Hadits atau sunnah Nabawiyah dengan bentuk yang beragam⁸³. Keragaman penggunaan *al-din* baik sebagai kata tunggal atau kata majemuk juga terdapat dalam berbagai bentuk di dalam Hadits atau sunnah Nabawiyah. Sebagai contoh kata tunggal di dalam sabda Rasulullah SAW "*al-din al nasihah*". Bentuk kata majemuk yang digunakan untuk kosakata lain misalnya "*dinuka*". Sedangkan kosakata *tadayyun* juga digunakan di dalam Hadits Rasulullah yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dalam *maudu' imarah* no 35⁸⁴.

disebutkan secara khusus, karena di hari itu tiada seorang pun yang mempunyai kekuasaan, kecuali hanya Allah Taala semata, sesuai dengan firman Allah Taala yang menyatakan, "Kepunyaan siapakah kerajaan pada hari ini (hari kiamat)? Kepunyaan Allah Yang Maha Esa lagi Maha.

⁸² Q.S. al Baqarah 256 : "Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu barangsiapa yang ingkar kepada Thaghut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui."

⁸³ A.Y. Wensinck, *al-Mu'jam al-Mufahros li al-Fadz al-Hadits al-Nabawi*, Jil. II, (Breil: Leiden, 1943), :163.

⁸⁴ Penggunaan kata *tadayyun* dapat juga ditemukan di dalam Hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Majjah dalam tema Shodaqoh no 36. Lihat dalam, A.Y. Wensinck, *al-Mu'jam al-Mufahros li al-Fadz al-Hadits al-Nabawi*, Jil. II, (Breil: Leiden, 1943), :163.

Keterkaitan struktural antara hukum di dalam Islam dengan agama dapat ditemukan di dalam rumusan definisi agama itu sendiri. Menurut bahasa, kosakata *al-din* mempunyai beberapa pengertian, diantaranya berarti balasan, ketaatan, ketundukan dan juga dapat berarti himpunan perintah dan larangan yang dilakukan serta ditaati oleh manusia. Imam Muhammad al-Razy, menyatakan bahwa pengertian dasar *al-din* menurut bahasa adalah balasan atau ketaatan⁸⁵. Diberi nama *al-din* karena ajaran di dalamnya merupakan perantara memperoleh balasan. Di dalam surah al-Baqarah tersebut yang dimaksud agama adalah Islam. Dan pemberian status Islam tersebut, didasarkan pada adanya iman di dalam diri orang yang memeluk atau melaksanakan ajaran agama. Pengertian ini, sepenuhnya didasarkan kepada surah ali-Imran ayat 29 dan juga pada ayat 85 surah ali-Imran. Di dalam ayat ini, Allah SWT berfirman bahwa siapaun yang mencari agama selain Islam, maka tidak akan diterima⁸⁶.

Keterkaitan struktural antara hukum, termasuk di dalamnya hukum Islam, dapat ditelusuri di dalam relevansi di dalam kosakata hukum dengan agama menurut literatur barat. Menurut

⁸⁵ Imam Muhammad al-Razy, *Tafsir al-Fahr al-Razy*, Jil. IV, (Beirut: Dar al Fikr, Beirut, 1994), 226.

⁸⁶ Imam Muhammad al-Razy, *Tafsir al-Fahr al-Razy*, Jil. IV, (Beirut: Dar al Fikr, Beirut, 1994), 226.

pengertian terminologi, kosakata *al-din* dipahami sebagai agama dalam bahasa Indonesia dan *religion* dalam bahasa Inggris. Mahmout Shaltout, menyatakan bahwa agama adalah pranata ketuhanan yang mendorong nalar manusia untuk berbuat dengan kegiatan dan kemampuan mereka sesuai ajaran tersebut sehingga mencapai kebahagiaan dunia akherat⁸⁷. Di dalam berbagai literatur maupun ensiklopedi juga dapat ditemukan berbagai definisi tentang agama. Misalnya menurut E.B.Taylor, merumuskan agama sebagai kepercayaan terhadap wujud spiritual. Sedangkan Allan Menzies mengartikan agama sebagai penyembahan terhadap kekuatan yang lebih tinggi karena adanya rasa membutuhkan. Adapun George Galloway, merumuskan agama sebagai keyakinan manusia kepada sebuah kekuatan yang melampaui dirinya di mana ia mencari kepuasan kebutuhan, emosional dan mendapatkan ketenangan hidup. Pendapat lain, White Head misalnya, mendefinisikan agama sebagai apa yang dilakukan seseorang dalam kesendiriannya⁸⁸. Sedangkan William James mendefinisikan agama sebagai perasaan, tindakan dan pengalaman manusia, individu dalam

⁸⁷ Mahmud Shaltout, *al-Islam Aqidah wa Syari'ah*, Jil.I, (Beirut:Dar al Fikr, 1965),16.

⁸⁸ Ahmad Norma Permata dkk, *Metodologi Studi Agama*, (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 2000), 16.

kesendirian mereka, sejauh hal itu membawa ke dalam posisi yang berhubungan dengan apapun yang dianggap sakral⁸⁹.

Dengan demikian, bahasan tentang pengertian term hukum, hukum Islam dan pengertian agama dalam literatur Barat mengantar pada kesimpulan adanya persamaan dasar di antara pengertian term-term tersebut. Persamaan dasar ini adalah unsur ketentuan atau norma tentang pola perilaku manusia yang dilakukan karena adanya daya ikat dari acuan yang terkait. Dalam bahasan hukum positif, ketentuan tersebut adalah komponen peraturan seperti halnya terdapat di dalam pengertian hukum Islam. Substansi ini dimaksud untuk mewujudkan keteraturan hidup masyarakat sebagai tujuan bersama yang dikehendaki. Agar memiliki daya ikat, maka materi peraturan di dalam hukum, hukum Islam dan agama harus dirumuskan oleh pihak yang berwewenang.

Pada tahap ini, dapat ditemukan unsur struktur di dalam pengertian hukum, baik secara umum, hukum Islam atau agama. Dalam pengertian agama dan hukum Islam, pihak yang disebut berwewenang, merumuskan dan menetapkan peraturan bagi perilaku manusia adalah pihak lain yang bersifat transendental.

⁸⁹ William James, *The Varieties Of Religious Experience: A Study In Human Nature*, (New York:Longmans Green And Co., 1925), 31.

Pihak lain tersebut berada berada di luar kemampuan manusia⁹⁰, merupakan wujud mutlak dan diyakini sebagai Tuhan. Meskipun demikian, pengertian agama masih memiliki kelebihan. Kelebihan tersebut adalah posisi manusia yang memberikan respons terhadap wujud Tuhan dan kemudian diekspresikan menjadi perilaku di dalam kehidupan konkret. Atas dasar kelebihan inilah maka konotasi kalimat “hukum Islam dalam keberagamaan” dapat diterima sebagai pokok pengertian ilmiah.

Dalam posisi ini, term agama berisi substansi ajaran dalam bentuk ide atau konsep tentang kehidupan kemanusiaan. Materi ajaran ini, dapat diimplementasikan menjadi fenomena konkret dengan memberdayakan energi atau etos kerja yang tumbuh dari ajaran tersebut. Produktifitas kegiatan implementasi tersebut bergantung pada unsur-unsur dasar di dalam diri pemeluk agama untuk melaksanakan ajaran agama. Dengan demikian, pada akhirnya transformasi ajaran agama menjadi fenomena konkret bergantung pada prinsip dasar yang kemudian disebut dengan etos kerja. Dalam proses ini, etos kerja dapat dipahami sebagai

⁹⁰ Kosakata diluar kemampuan manusia merupakan pengertian dari transendental. Transendental dipahami sebagai sesuatu yang berkaitan dengan sesuatu yang melebihi atau melampaui pemahaman-pemahaman terhadap pengalaman yang biasa atau lazim dan penjelasan ilmiah. Dengan kata lain, transedental adalah sesuatu yang berada diluar kemampuan rasio manusia untuk memahaminya.

sikap, kepribadian, watak, karakter serta keyakinan atas sesuatu⁹¹.

Sikap tersebut dapat dimiliki oleh individu atau kelompok. Sebagai sebuah kemampuan, etos kerja dibentuk oleh kebiasaan, pengaruh lingkungan serta sistem nilai yang diyakini. Dalam kata etos, ada semangat untuk menyempurnakan segala sesuatu dan menghindari segala kerusakan sehingga segala kegiatan diarahkan untuk mencapai hasil yang maksimal⁹². Montgomery Watt menyatakan bahwa Islam sebagai salah satu varian agama, berisi ajaran yang merupakan regulasi hukum bagi manusia untuk menata dan memberdayakan kehidupan keseharian mereka di dalam masyarakat. Substansi ajaran ini, tidak hanya berkaitan dengan persoalan hubungan manusia dengan kehidupan konkret disekitarnya semata akan tetapi bagaimana membangun hubungan dengan kekuatan supranatural⁹³.

Sebagai respons terhadap ketuhanan yang dilakukan oleh manusia, substansi perbuatan hukum sebagai unsur struktur

⁹¹ Pengertian etos kerja seperti tersebut memiliki relevansi dengan pelaksanaan ajaran agama, dalam konteks ini agama Islam. Dengan kata lain, individu yang mempunyai produktifitas tinggi memiliki hubungan searah dengan pelaksanaan ajaran agama.

⁹² Sahiron Syamsyudin, *Studi Al-Qur'an Metode Dan Konsep*, (Yogyakarta: elSAQ Press, 2010), 28.

⁹³ W. Montgomery Watt & Richard Bell, *Introduction The Qur'an*, (Edinburgh: University Press, 1970), 162.

agama dapat diekspresikan menjadi perilaku konkret yang juga mencakup fenomena sosio-kultural dalam kehidupan. Pengertian ini dapat diamati dalam berbagai definisi agama, seperti yang dikemukakan oleh ilmuwan Studi Agama. Melford E. Spiro menyatakan bahwa agama adalah sebuah institusi berpola budaya yang berhubungan dengan wujud-wujud supra-manusiawi dan dipostulatkan secara budaya⁹⁴. G. Schmid, merumuskan agama sebagai realitas bagi seorang manusia sebagai suatu usaha untuk menemukan jalan melampaui benda-benda individual menuju keseluruhan⁹⁵. Ia mencakup lapisan yang tak terbatas kepada acuan terus menerus dan memberi arahan manusia pada dasar, tujuan, makna serta inti dari segala yang riil. Agama berlangsung di dalam setiap diri manusia. Seseorang yang sama sekali tanpa agama akan menjadi manusia tanpa realitas⁹⁶.

Formulasi rumusan pengertian agama yang bersifat kultural juga dikemukakan oleh Clifford Geertz. Ia merumuskan agama sebagai :1)sebuah sistem simbol yang berfungsi untuk(2)membangun motivasi yang penuh kekuatan, perfasif

⁹⁴ Melford E. Spiro, *Anthropological Approach To the Studi Of Religion*, (London:Travustcok, 1965,), 96.

⁹⁵ G. Schmid, *Principle Of Integral Science Of Religion*, (Mounon:The Hague, 1979), 365.

⁹⁶ G. Schmid, *Principle Of Integral Science Of Religion*, (Mounon:The Hague, 1979), 365.

dan tanpa akhir di dalam diri manusia(3)merumuskan konsep mengenai tatanan umum eksistensi(4)membalut konsepsi dengan aura faktualitas(5)sehingga perasaan dan motivasi nampak realistis⁹⁷. Emile Durkheim, menyatakan bahwa agama merupakan sistem ide, meskipun dalam bentuknya yang paling elementer, merupakan fenomena universal di dalam sejarah. Melalui sistem ide ini manusia memperoleh kekuatan untuk memasuki kehidupan konkret, membangun struktur sosial dan akhirnya tampil sebagai fenomena kultural murni⁹⁸. Radek Kundt, menyatakan perubahan bertahap fenomena kultural yang merupakan pengejawantahan dari agama. Fase pertama adalah bentuk pelaksanaan ajaran dengan dinamika sosial yang berkembang di dalam masyarakat. Bentuk yang kedua adalah endapan pola-pola perilaku beragama dan bentuk yang terakhir adalah konfigurasi kultural berbasis ajaran agama⁹⁹. Para Ilmuan tersebut merumuskan agama sebagai sebuah sistem simbol yang berfungsi untuk membangun perasaan dan motivasi yang penuh kekuatan, perfasif dan tanpa akhir dalam diri manusia.

⁹⁷Clifford Geertz, *The Interpretation Of Culture*,(New York:Basic Book Inc, 1873), 112.

⁹⁸Emile Durkheim, *The Elementary Form Of The Religious Life*, (New York:The Free Press, 1925), 86.

⁹⁹Radek Kundt, *Contemporary Ecolutionary Theories Of Culture And The Study Of Religion*, (London:Bloomsbury, 2015), 120.

Oleh karena itu, bahasan tentang perilaku hukum di dalam literatur Islam menyatu dengan term Islam. Argumentasi dan konsep intelektual ini adalah keyakinan bahwa Islam adalah agama tunggal yang diakui oleh Allah SWT. Muhammad Ibn Abd al Karim al Bazdawwy, menyatakan bahwa Islam adalah iman kepada Allah SWT. Dengan jelas Ia menyatakan bahwa Islam adalah iman dan sebaliknya iman tidak dapat dipisahkan dari Islam. Pengertian kosakata Islam ini menunjuk kepada perbuatan hukum yang melaksanakan kalam allah . Atas dasar iman ini, manusia melaksanakan ajaran yang merupakan petunjuk¹⁰⁰. Sayith Sabiq, memperkuat rumusan tersebut dengan menyatakan bahwa agama adalah Islam dan Islam adalah agama Allah SWT yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW yang berinti pada iman dan amal¹⁰¹. Perbedaan yang sering terjadi hanya kepada pola perilaku dan perbuatan orang beriman di dalam keseharian mereka.

Dalam hal ini, umat Islam berpeluang untuk memiliki *Thariqah* dan *millahnya* masing-masing yang lazim disebut

¹⁰⁰ Muhammad Ibn Abd al Karim al Bazdawwy, *Ushul al-Din*, (Kairo:Maktabah ‘Isa al Baby al Halaby, 1963), 154.

¹⁰¹ Sayid Sabiq, *Aqidah Islam;Ilmu Tauhid*, (Bandung:Cv Diponegoro, 1976), 15.

*Sunnah*¹⁰². Sayid Ahmad Khan, membedakan antara *din*, *syari'ah* dan pola hidup. Kategori pertama, berisi keyakinan pada Tuhan dan sifat-Nya berikut dengan penyembahan terhadap-Nya. Kategori kedua berkaitan dengan moral dan spiritualitas orang beriman dan yang ketiga berisi pola-pola perilaku dan perbuatan serta pola kehidupan mereka dalam keseharian¹⁰³. Di dalam rumusan tersebut, pengertian yang dimaksud adalah struktur hukum di dalam Islam yang meliputi unsur agama, perilaku hukum dan juga pola hidup sebagai kenyataan konkret yang dihasilkannya.

Struktur hukum di dalam Islam juga dapat dilihat dari posisi Al-Qur'an dan sunnah serta *sunnah nabawiyah* yang merupakan praktik perilaku hukum Rasulullah SAW. Sebagai petunjuk kehidupan orang beriman telah dinyatakan dengan jelas di awal surah al-Baqarah ayat 2. Di dalam firman ini, Allah SWT menyatakan dengan tegas bahwa kitab suci itu adalah petunjuk bagi orang-orang yang bertaqwa¹⁰⁴. Imam Muhammad Husein al Thaba Thaba'i menambahkan, bahwa *al-muttaqin* di dalam ayat

¹⁰²Sayid Sabiq, *Hujjah Allah al Balighah*, (Kairo:Dar al Kutub al Haditsah, t.t.), 247

¹⁰³M.M. Sharif, *History Of Muslim Philoshopy*, (Wiesbaden:Otto Harrasswitz, 1966), 1610.

¹⁰⁴Imam Ibnu Katsir, *Tafsir al Qur'an al Adzim*, Jil. I, (Kairo:Dar al Kutub al Misriyah, Kairo, t.t.), 39.

ini adalah orang mukmin¹⁰⁵. Surah al-Baqarah tersebut dengan jelas menyatakan bahwa Al-Qur'an adalah wahyu Allah SWT yang diturunkan untuk umat manusia melalui para Rasul. Kehadiran Rasulullah SAW sebagai penerima wahyu dan sekaligus sebagai *uswah hasanah* dinyatakan secara langsung oleh Allah SWT di dalam surah al-ahzab 21¹⁰⁶. Sebagai *uswah hasanah*, Nabi Muhammad SAW tetap manusia biasa, perbedaan pokok terletak kepada risalah kenabiannya. Posisi ini juga dinyatakan langsung oleh Allah SWT di dalam surah al-Kahfi ayat 110. Di dalam kitab *al-Tafsir al Khasif*, menyatakan bahwa aspek *basariyah* Rasulullah SAW benar-benar sama dengan manusia pada umumnya¹⁰⁷. Di dalam ayat ini, dapat ditemukan rumusan dengan tegas bahwa perbuatan hukum juga dilakukan oleh Rasulullah SAW sebagai bagian dari struktur perilaku manusia biasa.

Struktur perilaku hukum juga dapat ditemukan di dalam pengertian kata Sunnah. Term sunnah di dalam kamus bahasa, berarti praktik perilaku yang dibiasakan, prosedur kegiatan yang

¹⁰⁵Imam Muhammad Husein al Thaba Thaba'i, *al Mizan fi Tafsir al Qur'an*, Jil. I, (Beirut: Muasasah al A'la al Matbu'at, 1991), 47.

¹⁰⁶Muhammad al-Razy, *Tafsir alFahrur al Razy*, Jil. XIII, (Beirut: Dar al Kutub, 1994), 203.

¹⁰⁷Muhammad Jawad, *al Tafsir al Kashif*, Jil. VII, (Beirut: Dar al Ilm li Malayin, 1991), 400.

ditradisikan atau kebiasaan yang diakui oleh norma sosial¹⁰⁸. Dan di dalam kamus Arab disebutkan bahwa term sunnah berarti jalan yang dilalui baik yang benar atau bahkan yang salah¹⁰⁹. Di dalam terminologi, term sunnah dipergunakan dengan pengertian yang berbeda oleh ulama Ushul Fiqh, ulama hadits atau ulama fatwa. Bagi ulama ushul, term sunnah kembali kepada perkataan Rasulullah, perbuatan dan ketetapan beliau yang telah menjadi keteraturan perilaku. Sebagian ulama Ushul Fiqh bahkan menggunakan term untuk menunjuk pola perilaku terstruktur yang lazim disebut sunnah Sahabat. Bagi ulama Fiqh, pengertian sunnah adalah perbuatan ibadah yang dianjurkan tetapi tidak merupakan kewajiban. Sedangkan bagi ulama fatwa sunnah adalah pola kehidupan beragama yang memang dilakukan oleh Rasulullah SAW dan tidak merupakan *bid'ah*¹¹⁰. Relevan dengan pengertian hadits dan sunnah ini, adalah pernyataan Allah SWT yang menyatakan bahwa apa yang diucapkan dan dilakukan Rasulullah SAW adalah wahyu Allah SWT. Di dalam surah al-Najm ayat 3 Allah berfirman yang

¹⁰⁸ Hans Wenr, *A Dictionary Of Modern Written Arabic*, (London: Otto Harrassowitz, 1971), 433.

¹⁰⁹ Muhammad Abu Zahwi, *Al Hadits wa al Muhaditsun*, (Beirut: Dar al Kitab al Araby, 1984), 8.

¹¹⁰ Muhammad Abu Zahwi, *Al Hadits wa al Muhaditsun*, (Beirut: Dar al Kitab al Araby, 1984), 8.

berisi pernyataan bahwa apa yang diucapkan oleh Rasulullah SAW tidak lain adalah wahyu yang diturunkan kepada nya¹¹¹.

Perspektif etimologi dan terminologi term sunnah dan kaitannya dengan hadits mengalami perkembangan penggunaan yang perlu dijernihkan. Di dalam perkembangan ini, term-term tersebut berkaitan dengan pemahaman umat Islam atau pola pelaksanaan yang dilakukan terhadap kandungan Al-Qur'an dan Hadits. Seperti telah diuraikan, etimologi term sunnah berarti tata cara berperilaku yang telah mentradisi. Beberapa literatur menunjukkan bahwa kata sunnah telah dipakai oleh penyair Arab pra-Islam. Dengan demikian, sunnah memiliki unsur praktik aktual dan juga normatifitas di dalamnya. Selanjutnya kata sunnah bersifat netral, dapat menunjuk pada tradisi yang terpuji atau tercela. Di dalam Al-Qur'an, kata sunnah disebutkan 16 kali termasuk sunnan dalam bentuk pluralnya. Kata ini, digunakan untuk beberapa konteks yang secara garis besar berkaitan dengan orang terdahulu. Di sisi lain, term hadits berarti berita atau pembicaraan baik verbal atau tulisan. Di dalam Al-Qur'an kata hadits disebutkan 28 kali dan digunakan di berbagai tempat. Definisi hadits dirumuskan dengan pengertian yang berbeda-beda. Secara terminologi, term ini

¹¹¹Muhammad Jawad, *al Tafsir al Khasif*, Jil. VII, (Beirut: Dar al Ilm li Malayin, 1991), 172.

menunjuk kepada perkataan, perbuatan dan *taqdir* Rasulullah SAW¹¹².

Struktur hukum dalam Islam juga dapat diidentifikasi melalui proses tumbuhnya perilaku hukum ketika orang beriman masuk Islam. Perkembangan selanjutnya dari pelaku dan pelaksana ajaran agama di dalam Al-Qur'an dan Sunnah tidak hanya dilakukan oleh Rasulullah SAW tetapi juga dilakukan oleh Kabilah Arab yang dikemudian hari dikenal dengan Sahabat. Langkah pertama proses konversi ini dilakukan oleh Khatidjah Ibn Khuwailid yang menyatakan iman setelah Rasulullah SAW menyampaikan wahyu pertama¹¹³. Setelah Khatidjah, kelompok demi kelompok orang Arab memeluk agama Islam, tidak hanya berasal dari kota Mekkah akan tetapi juga dari kota-kota di Jazirah Arab khususnya Madinah.

Fenomena tersebut adalah pergeseran keberadaan substansi ajaran agama, dalam hal ini kandungan Al-Qur'an dan sunnah, termasuk hukum Islam menjadi perbuatan dan perilaku dalam kehidupan konkret Kabilah Arab. Dari posisi semula sebagai agama, dengan pengertian seperti dirumuskan sebelumnya, menjadi perbuatan dan perilaku yang pada hakekatnya adalah

¹¹² Musahadi HAM, *Evolusi Konsep Sunnah; Implikasinya Pada Perkembangan Hukum Islam*, (Semarang: CV. Aneka Ilmu, 2000), 20.

¹¹³ Ibnu Hisyam, *Sirah Nabawiyah*, Jil. I, (Kairo: Maktabah al Kuliyat al Azariyah, t.t.), 231.

melaksanakan atau mengamalkan substansi ajaran agama tersebut. Dalam hal ini, kata agama memperoleh awalan ber sehingga terbentuk kosakata baru “beragama” dengan pengertian perbuatan, perilaku atau kegiatan melaksanakan dan mengamalkan ajaran agama tersebut. Apabila kata dasar beragama dibentuk menjadi kata benda, akan memperoleh awalan “ke” dan akhiran “an” sehingga terbentuklah kosakata keberagamaan. Pada dasarnya materi realitas dan fenomena yang ditunjuk oleh kosakata keberagamaan adalah *religijs experience*. Di dalam fenomena ini, agama tampil di dalam perilaku pemeluknya sebagai pengalaman kemanusiaan ketika merespons kehadiran Tuhan menurut keyakinannya¹¹⁴. Terminologi lain, yang dipergunakan untuk menjadi konseptualisasi fenomena yang sama adalah *religious life*. Term ini menunjuk pada fenomena kehidupan kemanusiaan yang berkaitan dengan *dzat* yang diyakini sebagai Tuhan¹¹⁵. Joachim Wach, mempergunakan terminologi *religious experience* yang kemudian diterjemahkan menjadi pengalaman keagamaan. Menurut pendapatnya, pengalaman keagamaan ini, meliputi

¹¹⁴ William James, *The Varieties Of Religious Experience*, (London: Long Man And Green co., 1925), 508.

¹¹⁵ Emile Durkheim, *The Elementaru Forms Of The Religious Life*, (New York: The Free Press, 1915), 52.

respons terhadap realitas mutlak, tanggapan yang menyeluruh, memiliki kedalaman dan diungkapkan dalam komunitas¹¹⁶.

Secara keseluruhan Al-Qur'an dan Sunnah adalah sumber hukum di dalam Islam. Kosakata lain, yang sinonim dengan kosakata tersebut adalah dalil agama. Dalil tersebut berkenaan dengan perbuatan manusia yang didasarkan pada pandangan yang benar mengenai hal tersebut, baik secara pasti atau dengan dugaan kuat¹¹⁷. Dalam pengertian ini, Al-Qur'an dan Sunnah berisi kandungan tentang ajaran agama dalam semua aspek dan substansinya. Materi ajaran di dalam Al-Qur'an dan Sunnah baik berkaitan dengan hukum-hukum, masalah akidah, berita alam gaib bahkan seluruh petunjuk tentang kehidupan manusia di dunia dan akherat dapat ditemukan di dalamnya. Dalam terminologi di atas substansi ini adalah materi ajaran agama. Lebih dari itu, khususnya di dalam sunnah, dapat ditemukan kandungan pelaksanaan dan pengamalan agama dalam bentuk perbuatan dan perilaku konkret.

Atas dasar teori ini, perbuatan dan perilaku Rasulullah SAW di dalam melaksanakan Al-Qur'an dan sunnah, khususnya materi hukum adalah keberagaman dalam Islam. Dalam

¹¹⁶ Joachim Wach, *Ilmu Perbandingan Agama*, (Jakarta:CV. Rajawali, 1984), 43.

¹¹⁷ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, Terj. M. Zuhri&Ahmad Qarib(Semarang:Dina Utama, 1994), 13.

terminologi lain, keberagamaan, *religious experience* atau konsep lain yang serupa dibahasakan ke dalam bahasa Arab dengan kosakata *tadayyun*. Fakta sejarah dalam kehidupan Sahabat dan *sirah nabawiyah*, keberagamaan Islam menampilkan kerangka dasar pelaksanaan yang cukup menarik. Persoalannya adalah bagaimana kerangka dasar *tadayyun* tersebut ketika Rasulullah SAW masih hidup sehingga beliau mampu menyaksikan pengamalan Sahabatnya dan sebaliknya mereka juga bisa bertanya secara beliau¹¹⁸.

Struktur perbuatan hukum dalam Islam dapat dipahami dari posisi ketaatan *mukallaf* sebagai pelaku materi hukum tersebut. Dalam struktur ini, perilaku hukum dapat didasarkan pada karakter ketaatan *mukallaf* tersebut. Teori dasar untuk memahami fenomena di atas dapat diperoleh dari perbedaan antara ketaatan bersambung (*al tha'ah al mutasilah*) dan ketaatan

¹¹⁸ Posisi Rasulullah SAW seperti ini menjadi menarik. Ketika Rasulullah SAW masih berada ditengah-tengah orang beriman dan menyaksikan langsung keberagamaan mereka, Rasulullah dapat memberi bimbingan, petunjuk langsung kepada orang beriman. Dalam beberapa kasus, *Asbabun Nuzul* sebuah ayat di dalam Al-Qur'an merupakan jawaban dari para Sahabat yang bertanya kepada Rasulullah SAW. Dalam term lain, keberagamaan seperti ini adalah keberagamaan *hudury*. Persoalannya adalah bagaimana ketika generasi umat Islam setelah masa Rasulullah SAW, mereka memiliki keberagamaannya sendiri tanpa bimbingan langsung dari Rasulullah SAW. Dalam konsep lain, keberagamaan setelah masa Rasulullah SAW adalah keberagamaan *nadhary*. Lihat dalam, Muslim Kadir, *Dasar-Dasar Praktikum Keberagaman Dalam Islam*, (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 2011), 55.

terputus(*al tha'ah al munfasilah*). Menurut teori ini, perilaku keberagamaan dapat dibedakan menjadi dua; perilaku yang terus menerus dilakukan tanpa ada perubahan disebut ketaatan bersambung dan perilaku keberagamaan yang terputus sehingga mengalami perubahan disebut ketaatan terputus¹¹⁹. Atas dasar teori ini, maka dapat dibedakan dua pola keberagamaan yaitu keberagamaan *hudury* dan *nadhary*. Jenis keberagamaan pertama ditandai oleh kehadiran Rasulullah, dapat dipastikan kebenarannya dan orang beriman tidak perlu memanfaatkan akalny. Jenis keberagamaan kedua yang disebut *nadhary* ditandai oleh ketidakhadiran Rasulullah SAW, tidak dijamin kebenarannya dan merupakan hasil *ijtihad* orang beriman¹²⁰.

Profil keberagamaan konkret yang menjadi gambaran perilaku dalam pengertian tersebut dapat dilihat di dalam peristiwa hijrah. Setelah disepakati *ba'iat aqabah* yang kedua, antara Rasulullah SAW dan pemimpin *Aus* dan *khazraj*, orang beriman di Mekkah diizinkan untuk meninggalkan kota menuju Madinah. Orang beriman di Mekkah kemudian meninggalkan kota menjelang hijrah Rasul. Setelah meninggalkan Mekkah,

¹¹⁹Muhammad Shahrur, *Hermeneutika Hukum Islam*, Terj. Sahiron Syamsudin&Burhanudin Dzikri, (Yogyakarta:Sukses Offset, 2007), 168.

¹²⁰ Muslim Kadir, *Dasar-Dasar Praktikum Keberagaman Dalam Islam*, (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 2011), 55.

barulah Rasulullah SAW mengikuti mereka untuk pindah ke Madinah. Peristiwa ini kemudian dikenal dengan hijrah nabi SAW¹²¹. Fakta yang tidak dapat diingkari bahwa kegiatan ini adalah pelaksanaan ajaran Al-Qur'an atau dengan kata lain, keberagaman Rasulullah SAW bersama sahabat. Akan tetapi kenyataan yang pasti adalah di dalam kegiatan hijrah tidak dilakukan oleh seluruh orang beriman. Fakta yang mendukung adalah kelompok Kabilah *Aus* dan *Khazraj* tidak mengikuti hijrah dan dari perbedaan ini mereka kemudian memperoleh gelar *Muhajirin* dan *Ansor*¹²².

Variasi dan perbedaan perbuatan hukum di dalam fenomena ini mengantar kepada pengertian adanya struktur perilaku hukum atas dasar ketaatan bersambung dan ketaatan terputus. Pengertian yang harus dipahami dari peristiwa tersebut adalah karakter adanya peluang perbedaan profil perbuatan dan perilaku di dalam melaksanakan ajaran hukum Islam. Fakta lain, yang dapat memperkuat pengertian ini terjadi di dalam Perang Badr¹²³. Di dalam perang ini, pada awalnya Rasulullah SAW

¹²¹ Ibnu Hisyam, *Sirah Nabawiyah*, Jil.II, (Kairo:Maktabah al Kuliyyat al Azzariyah, t.t.), 89.

¹²² Imam al Razy, *al Tafsir al Kabir*, Jil. VIII, (Beirut:Dar al Fikr, 1994), 172

¹²³ Perang Badr, terjadi pada tanggal 17 Ramadhan 2 H. merupakan perang pertama umat Islam dari Madinah yang berjumlah hanya 313 orang melawan kaum Quraisy dari Mekkah dengan jumlah 1000 orang. Di dalam

menyusun formasi perang orang beriman. Menyaksikan strategi perang ini, Khubbab Ibnu Mundir, merasa strategi Rasulullah SAW tidak menguntungkan. Ia kemudian bertanya apakah formasi ini wahyu dari Allah SWT ataukah pendapat Rasulullah SAW. beliau menjawab bahwa ini adalah pendapat pribadi. Kemudian Khubbab menyarankan formasi lain yang berbeda, dan diterima oleh Rasulullah SAW ¹²⁴ . Dalam fakta keberagaman ini juga terdapat perbedaan bentuk perilaku dan perbuatan yang diketahui dan diizinkan bahkan dilakukan oleh Rasulullah SAW sendiri.

Di dalam praktik ajaran agama yang dilaksanakan oleh Rasulullah SAW dan sahabat tidak hanya terdapat peluang adanya keragaman atau variasi pola perilaku semata. Fakta sejarah menampilkan pola dasar yang berbeda. Di dalam Perjanjian Hudaibiyah¹²⁵ misalnya, setelah pembicaraan antara

perang Badr ini, umat Islam berhasil mengalahkan pasukan Quraisy dengan tewasnya Abu Jahal. Lihat dalam, Phillip K. Hitty, *History Of Arabs*, (Jakarta:Serambi Ilmu Semesta, 2002), 167.

¹²⁴ Muhammad Ibnu Sa'ad, *Kitab al Thabaqad al Kabir*,Jil. II, (Leiden:E. J. Brill, 1904), 109.

¹²⁵ Perjanjian Hudaibiyyah adalah sebuah perjanjian yang diadakan di wilayah Hudaibiyah Mekkah pada tahun 628 M (bulan Dzulqa'dah tahun 6 H). Wilayah Hudaibiyah berada di sebelah Barat wilayah Haram yang ditandai dengan Sumur Hudaibiyah, 22 KM dari Masjidil Haram. Pada tahun 628 M, sekitar 1400 Muslim berangkat ke Mekkah untuk melaksanakan ibadah haji. Mereka mempersiapkan hewan kurban untuk dipersembahkan kepada kaum Quraisy. Quraisy, walaupun begitu, menyiapkan pasukannya

Rasulullah SAW dan utusan Quraisy selesai, maka beliau meminta Ali Ibn Abi Thalib menulis perjanjian tersebut. Ketika Ali diminta untuk mengawalinya dengan kalimat *Basmalah*, maka Suhail Ibn Amru, seorang utusan Quraisy, menolak. Rasulullah SAW menerimanya, kemudian mengganti dengan kalimat *Bismika Allahumma*. Setelah perubahan ini, ditulis kalimat “*ini perjanjian antara Muhammad Rasulullah...*”. Akan tetapi Suhail juga menolak dan Rasulullah SAW menerima kemudian diganti dengan Muhammad Ibn Abdillah¹²⁶.

Pelaksanaan hukum Islam ini berbeda dengan sebelumnya karena merupakan kebenaran yang bisa dipilih meskipun keduanya benar. Dalam perjanjian di atas, pola keberagamaan yang dipraktikkan oleh orang beriman ditolak utusan Quraisy, akan tetapi penolakan ini diterima oleh Rasulullah SAW. Sebagai gantinya, Rasulullah SAW menampilkan pola praktik hukum yang diterima oleh kedua belah pihak, baik oleh sahabat sebagai orang beriman ataupun Suhail Ibn Amru sebagai orang

untuk menahan Muslim agar tidak masuk ke Mekkah. Pada waktu ini, bangsa Arab benar benar bersiaga terhadap kekuatan militer Islam yang sedang berkembang. Nabi Muhammad mencoba agar tidak terjadi pertumpahan darah di Mekkah, karena Mekkah adalah tempat suci. Kaum Muslim menyetujui langkah Nabi Muhammad SAW menggunakan jalan diplomasi.

¹²⁶ Ibnu Hisyam, *Sirah Nabawiyah*, Jil. III, (Kairo:Maktabah al Kuliyyat al Azzariyah, t.t.), 203.

kafir. Artinya adalah suatu formasi atau pola pelaksanaan hukum Islam yang dapat diterima oleh kedua belah pihak yang saling bertentangan¹²⁷.

Bahasan tentang materi hukum Islam dan ragam pola dasar perilaku hukum yang dilakukan oleh Rasulullah SAW bersama sahabatnya di atas, disatu sisi merupakan sumber ajaran agama dan di sisi lain merupakan tampilan pengalaman keagamaan dalam kehidupan konkret. Dengan kata lain, Islam sebagai agama telah melewati tahap awal muncul dan tumbuhnya tahap perkembangan kehidupan orang beriman. Selanjutnya petunjuk ketuhanan tidak hanya bersifat normatif semata akan tetapi tampil dalam dinamika kehidupan sesuai dinamika ruang waktu masing-masing. Perkembangan keberagaman ini kemudian mampu menumbuhkan sebuah tradisi atau budaya baru umat Islam. Keberhasilan Rasulullah SAW bersama sahabatnya tersebut juga diakui oleh kalangan Barat seperti Lothrop Stoddard dengan kalimat, mengadakan revolusi berpikir dalam

¹²⁷Dengan kata lain, di dalam kerangka dasar praktik ajaran agama ini ditemukan titik temu dan ruang perjumpaan di antara dua pihak atau unsur yang bertentangan. Pola keberagaman seperti signifikan mengingat dalam perjalanan dan perkembangan agama dan umat Islam generasi berikutnya menghadapi konteks ruang waktu dengan segala perbedaan dan dinamikanya masing-masing.

jiwa bangsa-bangsa dan sekaligus membangun dunia baru, dunia Islam¹²⁸.

Analisis tentang muatan struktur dan pola didalam pengertian hukum seperti di atas mengantar kepada karakter lain pengertian hukum di dalam Islam. Seperti pengertian hukum secara umum, hukum Islam juga merupakan norma atau *kalam* yang berisi ketentuan yang harus dilaksanakan oleh orang beriman di dalam kehidupan konkret mereka. Substansi norma ini juga terdapat di dalam pengertian agama yang merupakan wahyu Tuhan agar dilaksanakan oleh orang beriman. Meskipun demikian, karakter lain yang juga merupakan unsur dasar terminologi hukum atau hukum Islam dan term agama adalah posisi *mukallaf* di dalam struktur term di atas. Substansi karakter tersebut adalah perbuatan dan perilaku *mukallaf* di dalam melaksanakan, baik materi hukum atau agama yang diwahyukan. Tipologi karakter ini bahkan juga telah dirumuskan di dalam Ilmu Fiqh dengan konsep *mahkum bih*, *mahkum fih* atau *mahkum alaih*. Terminologi ini sepenuhnya menunjuk kepada hukum sebagai perilaku *mukallaf*, bukan di dalam pengertian norma atau kehidupan konkret.

¹²⁸ Lohtop Stoddard, *Dunia Baru Islam*, (Jakarta:Jakarta Press, 1966), 11.

Hukum dengan perilaku *mukallaf* berikut dengan variasi pola dan kerangka dasarnya menimbulkan pertanyaan, bagaimana hubungan logis antara kedua unsur tersebut. Hubungan logis ini menjadi semakin penting ketika pertanyaan analisis dilanjutkan terutama bagi kepentingan pemeluk agama Islam di kemudian hari. Sebagai langkah analisa terhadap fenomena keagamaan dan sekaligus menjawab pertanyaan tersebut dapat dilakukan dengan mengurai komponen-komponen di dalam pengertian hukum sebagai keberagaman. Atas dasar definisi hukum Islam sebelumnya, maka dapat ditemukan unsur dasar yang meliputi ketentuan atau peraturan, *kalam*, orang beriman sebagai pelaku serta tujuan yang akan dicapai. Unsur dasar tersebut juga terdapat di dalam rumusan pengertian hukum Islam menurut ulama Ushul Fiqh. Menurut definisi ini hukum adalah kalam Allah SWT yang berkaitan dengan perbuatan *mukallaf* baik sebagai perintah atau pilihan dan atau persyaratan, sebab dan hal terkait lainnya yang menumbuhkan perintah atau pilihan¹²⁹.

Di dalam unsur pengertian hukum yang pertama kali disebut adalah kalam Allah SWT. Dalam kosakata ini, term *kalam* diberi batasan dengan kosakata “Allah SWT” sebagai

¹²⁹Wahbah Zuhaily, *Ushul al Fiqh al Islami*, Jil. I, (Beirut:Dar al Fikr, 1989), 37.

penegasan bahwa materi di dalam *kalam* tersebut adalah *kalam* dan ketetapan dari Allah SWT. Dalam pengertian unsur pertama ini, peran dan posisi Allah SWT terkait dengan pengertian hukum pada umumnya dan pengertian *kalam* khususnya. Akan tetapi, unsur dasar lain yang juga harus dipertimbangkan adalah wujud Allah SWT baik dalam kerangka keberadaan alam semesta ataupun dalam kerangka agama dan keberagaman itu sendiri. Artinya, posisi Allah SWT tidak dapat dipisahkan dengan materi hukum dan benar-benar menyatu di dalamnya. Dalam hal ini, Allah SWT sebagai tujuan kegiatan orang beriman yang mengamalkan ajaran hukum Islam di dalam agama¹³⁰. Unsur lain yang juga memiliki kesatuan integral baik dengan hukum atau iman adalah keberadaan alam semesta, termasuk di dalamnya posisi manusia secara keseluruhan.

Dalam beriman, masyarakat juga mengalami proses, respons dan produk yang dihasilkan ketika menanggapi wahyu Allah SWT tersebut. Simpulan yang merupakan kenyataan faktual adalah kesatuan hukum dengan unsur-unsur dan aspek

¹³⁰ Wujud dan posisi Allah SWT sebagai *dzat* yang diyakini sebagai awal mula ajaran agama Islam atau dengan istilah lain adalah “yang menurunkan wahyu” merupakan pusat dan tujuan keberagaman orang beriman ketika merespons dan melaksanakan ajaran agama di dalam kehidupan konkret. Dengan kata yang lebih mudah, segala perilaku orang beriman dalam melaksanakan ajaran agama adalah karena Allah SWT atau dalam istilah agama disebut *lillahi ta'ala*.

dalam keseluruhan kerangka agama dan keberagamaan. Sebagai analisis, hukum memang dapat dibedakan dengan tema yang lain. Akan tetapi dalam kenyataan konkret, utamanya fenomena keberagamaan, materi hukum menyatu dengan unsur-unsur keagamaan lainnya. Apabila agama pada akhirnya tampil dalam fenomena perilaku orang beriman menjadi keberagamaan, maka pengertian akhir yang dapat diperoleh adalah tampilan hukum sebagai perilaku yang juga menyatu dengan aspek-aspek keberagamaan lainnya. Artinya, hanya ada satu struktur perilaku beragama meskipun di dalamnya terdapat aspek hukum sebagai sebuah sub-sistem di dalam struktur tersebut.

Dalam definisi hukum, kosakata tersebut mengantar pada pengertian bahwa pembuat hukum atau *syari'* adalah Allah SWT. Sebagai pencipta manusia, maka Allah SWT juga yang menetapkan aturan-aturan kemanusiaan. Cakupan aturan tersebut berkaitan dengan kehidupan di dunia dan akhirat serta relevansinya dengan Allah SWT sendiri dan juga dengan kehidupan manusia di dalam masyarakat. Rumusan ini bahkan telah dinyatakan di dalam Al-Qur'an surah al-An'am 57¹³¹ dan

¹³¹ Imam al Qurtuby, *al Jami' li Ahkamil Qur'an*, Jil.V, (Beirut:Dar al Kutub al Ilmiyah, t.t.), 283.

surah yusuf 67¹³² yang menyatakan bahwa sesungguhnya tidak ada hukum kecuali milik Allah SWT.

Adapun posisi Allah SWT sebagai pembuat hukum tunggal tidak menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan ulama. Persoalan baru muncul ketika manusia harus menjawab apakah mereka mempunyai peluang untuk mengetahui ukuran baik dan buruk ataukah tidak. Ulama *Ahlus Sunnah* pada umumnya sepakat menyatakan bahwa ukuran baik dan buruk sepenuhnya merupakan kehendak Allah SWT dan manusia sebatas mengetahui serta melaksanakan melalui para Rasul yang menerima wahyu. Di sisi lain, ulama *Mu'tazilah* menyatakan bahwa akal manusia mampu mengetahui ukuran baik dan buruk¹³³.

Peluang kehadiran unsur perilaku manusia serta peran dan posisi mereka di dalam persoalan hukum tidak semata-mata hanya memiliki kemampuan untuk memahami ukuran baik dan buruk. Peluang posisi manusia justru semakin mendasar ketika mereka menempatkan dirinya sebagai orang beriman yang berupaya melaksanakan ajaran agama. Dalam hubungan ini, Allah SWT bukan semata-mata sebagai pembuat hukum akan

¹³² Syihabuddin al Arusy, *Ruh al Ma'any fi Tafsir al-Qur'an*, Jil.VII, (Beirut:Dar Kutub al Ilmiyah, t.t.), 18.

¹³³ Jalal Muhammad Musa, *Nasyah al Asy'ari wa Tatauwuruha*, (Beirut:Dar al Kitab li Bananin, 1975), 240.

tetapi juga sebagai tujuan segala kegiatan dan perilaku beragama orang beriman. Di dalam surah al-Baqarah ayat 186, Allah SWT berfirman, “jika hamba Ku bertanya tentang Aku, maka sesungguhnya Aku dekat dengannya”. Pernyataan transendental ini mengandung implikasi bahwa manusia dapat membangun hubungan yang sangat dekat dan selanjutnya memperoleh limpahan rahmat dan kebaikan dalam berbagai bentuknya¹³⁴. Pada titik ini, persoalan perilaku iman menjadi kerangka dasar hubungan keduanya.

Pengertian iman meliputi tiga komponen dasar yaitu pembenaran dengan hati, pernyataan dengan lisan dan kemudian ekspresi di dalam kehidupan¹³⁵. Dalam salah satu hadits, diriwayatkan bahwa Rasulullah SAW menjawab pertanyaan tentang iman yang disatukan dengan hadits tentang ihsan dan Islam. Dalam riwayat ini, beliau menjelaskan bahwa Islam adalah syahadat, menegakkan sholat, membayar zakat, berpuasa di bulan Ramadhan dan melaksanakan haji bagi yang mampu. Mengenai iman beliau menjelaskan, agar manusia beriman kepada Allah SWT, malaikat, kitab-kitab Allah SWT, para rasul, hari akhir dan *qodo'* serta *qadar* Allah SWT. Sedangkan ihsan,

¹³⁴ Muhammad al Razy, *Tafsir al Fahr al Razy*, Jil.III, (Beirut:Dar al Fikr, 1994), 102.

¹³⁵ Abd' al Latif, *al Ushul al Fiqriyah li Mazhab ahl al Sunnah*, (Kairo:Dar al Nahdhah al Arabiyah, t.t.), 64.

dijelaskan agar orang beriman menyembah Allah SWT dengan sikap seolah-olah melihat Allah SWT, meskipun sebenarnya Allah SWT melihat manusia.¹³⁶

Dengan penjelasan seperti ini, maka Allah SWT sebagai pembuat hukum menyatu dengan tujuan perilaku iman dan juga perilaku Islam serta ihsan. Unsur dasar yang tampil dalam pengertian ini adalah bahwa respons kemanusiaan kepada Allah SWT pada akhirnya tampil dalam bentuk perilaku konkret atas dasar iman, islam dan ihsan. Bagian integral di dalam perilaku konkret ini adalah hukum Islam yang merupakan *kalam* dalam kaitanya dengan perbuatan *mukallaf*. Pengertian lain yang dapat dipahami adalah hukum memiliki unsur pelaksanaan dalam bentuk perilaku konkret. Apabila perbuatan hukum ini didasarkan pada iman, dengan rumusan tersebut di atas, maka perbuatan hukum yang menyatu dengan perilaku iman tampil dalam bentuk dinamika kejiwaan, perilaku individu dan perilaku kelompok.

Apabila profil perbuatan hukum tersebut berhasil dilaksanakan oleh orang beriman, maka produk yang akan dihasilkan adalah kesejahteraan semesta sebagai tujuan risalah Rasulullah SAW. Lingkup alam semesta ini mencakup bukan

¹³⁶Imam Muslim, *al Jami' al Shahih*, Jil.III, (Beirut:Dar al Fikr, t.t.), 48.

hanya kesejahteraan orang beriman semata akan tetapi juga bagi orang kafir meskipun dengan kadar kualitas yang berbeda. Cakupan produk yang dihasilkan oleh perbuatan hukum berbasis perilaku beragama seperti dirumuskan di atas juga meliputi keberhasilan yang sifatnya lebih responsif. Salah satu contoh adalah firman Allah di dalam surah al-Ankabut 45 yang menyatakan bahwa apabila sholat dilaksanakan dengan benar maka akan dapat mencegah perbuatan keji dan munkar¹³⁷. Di dalam surah al Ra'du ayat 28, menyatakan bahwa dzikir kepada Allah SWT mampu menumbuhkan ketenangan di dalam diri orang beriman¹³⁸.

Seluruh uraian di atas bermuara pada simpulan pengertian bahwa komponen kalam Allah SWT di dalam pengertian hukum, mengandung implikasi adanya kesatuan perbuatan hukum dengan perilaku beragama. Unsur perilaku di dalam hukum menjadi lebih konkret ketika dipertimbangkan unsur keterkaitan kalam Allah SWT dengan perbuatan *mukallaf*. Unsur ini menjadi sangat jelas apabila hukum di dalam Islam tidak berhenti pada aspek normatif semata akan tetapi pada akhirnya tampil dalam bentuk perilaku konkret. Dalam hal ini,

¹³⁷ Imam Ibnu Katsir, *Tafsir al Qur'an al Adzim*, Jil. III, (Semarang:Maktabah Toha Putra, t.t.), 414.

¹³⁸Muhammad al Razy, *Tafsir al Fahr al Razy*, Jil. X, (Beirut:Dar al Fikr, 1994), 54.

ulama Ushul Fiqh merumuskan komponen hukum Islam meliputi *mahkum bih*, *mahkum fih* atau *mahkum alaih*. Terminologi *mahkum bih* menunjuk pada materi perbuatan hukum, sedangkan *mahkum fih* menunjuk pada konteks perbuatan dan *mahkum alaih* menunjuk pada subyek atau pelaku hukum yang melaksanakan perbuatan hukum tersebut¹³⁹.

Sebagai pelaku hukum, perbuatan dan tingkah laku *mukallaf* adalah fenomena kemanusiaan, baik sebagai gejala kejiwaan, perilaku sosial atau fenomena kultural. Aspek perilaku *mukallaf* sebagai fenomena kejiwaan tampak di dalam sabda Rasulullah SAW yang menyatakan bahwa setiap perbuatan bergantung pada niatnya. Dan setiap orang akan memperoleh hasil sesuai dengan niat tersebut¹⁴⁰. Firman Allah SWT surah al-Anfal ayat 2 menyatakan bahwa orang beriman itu, apabila disebut asma Allah SWT maka bergetar hati mereka¹⁴¹. Dua sumber ajaran agama Islam tersebut menyatakan bahwa sebagai perilaku konkret, hukum menyatu dengan iman dan memiliki dinamika kejiwaan individu dan pada akhirnya menjadi fenomena sosial.

¹³⁹ Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiq*, Terj. Muh Zuhri, (Semarang:Dina Utama, 1994), 187.

¹⁴⁰Imam Muslim, *al Jami' al Shahih*, Jil.III, (Beirut:Dar al Fikr, t.t.), 48..

¹⁴¹ Muhammad al Razy, *Tafsir al Fahr al Razy*, Jil. VIII, (Beirut:Dar al Fikr, 1994), 121.

Fenomena kejiwaan yang ditunjuk oleh dua sumber ajaran tersebut adalah kesadaran, dalam hal ini, kesadaran hukum dan beragama pada umumnya. Dalam teori, khususnya William James, menyatakan bahwa kesadaran merupakan piranti yang memungkinkan individu untuk melakukan seleksi terhadap sumber-sumber yang menggerakkan perbuatannya sendiri. Dengan demikian, kesadaran adalah fungsi dalam proses pengetahuan manusia. Menurut James, kesadaran senantiasa berubah dan memiliki tingkat kesadaran mulai paling rendah sampai paling tinggi. Menurut pendapat lain, Natsoulas, mengemukakan bahwa kesadaran adalah kondisi jaga dalam kejiwaan seseorang. Dengan kondisi ini, maka seseorang mampu mengaktifkan dan memberdayakan potensi dan kemampuan kejiwaan untuk merespons *stimulus* dari luar dirinya. Rumusan Natsoulas yang bermanfaat untuk memahami sumber hukum Islam adalah term *double* atau *multiconsesnes*¹⁴². Menurut teori ini, kesadaran berisi unsur-unsur yang tidak terbatas jumlahnya dan setiap saat dapat diaktifkan oleh dinamika kejiwaan ketika berhadapan dengan *stimulus* dari luar. Himpunan unsur-unsur tersebut tidak berkumpul secara acak akan tetapi memiliki tipologi bahkan pola dan strukturnya

¹⁴² Benjamin Wallace, *Consciousness And Behaviour*, (Boston:Ally And Bacon, t.t.), 3.

sendiri. Struktur kesadaran ini mempengaruhi niat untuk berbuat sehingga hasil yang diperoleh juga bergantung pada niat tersebut, seperti telah di uraikan di dalam Hadits Rasulullah SAW.

Dalam dinamika kejiwaan ini, perbuatan hukum dapat dimulai dari kesadaran hukum kemudian dilanjutkan oleh muatan kognisi individu. Muatan ini terdiri atas berbagai unsur yang memiliki kaitan dengan proses mengetahui substansi hukum. Kemudian tumbuh fenomena baru mengalami penataan tipologi sehingga muncul dinamika sebagai sebuah peta pengertian atau dalam Psikologi gejala ini lazim disebut peta kognitif¹⁴³. Keterkaitan unsur di dalam peta kognitif tersebut berpeluang menumbuhkan dinamika kejiwaan berikutnya yang dihasilkan oleh energi di dalamnya. Pada tahap ini, tumbuh kognisi motorik di dalam jiwa pelaku hukum yang selanjutnya menggerakkan afeksi dan berujung pada psikomotorik. Fenomena kejiwaan ini, telah memiliki sumber daya kejiwaan untuk menggerakkan organ kemanusiaan sehingga muncul perilaku konkret¹⁴⁴. Peluang terbentuknya perbuatan hukum, dengan adanya energi psikomotorik ini bergantung kepada

¹⁴³ Camile B. Wortman&Elizabeth F. Loftus, *Psychology*, (New York:Alfred A. Knopf, 1998), 143.

¹⁴⁴ Edward C Smith&Stephen M. Kosslyn, *Psikologi Kognitif*, Terj. Helly Sucipto, (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 2007), 10.

ketersediaan organ tubuh dan kesiapan anggota badan yang diperlukan untuk melakukan perbuatan atau perilaku hukum tertentu.

Keseluruhan komponen yang terdiri atas perangkat fisiologis, unsur-unsur kognisi motorik dan faktor-faktor di luar yang mempengaruhi dinamika kejiwaan merupakan motivasi untuk melakukan perilaku hukum. Di dalam teori Psikologi memang mengatakan bahwa motivasi merupakan himpunan unsur-unsur yang terdiri dari berbagai macam hal seperti tersebut¹⁴⁵. Dalam hal ini, sebagai nilai, materi hukum Islam merupakan bagian dari unsur motivasi *mukallaf* yang melakukan perbuatan. Nilai merupakan kekuatan integral baik di dalam pribadi, masyarakat atau budaya¹⁴⁶. Dalam praktiknya, seperti konsep S.T. Alisjahbana manusia cenderung memiliki banyak unsur nilai tetapi kemudian ditata terstruktur dengan satu nilai sebagai pengikat yang disebut nilai primer¹⁴⁷. Dengan proses kejiwaan tersebut, dilengkapi dengan ketersediaan prangkat fisik maka lahirlah perbuatan dan perilaku seorang *mukallaf* yang bersifat individual.

¹⁴⁵ Robert Franken, *Human Motivation*, (California:Brook Cole Publishing Company, 1982), 20-25.

¹⁴⁶ Sutan Takdir Alisjahbana, *Values As Intregeting Forces In Personality Society And Culture*, (Jakarta:Dian Rakyat),1966.

¹⁴⁷ Sutan Takdir Alisjahbana, *Sejarah Kebudayaan Indonesia*, (Jakarta:Dian Rakyat,1975),38.

Sebagai makhluk sosial, profil perbuatan dan perilaku tersebut masih dipengaruhi oleh unsur di luar diri manusia yang berasal dari struktur sosio-kultural atau kondisi kehidupan di sekitarnya¹⁴⁸. Tahap lanjut fenomena kemanusiaan dari pelaku hukum adalah peluang interaksi dan komunikasi di antara individu pelaku hukum yang satu dengan yang lainnya. Peluang interaksi ini memungkinkan terjadi proses sosial di dalam kelompok dalam berbagai bentuknya¹⁴⁹. Proses interaksi yang lebih berpeluang bagi perilaku hukum adalah model kognitif. Menurut model interaksi ini, hubungan antara satu individu dengan lainnya lebih didasarkan kepada model kognitif masing-masing pelaku¹⁵⁰. Apabila fenomena sosial perilaku hukum tersebut berlangsung dalam waktu yang relatif lama maka akan tumbuh keteraturan pola hidup bersama di dalam kelompok tersebut. Pada tahap ini, materi hukum akan mempengaruhi tumbuhnya keteraturan perilaku sosial yang diakui bersama, kemudian diikuti bahkan pada akhirnya memiliki sanksi bagi pelanggarnya. Terminologi yang dipakai sebagai konseptualisasi fenomena keteraturan perilaku sosial tersebut adalah norma

¹⁴⁸ George Homans, *The Human Group*, (New York:Brace Company, 1950), 24.

¹⁴⁹ Edwad E. Sampson, *Social Psychology And Contemporary Society*, (New York:John Wiley Inc., 1971), 66.

¹⁵⁰ Edwad E. Sampson, *Social Psychology And Contemporary Society*, (New York:John Wiley Inc., 1971), 66.

sosial¹⁵¹. Dengan norma sosial tersebut, maka akan tumbuh pola-pola perilaku bersama yang mempunyai daya ikat bersifat formal bahkan terstruktur sehingga pada akhirnya tumbuh sebuah masyarakat secara utuh.

Keteraturan perilaku hukum, sebagai fenomena sosial masyarakat berpeluang memiliki keterkaitan dengan norma sosial di dalam masyarakat. Emile Durkheim menyatakan bahwa norma sosial merupakan aturan perilaku yang dalam teorinya disebut *spirit of discipline*. Karakteristik umum semua perilaku yang melaksanakan aturan ini dapat disebut Perilaku Moral. Artinya, pola perilaku ini sejalan dengan ketentuan perilaku yang ditentukan oleh pihak lain. Berperilaku moralis, berarti berbuat sesuai dengan norma seperti yang dikehendaki oleh situasi yang dihadapi. Menurut Durkheim, sistem aturan tersebut memiliki tiga karakter dasar, keteraturan perilaku sesuai dengan norma, sikap mental yang melaksanakan sebagai sebuah kewajiban dan didukung sanksi sosial dari masyarakat¹⁵². Apabila diukur dengan kualifikasi ini, perbuatan hukum Islam berpeluang menjadi norma sosial, baik bagi masyarakat orang

¹⁵¹ James W. Vander Zanden, *Sociology The Core*, (New York:Mc Graw Hill Publishing Company, 1986), 32.

¹⁵² Emile Durkheim, *Sociology Of Morals*, (New York:Greenwood Press, 1987), 47.

beriman yang melaksanakan atau bagi kehidupan secara keseluruhan.

Kondisi dan kualifikasi sosial yang memungkinkan tumbuhnya norma sosial berbasis hukum Islam adalah proses sosial yang berlangsung di dalam masyarakat. Dalam kondisi proses sosial yang dilakukan oleh perbuatan hukum Islam, maka fenomena keteraturan perilaku serta pola perilaku sosial yang dihasilkan tetap dalam kerangka norma sosial berbasis hukum Islam. Perkembangan ini akan menumbuhkan sistem sosial tersendiri yang merupakan perkembangan lanjut dari perbuatan hukum, dimulai dari peta kognitif hukum menjadi perilaku individu pelaku hukum dan akhirnya tumbuh sistem sosial yang sejalan. Teori sosiologi menyatakan bahwa sistem sosial sebagai interrelasi di dalam kehidupan sosial, dimana masing-masing masyarakat berbuat atas dasar status dan peran sehingga menumbuhkan sebuah sistem sosial untuk mencapai tujuan bersama¹⁵³.

Sepanjang proses sosial dan tumbuhnya sistem di dalam masyarakat memungkinkan tumbuhnya perilaku menyimpang yang dilakukan oleh individu-individu dengan berbagai latarbelakang dan konteks yang melatarbelakanginya. Fenomena

¹⁵³Harry C. Bredemeier&Richard M. Stephenson, *The Analysis Of Social System*, (New York: Holt Rinehart Winston Inc., 1962), 30.

tersebut juga mungkin tampil dalam bentuk pertentangan atau konflik sosial yang terjadi. Kelebihan yang dimiliki oleh sistem sosial berbasis hukum Islam adalah *spirit discipline* dalam teori Durkheim di atas. Dalam hal ini, ketaatan perbuatan hukum Islam bersumber dari sumber daya iman yang merupakan bagian dari perilaku beragama. Faktor tersebut akan mudah menyelesaikan konflik sosial karena karakter fenomena tersebut yang juga memiliki dimensi positif. Konflik di dalam kehidupan sosial tidak otomatis bersifat disintegrasi karena potensi di dalamnya justru dapat bermanfaat bagi proses penguatan rasa kebersamaan di dalamnya. Konflik justru dapat mendorong formasi asosiasi dan koalisi di antara unsur sosial di masyarakat. Menurut terminologi Simmel, fenomena seperti ini lazim disebut *cooperation antagonistic*¹⁵⁴.

Solusi fenomena konflik yang berpeluang di dalam masyarakat dapat diselesaikan dengan memberdayakan sumber daya agama seperti telah diuraikan sebelumnya. Fenomena perilaku hukum pada tingkat sosial tetap berpeluang untuk menghadapi tumbuhnya kelompok-kelompok dan komunitas di dalam masyarakat. Teori sosiologi memungkinkan adanya afiliasi ganda yang diikuti oleh seseorang. Artinya, di dalam

¹⁵⁴Lewis A. Coser, *The Functions Of The Social Conflict*, (New York: The Free Press, 1956), 139

masyarakat, individu berpeluang untuk menjadi anggota lebih dari satu kelompok atau komunitas atas dasar karakter norma sosial yang mendasari atau dinamika konflik yang berkembang¹⁵⁵.

Perkembangan lanjut yang mungkin dapat disaksikan dalam fenomena perilaku sosial berbasis hukum Islam adalah peranan sistem sosial di dalam tumbuhnya budaya masyarakat. Talcott Parson menyatakan bahwa sebuah sistem sosial adalah sebuah fungsi budaya, yang berarti bukan hanya membentuk basis interkomunikasi warga, tetapi juga menentukan status sosio kultural dari masing-masing warganya. Dalam sistem budaya ini, warga masyarakat akan berbuat atas dasar apa yang seharusnya dilakukan menurut rumusan status dan peran sistem sosial tersebut. Pada saat ini, urgensi standar moral sebagai basis dari masyarakat dapat dipahami sebagai penentu interaksi secara keseluruhan. Standar moral membentuk sentral aspek evaluatif budaya masyarakat dan inti mekanisme sistem sosial yang menentukan stabilitas kelompok¹⁵⁶. Pada akhirnya, keteraturan, ketertiban dan tujuan bersama di dalam masyarakat bergantung pada seberapa jauh norma atau hukum menjadi pijakan dan

¹⁵⁵Georg Simmel, *The Web Of Group Affiliations*, (Glencoe:The Free Press, 1955), 137.

¹⁵⁶Talcott Parsons, *Social Structure And Personality*, (London:The Free Prees, 1970), 21.

acuan seluruh pola perilaku warganya¹⁵⁷. Dengan demikian, atas dasar teori sosiologi tersebut di atas dapat disimpulkan bahwa perbuatan hukum Islam sebagai pelaksanaan *kalam* dalam kehidupan orang beriman mampu mengantarkan pada tujuan bersama seperti dirumuskan di dalam sumber ajaran agama Islam. Kehidupan sosial berbasis hukum Islam tersebut selanjutnya berpeluang menjadi fenomena lanjut dalam kehidupan sosial yaitu kebudayaan berbasis hukum Islam.

Dengan tumbuhnya masyarakat, maka peluang tumbuh dan berkembangnya perbuatan hukum, yang semula baru berkembang sebagai norma sosial, pada akhirnya akan mengalami kristalisasi sebagai keteraturan yang terstruktur. Secara umum, keteraturan pola perilaku tersebut berkembang dalam bentuk *mores* kemudian *custom* menjadi *tradition* dan akhirnya *culture*¹⁵⁸. Cakupan unsur perilaku di dalam kebudayaan tersebut pada dasarnya diwarnai oleh materi hukum dan berkembang sebagai sebuah pengetahuan, seni, adat istiadat serta tradisi dan muatan kultural lainnya.

Profil perbuatan hukum menjadi semakin lengkap ketika unsur pengertian terminologi ini sampai pada sifat dari kalam

¹⁵⁷Robert N. Bellah Ed.all, *The Good Society*, (New York:Vintage Books, 1991), 124.

¹⁵⁸ Kroeber, *Anthropology*, (New York:Harcout Brace World Company, 1948), 292.

Allah SWT sebagai perintah, pilihan atau persyaratan dan unsur-unsur lain yang terkait dengan materi hukum tersebut. Unsur perintah dan larangan menghasilkan hukum *taklif* sedangkan unsur persyaratan, sebab dan ketentuan lain menghasilkan hukum *wadh'i*. Varian dan ragam pola perilaku yang terkait dengan unsur ini menumbuhkan peluang bagi model-model perilaku hukum yang dilaksanakan dalam bentuk perilaku dan perbuatan konkret. Pada dasarnya, hukum *taklif* dibedakan dari sisi kepastian perintah atau larangan yang kemudian menjadi lima macam hukum dan lazim disebut *al-ahkam al-khamsah*¹⁵⁹. Rincian ragam hukum ini terdiri atas wajib, sunnah, haram, makruh dan mubah. Ragam dan variasi pola perbuatan hukum ini, berbeda bukan hanya dari tingkat kepastian perintah akan tetapi juga dari keragaman peluang yang dapat menimbulkan model-model perbuatan hukum yang beragam. Pada akhirnya, jumlah tidak terbatas model perbuatan hukum sangat dipengaruhi oleh praktik pelaksanaannya menjadi perbuatan konkret dan konteks sosio-kultural yang melatarbelakanginya.

Sepintas, perbuatan yang dikenai hukum wajib dan haram tidak membuka peluang bagi variasi praktik menjadi perilaku konkret, karena sifat perintahnya yang sudah pasti. Akan tetapi,

¹⁵⁹ Amir Syarifudin, *Ushul Fiqh*, (Jakarta:Prenada Media Group, 2009), 336.

peluang ragam perilaku wajib tersebut dalam batas tertentu masih menumbuhkan peluang keragaman terutama apabila dilihat dari pembagian hukum wajib. Variasi *perilaku* hukum dapat muncul dari *wajib mutlak* apabila diukur waktu pelaksanaannya, dalam pengertian dapat ditangguhkan sampai waktu yang sesuai. Peluang serupa juga dapat tumbuh dari perbuatan hukum yang terkena wajib *muwasa'* dengan ukuran waktu untuk melakukan kewajiban lebih luas atau lebih lama dari waktu pelaksanaan itu sendiri. Ragam lain yang membuka peluang variasi adalah *qadha'* dalam pengertian melaksanakan kewajiban setelah berlalunya waktu yang ditetapkan¹⁶⁰.

Sebagian perbuatan hukum dikenal dengan hukum *sunnah* dalam pengertian sesuatu yang diberi pahala bagi yang melakukannya dan tidak mendapat sanksi bagi yang meninggalkannya¹⁶¹. Rumusan pengertian hukum *sunnah* tersebut telah dengan sendirinya membuka peluang bagi hadirnya variasi perbuatan hukum atas dasar kebebasan memilih untuk melakukan atau meninggalkan. Peluang keragaman yang ditimbulkan menjadi semakin lebar apabila berkaitan dengan perbuatan yang dikenakan hukum *sunnah ghairu muakad*.

¹⁶⁰Wahbah Zuhaily, *Ushul Fiqh al Islami*, Jil. I, (Beirut:Dar al Fikr, 1986), 49.

¹⁶¹Suparman Usman, *hukum Islam*, (Jakarta:Daya Media Pratama, 2001), 82.

Sejalan dengan peluang variasi perbuatan hukum di dalam *sunnah* adalah perbuatan hukum *makruh*. Peluang ini disebabkan oleh pengertian *makruh* sebagai sesuatu yang dituntut untuk ditinggalkan dalam bentuk larangan yang tidak pasti¹⁶².

Meskipun peluang munculnya variasi dan keragaman pola perilaku dapat tumbuh di dalam perbuatan yang dikenai hukum wajib, sunnah, haram dan makruh, akan tetapi profil perilaku yang dimaksud sudah ditetapkan oleh *hakim*-pembuat hukum. Tidak demikian halnya dengan perbuatan hukum yang dikenai hukum *mubah*. Dalam istilah hukum, *mubah* berarti sesuatu yang diberi kemungkinan oleh *hakim* untuk memilih antara melakukan atau meninggalkan dan orang beriman dapat melakukan atau tidak. Ruang perbuatan hukum *mubah* dapat diketahui dengan cara adanya ucapan pembuat hukum dengan kata “tidak berdosa” atau kosakata “dihalalkan”¹⁶³ atau “tidak ada dalil yang mengharamkan” sehingga ketetapan hukumnya kembali kepada prinsip *bara'ah al-ashliyah*¹⁶⁴. Demikian

¹⁶² Rachmat Syafi'i, *Ushul Fiqh*, (Bandung:Pustaka Setia, 2001), 308.

¹⁶³ Misalnya di dalam surah al maidah ayat 6 : “*Hai orang-orang yang beriman, penuhilah aqad-aqad itu, dihalalkan bagimu binatang ternak....*”.

¹⁶⁴ Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, Terj. Muhammad Zuhri, (Semarang:Dina Utama, 1984), 167.

luasnya cakupan hukum *mubah* apabila dikaitkan dengan kehidupan konkret orang beriman serta situasi dan kondisi yang dihadapi.

Meskipun demikian, dalam keadaan tertentu perbuatan *mubah* memiliki ketentuan tersendiri. Dalam hal ini Imam Asy Syatibi membagi *mubah* menjadi empat macam diantaranya : 1)*mubah* yang mengikuti suruhan untuk berbuat. *Mubah* dalam bentuk ini disebut dengan *mubah* dalam bentuk bagian tetapi dituntut berbuat secara keseluruhan;2)*mubah* yang mengikuti tuntutan untuk meninggalkan. *Mubah* bentuk ini disebut dengan *mubah* secara *juz'i* tetapi dilarang secara keseluruhan;3)*mubah* yang tidak mengikuti sesuatu;4)*mubah* yang tunduk kepada *mubah* itu sendiri¹⁶⁵. Meskipun terdapat kelapangan yang sangat luas untuk melakukan atau meninggalkan perbuatan *mubah*, akan tetapi kenyataan yang pasti adalah perbuatan dan perilaku *mubah* masih termasuk di dalam lingkup keberagaman karena berada di dalam cakupan respons kepada Allah SWT. *Fuqaha* sepakat bahwa perbuatan *mubah* termasuk ke dalam hukum syar'i. Dalam pengertian ini *jumhur ulama* menyepakati di

¹⁶⁵ Amir Syarifudin, *Ushul Fiqh*, (Jakarta:Prenada Media Group, 2009), 378.

dalam hukum *mubah* tidak terdapat *taklif*¹⁶⁶. Dengan demikian, varian dan model perilaku *mubah* dalam berbagai bentuknya adalah perbuatan dan perilaku orang beriman yang merupakan bagian dari melaksanakan kalam Allah SWT.

Lingkup peluang yang ditumbuhkan oleh perbuatan *mubah* ini meliputi cakupan yang sangat luas. Faktor pengaruh berkembang sejalan dengan dinamika dan perkembangan kehidupan sosial *mukallaf* dan juga perubahan konteks serta situasi dan kondisi sosio-kultural yang melatarbelakanginya. Luas lingkup ini dapat dirumuskan dari berbagai aspek yang terdapat di dalam kandungan pengertian hukum *mubah* tersebut. Dari sisi *bara'ah al asliyah*¹⁶⁷, profil perbuatan *mubah* sebagai perbuatan hukum *mukallaf* tidak termasuk di dalam hukum wajib, sunnah, haram atau makruh dengan berbagai cabangnya. Cakupan yang termasuk oleh peluang ini meliputi seluruh perbuatan dan perilaku *mukallaf* menurut luasnya perbuatan

¹⁶⁶Wahbah Zuhaily, *Ushul Fiqh al Islamy*, Jil. I, (Beirut: Dar al Fikr, 1989), 88.

¹⁶⁷*Bara'ah* secara etimologi berasal dari kata *bur'*, *bara'* atau *bari'* yang berarti bebas dari sesuatu yang tidak disukai. Dalam fiqh berarti bebasnya seseorang dari suatu tanggungan atau ikatan hukum karena belum ada dalil yang menunjukkan adanya tanggungan atau ikatan itu. Secara umum, *al-bara'ah* artinya adalah bebasnya dari hukuman. Sedangkan *al-ashliyyah* artinya adalah asalnya. Jadi, *al-Bara'ah al-Ashliyyah* berarti seseorang itu pada asalnya adalah terbebas dari serangan selama tidak ada hukum yang mengatur larangan tersebut.

keberagaman dan kehidupan sosial umat manusia. Apabila firman Allah SWT menyatakan bahwa penciptaan jin dan manusia adalah semata-mata untuk beribadah¹⁶⁸, maka lingkup perbuatan *mubah* seluas ibadah tersebut.

Karakter dari varian perilaku hukum *mubah*, dalam aspek ini, membuka peluang bagi tumbuhnya perbuatan baru yang memang boleh dilakukan meskipun pada masa Rasulullah SAW perbuatan tersebut belum pernah dikenal. Dalam pengertian ini, tidak termasuk perbuatan *bid'ah* yang dianggap menyimpang dari sunnah seperti diuraikan oleh Imam Asy Syatibi¹⁶⁹. Perbuatan *mubah* memang perbuatan yang boleh dilakukan tetapi tidak termasuk penyimpangan dari Al-Qur'an sunnah. Faktor pengaruh varian perbuatan *mubah* dari aspek ini tidak hanya perbedaan latarbelakang kehidupan dengan Rasulullah SAW semata akan tetapi juga sifat *mukallaf* sebagai orang beriman yang memiliki peluang sampai hari kiamat.

Aspek lain menumbuhkan perbuatan *mubah* yang memang diperbolehkan dan sekaligus merupakan perilaku beragama adalah faktor dinamika kehidupan *mukallaf* dan aspek sosio-kultural yang melatarbelakanginya. Sebagai makhluk sosial,

¹⁶⁸ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al Adzim*, Jil.IV, (Semarang:Maktabah Toha Putra, t.t.), 238.

¹⁶⁹Imam Asy Syatibi, *al I'tisham*, Jil.I, (Beirut:Dar al Fikr, t.t.), 86.

ketika *mukallaf* melakukan perbuatan *mubah* sebagai perilaku beragama maka ia tetap berada di dalam konteks sosio-kultural yang tidak mungkin dikesampingkan¹⁷⁰. Oleh karena itu, apabila terjadi dinamika dan perubahan konteks sosio-kultural, maka bukan tidak mungkin akan terbuka peluang bagi munculnya perbuatan-perbuatan *mubah* dengan bentuk dan pola yang baru. Profil perbuatan ini, mungkin dapat berbeda dengan perbuatan *mubah* pada masa Rasulullah SAW atau memang belum pernah dilakukan oleh orang beriman sebelumnya¹⁷¹.

Pada akhirnya, simpul uraian yang dapat dikemukakan adalah karakter perbuatan hukum yang dilakukan *mukallaf* baik sebagai individu dan kelompok. Sebagai pelaksanaan dari kalam Allah SWT, perbuatan hukum tersebut merupakan perilaku beragama yang menempatkan perbuatan *mukallaf* dalam posisi merespons wahyu Allah SWT. Dengan kata lain, setiap perbuatan hukum, ketika di lakukan dengan benar-benar, memenuhi standar akan berarti pula terbentuknya perilaku

¹⁷⁰Clifford Geertz, *The Interpretation Of Culture*, (New York:Basic Book Publisher, 1973), 89.

¹⁷¹ Hukum Mubah dapat menjadi landasan perilaku mukallaf ketika melaksanakan ajaran agama Islam dengan merespons konteks dan dinamika ruang waktunya sendiri. Dengan kata lain, perilaku mukallaf dengan *kaiifatnya* selama tidak terdapat hukum yang melarang atau memang tidak ada hukum yang mengatur di dalam Al-Qur'an dan Sunnah tetap diperbolehkan walaupun tidak mendapat ganjaran pahala.

beragama. Dalam formasi ini, perbuatan hukum juga memiliki keragaman dan variasi kualitas perbuatan beragama yang berbeda antara *mukallaf* yang satu dengan *mukallaf* yang lain. Lingkup perbuatan juga mengalami perbedaan antara masyarakat yang satu dengan lainnya apabila konteks sosio-kultural yang melatarbelakangi berbeda. Ragam variasi ini, masih ditumbuhkembangkan oleh peluang perbedaan perbuatan hukum yang dimungkinkan oleh perbedaan kepastian perintah di dalam *al-ahkam al-khamsah*.

Kesimpulannya, dengan karakter ini perbuatan hukum berubah menjadi perilaku individu *mukallaf* kemudian berpeluang untuk mengalami proses sosial dengan *mukallaf* lainnya. Di dalam fenomena ini, interaksi individu dengan individu yang lain dapat menumbuhkan masyarakat hukum Islam. Melalui proses sosial yang berkembang di dalam kehidupan warganya, variasi dan keragaman perilaku hukum Islam, dapat berkembang sejalan dengan peluang keragaman pola, model dan bentuk perbuatan hukum yang dimungkinkan. Dalam perkembangannya varian-varian perbuatan hukum ini dapat tumbuh mengalami keteraturan sehingga tumbuh pola perilaku tertentu yang merupakan tradisi dan adat istiadat di dalam masyarakat. Pada akhirnya, perbuatan hukum Islam berubah menjadi unsur-unsur dan aspek fenomena kultural

masyarakat. Artinya, perbuatan hukum *mukallaf* akan berujung pada tumbuhnya masyarakat hukum dan pada saat yang sama sebagai masyarakat kultural.

C. Dialektika Dalam Teori Hukum Islam

Bahasan tentang teori dialektika dalam sub bab sebelumnya serta uraian tentang teori hukum Islam dapat dimanfaatkan untuk mengantar pada pengertian adanya unsur dialektika di dalam teori hukum Islam. Di dalam bahasan di atas, terminologi dialektika dipergunakan untuk menunjuk proses atau metode yang dipergunakan di dalam kegiatan tersebut. Socrates menggunakan proses dialektika dalam dialog antara dua atau lebih manusia yang membahas sesuatu masalah. Dalam dialog ini, masing-masing orang berargumentasi karena terdapat unsur kontradiksi antara satu dengan yang lainnya. Meskipun demikian, pada akhirnya dapat dicapai kesepahaman dan persamaan pendapat sebagai simpul dari dialog argumentatif tersebut. Metode yang dipakai dalam argumentasi ini adalah mengesampingkan unsur kontradiksi dan selanjutnya menemukan titik temu di dalam pemahaman mereka tentang persoalan yang dibicarakan¹⁷².

¹⁷² R. P. Singh, *From Dialogue To Dialectic: Socrates, Kant, Hegel And Marx*, Indian Philosophical Quarterly XXVII No. 3, July 2000.

Penggunaan dialektika di dalam dialog Socrates ini dapat dibaca sebagai peluang himpunan unsur-unsur yang pada awalnya memiliki kontradiksi namun kemudian dapat ditemukan kesepakatan atau titik temu yang diakui bersama. Sebagai proses dialog, unsur yang terlibat di dalam proses dialektika tidak hanya sikap dan perilaku dialog semata akan tetapi juga proses berpikir yang dialami dan digunakan, baik oleh Socrates atau mitra dialog.

Dalam perkembangan pemikiran dan kajian Filsafat pada khususnya, dialektika mengalami perkembangan baik sebagai sebuah proses atau metode atau substansi dan materi yang terkait dengan proses atau metode tersebut. Apabila dalam dialog Socrates, substansi masalah atau tema pembicaraan dalam dialog berkaitan dengan persoalan etika dan perilaku kemanusiaan, namun dalam perkembangan berikutnya dialektika berkaitan dengan cakupan dan materi yang lebih luas. Emmanuel Kant, menempatkan dialektika lebih bersentuhan dengan metode berpikir terutama tentang rumusan dasar proposisi ilmiah. Dialektika juga dipergunakan oleh Hegel untuk membahas bukan hanya metode berpikir tetapi juga proses perubahan baik di dalam fenomena sosial atau bahkan dalam peristiwa sejarah. George Herbert Mead, menajamkan substansi dialektika tersebut pada pola-pola perilaku sosial di dalam

masyarakat. Melalui substansi perilaku sosial tersebut, Hans Kelsen menemukan bahwa unsur dialektika juga terdapat di dalam perbuatan Hukum. Teori dialektika perbuatan hukum tersebut dapat menjadi pijakan untuk menelusuri proses dan metode dialektika di dalam teori hukum Islam.

Analisis tentang pengertian, dimensi dan perbuatan hukum pada sub bab sebelumnya mengantar pada pemahaman bahwa unsur dasar term hukum dalam Islam adalah perilaku *mukallaf*. Pengertian ini didasarkan kepada unsur-unsur di dalam hukum, meskipun bersumber dari *kalam* dengan sifat perintah namun pada akhirnya berujung kepada respon *mukallaf* yang melaksanakan perintah tersebut. Artinya, konotasi hukum sebagai terminologi telah mengandung unsur pergeseran dari sifat normatif menjadi perilaku konkret di dalam diri *mukallaf*. Di dalam perilaku, pergeseran norma menjadi perbuatan konkret tersebut berisi materi hukum sebagai unsur primer di dalam struktur satuan perbuatan dan perilaku *mukallaf*. Unsur primer tersebut mewarnai keseluruhan proses dan profil perilaku *mukallaf* di dalam kehidupan konkret. Simpulan akhir analisis tersebut dapat dirumuskan bahwa teori perbuatan hukum merupakan unsur integral yang dapat dibedakan namun tidak bisa dipisahkan dengan teori norma hukum.

Apabila unsur dialektika telah dapat ditemukan di dalam dialog Socrates, maka penelusuran unsur dialektika di dalam teori hukum Islam dapat dilakukan dalam pengaruh filsafat Yunani terhadap pemikiran Islam umumnya, khususnya pemikiran hukum Islam. Jasser Auda menyatakan bahwa pengaruh filsafat Yunani di dalam pemikiran hukum Islam, melalui filsafat Islam, jelas sekali. *Fuqaha* yang sekaligus filosof, seperti al-Gazhali, Ibnu Rush dan Ibnu Tamiyah juga dipengaruhi pemikiran Yunani baik secara langsung atau tidak. Salah satu jejak pengaruh tersebut adalah struktur tema dan bagaimana merumuskan pengertian terminologi tema tersebut sepenuhnya adalah pengaruh Yunani. Lebih dari itu, di bawah pengaruh tersebut pemikiran hukum Islam klasik, dalam berbagai aliran dan perbedaan rumusannya mengikuti logika Yunani. Pengaruh ini dapat dilihat di dalam tata pikir definisi tentang *lafadz* yang berbasis esensi dan juga pemikiran analogi dalam silogisme¹⁷³.

Sebagai sebuah metode berpikir, silogisme adalah rumusan Aristoteles. Logika berpikir di dalam metode ini terdiri atas premis mayor, premis minor yang berpeluang menghasilkan konklusi. Keterkaitan dan relasi proposisi di dalam kedua premis

¹⁷³ Jasser Auda, *Maqasid al Shariah As Philoshopy Of Islamic Law*, (London: The International Institute Of Islamic Thought, 2008), 107.

tersebut mengandung unsur pertentangan dan kontradiksi namun dengan teknik memanfaatkan unsur persamaan dapat menghasilkan konklusi¹⁷⁴. Melalui pengaruh filsafat Yunani, unsur dialektika di dalam silogisme tersebut kemudian dimanfaatkan oleh pemikir hukum Islam di dalam salah satu metode *istinbat* mereka. Unsur tersebut tampak di dalam *Qiyas* sebagai metode hukum.

Apabila definisi *Qiyas* yang merumuskan metode *istinbat* ditelusuri, maka akan tampak adanya unsur dialektika tersebut. Menurut definisi, *Qiyas* adalah mempersamakan suatu kasus yang tidak ada *nash* hukumnya dengan kasus lain yang telah ada *nash* hukumnya karena adanya persamaan *illat* di dalam keduanya¹⁷⁵. Unsur dialektika di dalam definisi ini tampak ketika *al-aslu* sebagai suatu yang ada *nash* bertemu dengan *al-far'u* sebagai suatu yang belum ada *nash* nya oleh pemikiran *istinbat al-ahkam*. Dua unsur tersebut memiliki unsur pertentangan dalam bentuk ada dan tidak ada hukum di dalam *nash* yang menjadi dasar. Titik temu antara dua unsur yang bertentangan atau kesepahaman dalam dialog menurut rumusan Socrates, dapat terjadi karena adanya persamaan *illah* atau sebab

¹⁷⁴ Robert Audi, *The Cambridge Dictionary Of Philosophy*, (Cambridge:Cambridge University Press, 1999), 894.

¹⁷⁵ Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, Terj. M. Zuhri, (Semarang:Dina Utama, 1994), 66.

di dalam kedua unsur tersebut. Keseluruhan struktur tersebut adalah dialektika meskipun tidak dalam format yang tegas seperti dirumuskan oleh pemikiran Hegel.

Jasser Auda juga menampilkan unsur dialektika di dalam hukum Islam. Sebagai pertemuan antar unsur-unsur kontradiksi dari komponen pembentuknya, dialektika hukum Islam tampak di dalam teori hukum ketika menemukan jalan keluar terhadap dalil-dalil *ta'arudh* yang berkontradiksi. Menurut Jasser Auda, jalan keluar untuk mempertemukan kontradiksi ini melalui beberapa cara. Pertama, *al-jam'u* untuk menggabungkan kedua dalil yang bertentangan. Metode ini didasarkan pada prinsip dasar yang menyatakan bahwa menggunakan *nash* lebih baik daripada menggugurkannya. Kedua, *al-nash*, metode ini menyarankan agar dalil yang kronologinya dibelakang dapat menggugurkan dalil sebelumnya. Ketiga, *al-tarjih* yang menyarankan agar dalil yang memiliki kekuatan riwayat lebih tinggi didahulukan daripada yang didasarkan pada riwayat yang lebih lemah. Keempat, *tawaquf* yang berarti apabila ada kontradiksi atau perbedaan di dalam dalil-dalil agama maka ditunda penggunaannya¹⁷⁶.

¹⁷⁶ Jasser Auda, *Maqasid al Shariah As Philoshopy Of Islamic Law*, (London: The International Institute Of Islamic Thought, 2008), 219,

Di dalam teori hukum Islam tersebut telah dapat ditemukan unsur dialektika yang lebih jelas, baik substansi maupun tata pikirnya. Apabila dibandingkan dengan *Qiyas*, maka *ta'arudh* adalah dalil yang berisi kontradiksi telah menampilkan unsur dialektika yang lebih tegas. Dalam hal ini, titik temu unsur kontradiksi berlangsung bukan dalam perilaku unsur terkait seperti di dalam dialog Plato, namun sudah mulai fokus pada metode berpikir di dalam teori hukum Islam. Karakter dan sifat dasar tersebut tampak di dalam substansi dalil yang diposisikan sebagai obyek berpikir. Memang perlu diakui bahwa titik temu antar unsur-unsur kontradiksi tersebut dirumuskan oleh ulama Ushul Fiqh dalam bentuk yang beragam. Meskipun demikian, unsur dasarnya adalah gabungan unsur-unsur kontradiksi yang terkait di dalam metode berpikir tersebut. Apabila perlu dikomparasikan dengan teori dialektika yang telah berkembang selama ini, maka unsur dialektika di dalam dalil *ta'arudh* tersebut dapat diposisikan sebagai *tesa* dan *anti tesa* yang selanjutnya bertemu di dalam *sintesa*.

Apabila teori norma hukum membahas norma di dalam hukum Islam, maka teori perbuatan hukum membahas perbuatan *mukallaf* yang melaksanakan norma tersebut. Sebagai aturan, materi norma hukum hanya merupakan ketentuan yang belum diwujudkan dalam bentuk kegiatan yang meruang waktu. Sangat

berbeda dengan kualifikasi tersebut, materi teori perbuatan hukum adalah fenomena kegiatan kemanusiaan yang memang telah meruang waktu di tempat dan masa tertentu. Sebagai rumusan teoritis, teori perbuatan hukum juga berisi himpunan konsep dan proposisi yang memiliki hubungan logis, ditata sistematis tentang hubungan dasar antar unsur-unsur di dalam sesuatu, sehingga rumusan tersebut dapat menjelaskan fenomena yang sedang atau sudah terjadi dan melakukan prediksi tentang fenomena yang baru akan terjadi¹⁷⁷. Dalam terminologi teori perbuatan hukum, substansi teori adalah pelaksanaan hukum dalam bentuk perilaku *mukallaf* di dalam struktur agama dan keberagamaan Islam pada umumnya.

Kerangka teori, sebagai himpunan sejumlah teori kecil memerlukan pijakan atau fondasi dalam bentuk teori besar. Norman K. Denzin, menyatakan bahwa teori sebagai struktur konseptualisasi data dan hubungan antar variabel yang diperoleh di dalamnya. Struktur tersebut merupakan himpunan sejumlah proposisi universal yang memiliki peringkat masing-masing berdasarkan tingkat substansi teori yang ada di dalamnya. Graduasi peringkat tersebut berjenjang menurut tingkat universalitas proposisi yang ada di dalam teori yang

¹⁷⁷ Freed N. Kerlinger, *Foundations Of Behavioural Research*, (New York:Holt Rineheart Ltd., 1986), 16.

bersangkutan. Pada akhirnya diperlukan *grand concept* dan *grand theory* yang menjadi induk, dasar atau sebagai konsep besar dan teori besar jika dibandingkan dengan peringkat di bawahnya sebagai rincian universalitas setiap teori¹⁷⁸.

Muatan atau isi materi konsep besar dan teori besar adalah konsep dan proposisi universal. Karl Raymund Popper, membahasakan konsep besar dan teori besar sebagai pengertian tentang sesuatu dan hubungan sesuatu yang telah melampaui basis empiris konsep dan teori tersebut. Artinya, cakupan konsep besar dan teori besar meliputi konsep tunggal dan proposisi tunggal yang langsung melampaui verbalisasi pengalaman empiris. Dengan demikian, sifat dasar konsep besar dan teori besar telah berada di luar lapisan fisik pengalaman kemanusiaan. Dengan kata lain, konsep dan teori besar bersifat metafisis jika dibandingkan dengan proposisi tunggal yang langsung berbasis pengalaman indrawi¹⁷⁹.

Dalam buku *Realism And The Aim Of Science*, Karl R. Popper menguraikan sifat dasar metafisika baik di dalam konsep atau di dalam teori. Sebagai wujud, metafisika bukan merupakan ide atau gagasan rasio akan tetapi wujud tersendiri. Wujud

¹⁷⁸ Norman K Denzin, *Handbook Of Qualitative Research*, (London:Sage Publications, 1994), 434.

¹⁷⁹ Karl Raymund Popper, *The Logic Scientific Discovery*, (London:Hutchinson, 1959), 422.

metafisis memang melampaui basis empiris konsep dan proposisi tunggal yang bebas di luar akal. Artinya, wujud metafisis tidak berada di dalam fenomena tunggal atau proposisi tunggal yang bersifat indrawi akan tetapi telah menjadi wujud yang melampaui batas indrawi tersebut. Posisi di luar pengalaman indrawi tersebut dimungkinkan berada di luar atau di balik wujud fisis, namun dapat juga berada di dalam alam spiritual dalam bahasa keyakinan manusia. Meskipun demikian, wujud indrawi dan wujud metafisis merupakan keterkaitan integral yang dapat saling berkaitan. Atas dasar sifat ini, maka rumusan metafisis baik menurut ilmu atau menurut keyakinan dapat diterjemahkan ke dalam rumusan pengalaman empiris¹⁸⁰.

Atas dasar argumentasi ini, maka di dalam Islam khususnya bahasan tentang hukum Islam dapat ditemukan atau diposisikan sebagai *grand concept* dan *grand theory*. Konsep dan teori universal atas dasar keyakinan, sebagai substansi *grand concept* dan *grand theory* dapat ditemukan di dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Di dalam Islam, Al-Qur'an dan Sunnah adalah sumber ajaran yang berlaku melampaui batas-batas ruang waktu kemudian diikuti dan dipraktikkan oleh seluruh orang beriman. Karakter konsep dan proposisi ini adalah universal tetapi bukan

¹⁸⁰ Karl R. Popper, *Realisme And The Aim Of Science*, (New Jersey:Rowman And Littlefield, 1983), 80.

atas dasar melampaui batasan indrawi namun iman dan keyakinan. Konklusi dari analisis ini adalah *grand concept* dan *grand theory* di dalam Al-Qur'an dan Sunnah.

Untuk merumuskan konsep dan teori dasar tersebut dapat dimanfaatkan teori Peter L. Berger. Di dalam bukunya, *The Social; Construction Of Reality*, menguraikan bahwa kehidupan keseharian manusia memiliki wujud sendiri, tidak bergantung pada ide atau gagasan rasio kemanusiaan. Artinya, fenomena tersebut memiliki realitasnya sendiri yang berada di dalam ruang waktu tertentu berikut dengan keseluruhan unsur-unsur riilnya. Himpunan unsur tersebut merupakan sebuah konstruksi sosial yang berada di dalam kekinian dan kedisekian masing-masing. Secara keseluruhan, teori Berger, menyatakan bahwa kehidupan sosial adalah sebuah realitas konstruktif¹⁸¹.

Atas dasar teori ini, dapat dipahami bahwa Al-Qur'an dan Sunnah merupakan praktik ajaran agama Islam dalam kehidupan konkret yang juga sekaligus merupakan konstruksi sosial yang memiliki realitasnya sendiri. Untuk memahami fenomena tersebut dapat dimanfaatkan teori Peter L. Berger tentang agama sebagai realitas sosial. Di dalam buku berjudul *The Social Reality Of Religion*, Berger menyatakan bahwa penampakan

¹⁸¹ Peter L. Berger And Thomas Luckman, *The Social Construction Of Reality*, (Middlesex:Penguin Books, 1966), 36.

agama sebagai realitas sosial mengikuti prosedur yang terdiri atas unsur eksternalisasi, obyektifikasi dan internalisasi. Proses eksternalisasi menunjuk kepada pengungkapan unsur subyektif orang beragama menjadi perbuatan dan tingkah laku konkret. Produk proses ini, menghasilkan realitas perbuatan dan perilaku yang sifatnya konkret sehingga disebut dengan proses obyektifikasi. Sebagai fenomena sosial, obyektifitas tersebut kemudian menjadi sumber yang diserap oleh setiap anggota masyarakat dalam proses sosial yang selalu dialami, proses ini disebut dengan internalisasi¹⁸².

Sebagai induk kerangka teori penelitian, rumusan konsep dan teori dasar dalam penelitian hukum Islam ini, dapat ditemukan di dalam Sunnah Nabawiyah. Suatu ketika Rasulullah SAW, mengirim satuan tempur ke perkampungan Bani Quroidoh. Salah satu pesan beliau adalah agar sahabat melaksanakan sholat Ashar di perkampungan tersebut. Namun ternyata, kondisi dan situasi baik dalam kaitannya dengan ruang waktu, menyebabkan terjadinya variasi pelaksanaan. Sebagian sahabat shalat ashar di perkampungan tersebut namun telah diluar waktu sholat ashar. Sebagian yang lain shalat ashar pada waktunya namun tidak di perkampungan Bani Quroidah, setelah

¹⁸² Peter L. Berger, *The Social Reality Of Religion*, (Middlesex:Penguin Books, 1966), 13.

sampai ke Madinah dan peristiwa tersebut disampaikan ke Rasulullah SAW ternyata beliau membenarkan keduanya¹⁸³.

Atas dasar teori di atas, dapat ditemukan materi *grand concept* dan *grand theory* di dalam sumber ajaran Islam tersebut. Materi yang menjadi isi dapat dipahami dari proposisi atau kalimat sebagai verbalisasi dan konseptualisasi peristiwa indrawi di dalam sunnah tersebut. Konsep dasar di dalamnya adalah tentang hukum Islam, khususnya tema atau *maudu'* sholat *maktubah*. Artinya, *grand concept* ini bukan norma hukum tentang persoalan kewajiban melaksanakan sholat semata akan tetapi perbuatan hukum sebagai pola pelaksanaan kewajiban itu. Teori dasar dapat dirumuskan atas dasar hubungan antar data atau variabel perilaku sahabat. Di dalam sunnah ini, terdapat variasi perbuatan Hukum dalam bentuk pola perilaku shalat ashar yang berbeda. Variabel lain yang berkaitan adalah situasi dan kondisi yang disebabkan oleh ruang waktu pelaksanaan.

Cakupan volume universalitas di dalam *grand concept* dan *grand theory* dapat didasarkan pada graduasi keluasan substansi di dalam konsep dan teori tersebut. Unsur keluasan lain yang dapat membentuk universalitas ini adalah graduasi luasan ruang

¹⁸³ Ibnu Hisyam, *Sirah Nabawiyah*, (Kairo:Maktabah al Kuliyyat al Azzariyat, III, t.t.), 141.

waktu yang melekat di dalam substansi tersebut. Karl R. Popper menambahkan unsur metafisis di dalam volume atau graduasi keumuman universalitas konsep dan teori besar. Menurut Popper¹⁸⁴, unsur metafisis adalah peringkat wujud yang dapat menjadi sumber pengertian di dalam pemikiran keilmuan. Dalam kriteria rumusan metafisis ini bukan didasarkan pada unsur pengalaman indrawi manusia seperti pandangan Positivisme, tetapi didasarkan pada batasan demarkasi keterujian substansi tersebut. Artinya, apabila materi substansi rumusan keilmuan tidak dapat diuji, maka substansi tersebut termasuk dalam kriteria metafisis.

Dalam Islam, substansi keilmuan Al-Qur'an dan Sunnah, sebagai sumber ajaran yang diwahyukan oleh Allah SWT adalah substansi transendental yang harus diyakini sebagai akidah yang memiliki kebenaran mutlak sehingga di luar keterujian manusia. Kesimpulan pengertian yang dapat diperoleh dari argumentasi atas dasar pemikiran Popper tersebut adalah pernyataan bahwa universalitas di dalam Al-Qur'an dan Sunnah adalah *grand concept* dan *grand theory* dalam kerangka keilmuan Islam. Identifikasi *grand concept* dan *grand theory* memang dapat didasarkan pada substansi di dalam sumber ajaran tersebut.

¹⁸⁴ Karl R. Popper, *Objective Knowledge*, (Oxford:Clarendon Press, 1971), 28.

Sikap Rasulullah SAW yang tidak menyalahkan kedua varian tersebut mengantar pada pengertian bahwa jabaran atau rincian rumusan-rumusan teknis operasional selanjutnya dapat dikembalikan ke dalam teori dasar tersebut. Termasuk dalam konstruksi perumusan teori ini adalah jawaban pertanyaan di dalam penelitian. Oleh karena itu, rincian teori yang selanjutnya diperlukan adalah teori dialektika sebagai pijakan hubungan variabel dan teori tentang hukum Islam serta tradisi lokal sebagai variabel penelitian.

Ketika umat Islam di kemudian hari bermaksud melaksanakan sholat wajib serupa, maka mereka dapat menempatkan teori besar ini sebagai induk cara pelaksanaan yang dipakai sesuai dengan konteks dan kondisi di sekitarnya. Pada saat ini, umat Islam dapat mempertimbangkan teori dialektika khususnya seperti dirumuskan oleh F. W. Hegel. Atas dasar teori dialektika ini, maka dapat ditemukan unsur dialektika di dalam perilaku sahabat dan Rasulullah SAW tersebut. Dua unsur atau pihak yang berbeda bahkan mengandung unsur kontradiksi adalah perilaku Rasulullah SAW di satu sisi dan perilaku sahabat di sisi lain. Posisi Rasulullah SAW sebagai pihak yang memberi nasehat agar melaksanakan sholat ashur di perkampungan Yahudi tersebut. Di sisi lain, perilaku sahabat yang menghadapi persoalan melaksanakan perintah tersebut

karena faktor ruang waktu di dalam peristiwa tersebut. Artinya, perilaku sahabat dalam kejadian tersebut mengandung unsur yang berbeda dengan unsur di dalam nasehat Rasulullah SAW. Struktur perbuatan hukum tersebut jelas merupakan kontradiksi apabila harus menggunakan teori dialektika baik menurut rumusan Hegel atau yang lain.

Substansi unsur dialektika di dalam perilaku sahabat dan Rasulullah SAW ini menjadi semakin jelas ketika dicermati dan ditelaah cara penyelesaian dari kontradiksi tersebut. Solusi yang dapat ditemukan adalah tumbuhnya pilihan ketiga yang merupakan teknis pelaksanaan dengan tetap memenuhi hukum shalat wajib namun tetap dengan menaati perintah Rasulullah SAW. Apabila perlu diletakkan di dalam struktur dialektika Hegel, maka nasehat Rasulullah SAW berada di dalam posisi *tesa*. Perilaku sahabat yang menghadapi kesulitan ruang waktu untuk melaksanakan hukum Islam sesuai dengan nasehat Rasulullah SAW dapat diposisikan sebagai *anti tesa*. Oleh karena itu, teori besar dengan rumusan variasi perbuatan hukum dapat dilakukan sebagai teknik pelaksanaan apabila berhadapan dengan kondisi ruang waktu tertentu. Dan posisi ini jelas merupakan *sintesa* antara kedua unsur perilaku yang bertentangan. Dengan kata lain, unsur dialektika bahkan telah

dapat ditemukan di dalam struktur teori besar yang dikandung oleh Sunnah Nabawiyah tersebut.

Seperti telah diuraikan sebelumnya, menurut teori perbuatan hukum dalam Islam, respons orang beriman terhadap perintah atau norma hukum dilaksanakan dalam bentuk dan perbuatan atau perilaku keberagamaan mereka. Sebagai perilaku, fenomena tersebut lebih merupakan gejala sosial kemanusiaan di dalam kehidupan konkret mereka. Proses dan tahap pelaksanaannya meliputi kejiwaan, individu dan sosial sesuai dengan dinamika perubahan dan perkembangan masing-masing. Oleh karena itu, karakter perbuatan hukum dalam Islam cenderung memiliki peluang untuk mengalami dinamika dan variasi pola perilaku sejalan dengan konteks ruang waktu yang dihadapi. Sifat dasar lain yang mengemuka di dalam fenomena ini adalah unsur dinamika dan perbedaan yang telah dapat diamati, baik di dalam diri Rasulullah SAW atau sahabat sebagai sumber konsep dan teori dasar.

Dalam kaitan dengan teori dinamika dan ragam perbuatan hukum tersebut dapat dipertimbangkan pendapat Jasser Auda tentang *spectrum* kepastian dan ketidakpastian dalam persoalan hukum atau dalam terminologi *Ushul Fiqh* adalah *qath'i* dan *dzanni*. Unsur teori yang penting di dalam *spectrum* tersebut adalah unsur probabilitas dan keragaman isi di dalam *spectrum*

itu sendiri. Pengertian yang dapat diperoleh dari teori *spectrum* ini adalah bahwa di dalam hukum Islam terutama dalam teori perbuatan hukum, unsur peluang terjadinya keragaman sangat perlu dipertimbangkan. Oleh karena itu, pemilahan antara *qath'i* dan *dzanni* tidak semata-mata dalam posisi oposisi yang berlawanan akan tetapi lebih merupakan suatu rentang probabilitas yang dinamis¹⁸⁵.

Sebagai sumber ajaran, Al-Qur'an dan Sunnah mengandung *grand concept* dan *grand theory* yang relevan dengan teori dinamika perbuatan hukum Islam. Substansi tersebut misalnya dapat dibaca di dalam fenomena perbuatan hukum Rasulullah dan Sahabat, ketika memindahkan arah kiblat sholat dari Masjid al Aqsa ke Masjid al Haram¹⁸⁶. Sumber lain di dalam Sunnah Nabawiyah yang dapat dirujuk sebagai petunjuk adanya unsur dialektika di dalam teori hukum Islam adalah kesepakatan antara Rasulullah SAW dan umat Islam dengan kaum Quraisy di dalam perjanjian *Hudaibiyah*¹⁸⁷. Setelah melewati pembicaraan yang cukup panjang antara kedua belah pihak, maka dirumuskan naskah perjanjian *Hudaibiyah* tersebut. Untuk menulis naskah

¹⁸⁵ Jasser Auda, *MAqasid Al Shariah As Philosophy Of Islamic Law*, (London: The International Institute Of Islamic Thought, 2008), 218.

¹⁸⁶ Ibnu Hisyam, *al Sirah al Nabawiyah*, (Kairo: Makatabah al Nahdhah al Misriyah, t.t.), II, 181.

¹⁸⁷ Ibnu Hisyam, *al Sirah al Nabawiyah*, (Kairo: Makatabah al Nahdhah al Misriyah, t.t.), III, 203.

tersebut Rasulullah SAW bersabda kepada Ali Ibn Abi Thalib dengan kalimat :”tulishlah;*Bismillah*hirramanirahim.”. Suhail Ibnu Amru, pimpinan utusan Quraisy, menolak kalimat tersebut. Setelah dialog, maka disepakati kalimat :”Bismika Allahumma”. Selanjutny Rasulullah SAW memberi arahan kepada Ali Ibn Abi Thalib agar menulis kalimat :”ini adalah perjanjian damai antara Muhammad Rasulullah dengan kaum Quraisy”. Suhail Ibn Amru juga menolak kalimat ini. Setelah melewati proses dialog akhirnya juga disepakati kalimat, Muhammad Ibn Abdillah.

Sebagai Sunnah Nabawiyah yang sekaligus juga sumber ajaran serta merupakan *grand concept* dan *grand theory*, peristiwa tersebut berisi petunjuk adanya dialektika di dalam perilaku kedua belah pihak. Seperti dirumuskan oleh Hegel, dialektika memang dapat terjadi di dalam fenomena sosial bahkan juga peristiwa sejarah. Posisi umat Islam dan kaum Quraisy dapat dipahami sebagai fenomena yang mengandung unsur kontradiksi karena perbedaan keyakinan mereka. Oleh karena itu, lafadz *basmalah* dan sebutan Muhammad Rasulullah berada dalam posisi *tesa* sedangkan lafadz *bi Ilaata wal uzza wal manata* serta penolakan risalah Rasulullah SAW sebagai *anti tesa*. Peluang tumbuhnya *sintesa* antara kedua posisi tersebut dapat ditemukan di dalam kalimat *bismika allahumma* dan Muhammad Ibn Abdillah.

Apabila dikomparasikan dengan unsur dialektika dalam peristiwa perbuatan hukum dalam bentuk sholat ashar di perkampungan Quraidah, maka dapat ditemukan proses dan metode dialektika yang lebih jelas di dalam perjanjian *Hudaibiyah* ini. Persamaan unsur dialektika di dalam kedua perbuatan hukum tersebut terletak pada adanya unsur-unsur yang memiliki perbedaan dan pertentangan kemudian ditemukan pilihan ketiga sebagai *sintesa* antara keduanya. Jika di dalam dialektika sholat ashar Bani Quraidoh lebih mengemuka unsur perbuatan hukum dalam kaitannya dengan kewajiban melaksanakan sholat, maka di dalam perjanjian *Hudaibiyah* lebih mengemuka unsur dialektika dalam perbuatan hukum itu sendiri. Proses dialektika tersebut tidak serta merta mudah dipahami oleh umat Islam pada umumnya. Petunjuk dari indikasi ini adalah sikap Umar yang pada awalnya menentang perjanjian *Hudaibiyah* meskipun pada akhirnya dapat memahami dan menerimanya. Respons tersebut hanya berarti bahwa, unsur dialektika di dalam perbuatan hukum Islam memerlukan proses yang sejalan dengan konteks sosial di sekitarnya.

Sebagai sumber hukum, riwayat tersebut memang berisi *grand concept* dan *grand theory*. Akan tetapi, substansinya adalah perbuatan hukum dan bukan norma hukum. Artinya,

sebagai norma, kiblat yang menjadi tujuan arah sholat merupakan norma yang tidak mengalami perubahan. Demikian juga, norma perintah Perjanjian *Hudaibiyah* juga merupakan ketentuan yang tidak pernah mengalami perubahan. Berbeda sekali dengan sifat dasar tersebut adalah perbuatan hukum, baik yang dilakukan oleh Rasulullah SAW di dalam persoalan arah kiblat atau oleh sahabat di dalam Perjanjian *Hudaibiyah* tersebut, merupakan perbuatan hukum yang melaksanakan norma tersebut. Dengan demikian, *grand concept* dan *grand theory* di dalam sumber ajaran Islam tersebut adalah perbuatan hukum.

Dengan berdasar atas teori *spectrum qath'i* dan *dzanni* yang dirumuskan oleh Jasser Auda di atas, maka konsep dan teori dasar di dalam Sunnah Nabawiyah dapat dijabarkan melalui beberapa cara. Dinamika dan keragaman perbuatan *mukallaf* sebagai perbuatan hukum dapat ditemukan di dalam teori ketaatan terputus dan ketaatan tersambung menurut Muhammad Sharur. Unsur dasar yang membedakan dua ketaatan tersebut adalah ketaatan kepada Rasul SAW diposisikan secara terpisah dari ketaatan kepada Allah SWT, yaitu ketaatan yang berlaku pada masa Rasulullah SAW hidup dan gugur setelah Rasulullah SAW wafat. Bentuk ketaatan ini antara lain dalam masalah

sehari-hari dan hukum yang bersifat temporer¹⁸⁸. Materi hukum yang terkandung di dalam teori ini adalah peluang tumbuh dan berkembangnya hukum, bukan pada norma hukum akan tetapi pada bentuk perbuatan *mukallaf* yang melaksanakan ajaran agama tersebut.

Teori perbuatan hukum yang berisi peluang terjadinya dinamika dan keragaman bentuk perbuatan *mukallaf* juga tampak di dalam teori Ushul Fiqh tentang *mahkum* baik bersifat *bih*, *fih* atau *alaih*. Berbeda dengan pengertian lafazd *hukum* yang menunjuk kepada perintah dan larangan yang bersifat normatif maka *mahkum* menunjuk kepada perbuatan dan perilaku *mukallaf*. Oleh karena itu, konsep tersebut merupakan komponen di dalam perbuatan hukum. Sejalan dengan analisis ini adalah peluang dinamika dan keragaman perilaku *mukallaf* yang muncul dari pelaksanaan *ahkam al khamsah*. Sebagian hukum wajib memang harus dilaksanakan di tempat tertentu misalnya haji dan di waktu tertentu misalnya sholat. Meskipun demikian, bagian lain dari hukum wajib tidak menentukan ruang dan waktu tertentu untuk melaksanakannya. Artinya, di dalam pelaksanaan hukum wajib juga terdapat variabel perbuatan dan perilaku yang dapat dikonsepskan menjadi teori perbuatan

¹⁸⁸ Muhammad Shahrur, *Prinsip Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, (Yogyakarta:Sukses Offset, 2007), 171.

hukum. Rentang peluang dinamika dan keragaman perbuatan hukum menjadi semakin lebar dan luas di dalam hukum sunnah dan makruh. Kualifikasi hukum ini hanya berisi ketentuan anjuran untuk melakukan atau meninggalkan tanpa menentukan ruang dan waktu pelaksanaannya. Pada akhirnya, teori perbuatan hukum memiliki ruang gerak yang sangat luas di dalam pelaksanaan hukum mubah karena tidak ada ketentuan baik bentuk perbuatan, sifat boleh dilakukan dan juga tidak memiliki ketentuan ruang waktu pelaksanaannya.

Muatan di dalam terminologi hukum Islam, seperti telah diuraikan sebelumnya, memang meliputi berbagai unsur. Salah satu unsur pengertian di dalam kandungan terminologi ini adalah pengertian bahwa hukum Islam tidak hanya unsur normatif semata akan tetapi juga unsur praktik atau pelaksanaannya menjadi perilaku konkret. Sebagai perilaku konkret, tampilan hukum Islam dalam bentuk kenyataan faktual yang berkaitan dengan konteks kehidupan dan dinamika ruang waktu. Dalam tampilan ini, praktik hukum Islam menyatu dengan unsur-unsur keberagaman yang lain terutama dengan unsur iman sebagai wujud repons terhadap perintah dan larangan Allah SWT. Dalam praktik kehidupan konkret, perbuatan hukum Islam menyatu dengan perilaku beragama dalam diri orang beriman, baik sebagai individu atau sebagai

kelompok masyarakat. Pergeseran hukum Islam dari sifatnya sebagai norma menjadi perilaku dalam kehidupan konkret membuka peluang bagi munculnya variasi dan ragam perilaku hukum. Cakupan variasi dan ragam bentuk dalam melaksanakan hukum Islam tidak terbatas jumlahnya baik karena perubahan konteks sosio-kultural atau dari peluang variasi yang berkembang sepanjang kehidupan orang beriman. Oleh karena itu, di dalam terminologi perbuatan hukum Islam terdapat jumlah tidak terbatas satuan perbuatan hukum yang dilakukan sebagai pelaksanaan kalam Allah SWT.

Dalam kehidupan beragama orang beriman, satuan perbuatan hukum selalu dimulai oleh *mukallaf* dari dirinya sebagai individu. Tahap dalam proses perilaku tersebut selalu dimulai oleh gejala pertimbangan apakah akan melakukan materi hukum atau tidak. Dalam terminologi hadits *nabawi* dinamika kejiwaan tersebut dibahasakan dengan niat beramal. Proses penentuan materi hukum mana yang dilakukan sering merupakan gejala kejiwaan yang didahului oleh semacam beban mental atau konflik kesadaran nurani. S.T. Takdir Alisjahbana membahasakannya dengan term *tensi*¹⁸⁹. Artinya ketika seseorang akan berbuat ia berhadapan dengan dua pilihan yang

¹⁸⁹ Sutan Takdir Alisjahbana, *Values As Integreting Forces In Personality, Society And Culture*, (Jakarta: Dian Rakyat, 1966), 19-20.

bertentangan akan tetapi harus diselesaikan. Teori ini diperkuat oleh disiplin Psikologi Berpikir yang merumuskan dinamika tersebut sebagai proses seleksi¹⁹⁰.

Di dalam proses kejiwaan *mukallaf* tersebut telah berkumpul unsur-unsur yang bertentangan akan tetapi harus ditemukan solusi dalam bentuk lain agar materi hukum yang menjadi unsur normatif dapat dirubah menjadi perilaku konkret. Dalam cara berpikir, fenomena tersebut adalah himpunan unsur-unsur yang bertentangan namun tidak kontradiksi sehingga masih dimungkinkan untuk menemukan titik temu. Untuk mencari solusi tersebut dapat dimanfaatkan cara pikir dialektis. Ketika menguraikan dialektika Hegel, Nordica Friederich menyampaikan bahwa teori Hegel tersebut berkaitan dengan proses perubahan dimana realisasi unsur yang satu harus dipenuhi dengan menyertakan perkembangan realisasi unsur lain sehingga ditemukan titik temu antara keduanya. Terminologi yang lazim dipakai adalah term *tesa* untuk pertama, *anti tesa* untuk yang kedua sehingga bertemu pada yang ketiga *sintesa*¹⁹¹. John Mc Taggart menguraikan lebih lanjut karakter *sintesa* tersebut. Menurut pendapatnya, teori dialektika selalu

¹⁹⁰ W. Edgar Vinacke, *The Psychology Of Thinking*, (New York:Mc.Graw Hill Book Company, 1952), 58.

¹⁹¹Niki Raapana & Nordica Friederich, *What Is The Hegel Dialectic*, [http : norc.twu.net/acl/standfor.html](http://norc.twu.net/acl/standfor.html)

menempatkan *sintesa* sebagai kesatuan tunggal yang terdiri atas unsur-unsur *tesa* dan *anti tesa* dengan mengesampingkan unsur-unsur yang tidak dapat dipertemukan di dalam kesatuan tersebut. Dengan mengutip perkataan Hegel, Ia mengatakan bahwa karakter *sintesa* tersebut dapat diwujudkan dengan mempertimbangkan perbedaan karakter yang disebut *Being*, *Essense* dan *accidence* di dalam wujud tersebut¹⁹².

Dengan demikian, perbuatan hukum yang dilaksanakan *mukallaf* dimulai dari proses dialektika berpikir ketika ia mulai menentukan muatan hukum mana yang di laksanakan dalam bentuk perilaku individu. Kehidupan sosial dimana individu tersebut berada serta proses interaksi yang dilakukan akan mendorong tumbuhnya variasi dan ragam perilaku untuk memenuhi fungsinya sebagai individu *mukallaf* atau sebagai makhluk sosial. Proses sosial yang kemudian tumbuh adalah fenomena keteraturan perbuatan hukum yang semula bersifat individual kemudian menjadi perilaku bersama dan akhirnya menjadi milik kelompok. Awalnya satuan perilaku hukum dilakukan oleh satu orang akan tetapi dalam konteks kehidupan

¹⁹² John Mc Taggart & Ellis Mc Taggart, *Studies In Hegelian Dialectic*, (Kitdher:Batoche Books, 1999),

sosial di sekitarnya. Melalui proses sosial¹⁹³, perbuatan hukum tersebut kemudian disaksikan dan diikuti oleh orang lain. Di dalam proses sosial tersebut juga ditandai oleh adanya perbedaan, baik dalam karakter individu, motivasi atau tujuan yang hendak dicapainya. Meskipun demikian, sebagai perilaku sosial individu pelaku kegiatan tersebut memiliki kebersamaan dengan individu yang lain. Artinya, di sini juga terdapat unsur pertentangan antara individu yang satu dengan individu yang lain akan tetapi memerlukan titik temu sebagai perilaku sosial di dalam kelompok mereka. Proses tersebut juga merupakan dialektika namun dalam proses dan perilaku sosial. Rodney Bruce Hall, menyatakan teori dialektika sebagai proses konstitutif. Artinya, di dalam kehidupan kelompok unsur-unsur yang berbeda didorong oleh keragaman motivasi bahkan mungkin bertentangan namun masih memiliki peluang untuk membangun dialektika sebagai proses konstitutif untuk

¹⁹³ Proses sosial di dalam masyarakat dapat terjadi melalui dua proses yaitu Proses sosial yang asosiatif adalah proses sosial yang berjalan positif dan menghasilkan keteraturan dan integrasi sosial. Bentuk-bentuk proses sosial asosiatif, yaitu kerjasama, akomodasi, asimilasi, dan alkulturasi sosial. Proses sosial yang asosiatif ini mendorong terbentuknya pranata, lembaga atau organisasi sosial. Sedangkan Proses sosial yang disosiatif (processes of dissociation) adalah proses sosial yang mengarahkan pada perpecahan dan merenggangkan rasa solidaritas kelompok. Bentuk-bentuk proses sosial disosiatif, yaitu kompetisi, konflik, dan kontraversi sosial. Proses sosial yang disosiatif dapat mendorong terjadinya konflik sosial dan disitegrasi sosial.

membentuk kebersamaan mereka. Unsur dasar dialektika ini sama dengan yang lain, terdiri atas unsur *tesa*, *anti tesa* dan *sintesa*. Perbedaan sekaligus kekhususan dalam fenomena ini adalah karakter sosial yang menjadi unsur dasar dari seluruh proses. Artinya, perilaku sosial pihak pertama memiliki pertentangan dengan pihak kedua sehingga pihak pertama dalam posisi *tesa* dan kedua dalam posisi *antitesa*. Kebersamaan dan perilaku sosial yang perlu diwujudkan juga merupakan titik temu antara keduanya dalam posisi *sintesa*¹⁹⁴. Dengan demikian, produk akhir dari proses dialektika fenomena sosial adalah perilaku kelompok yang dilakukan oleh seluruh masyarakat meskipun pada mulanya memiliki perbedaan bahkan pertentangan ketika dalam posisi *tesa* dan *anti tesa*.

Perkembangan selanjutnya adalah bentuk perilaku tersebut kemudian diterima dan diikuti oleh semakin banyak individu menjadi keteraturan sosial di dalam masyarakat. Perubahan yang lazim dilalui oleh perkembangan perbuatan hukum dari sifat individual menjadi sifat sosial terdiri dari tahap *behavior*, *customs*, *mores*, *tradition* dan *culture*¹⁹⁵. Tahap akhir dari perkembangan perbuatan hukum sebagai perbuatan beragama

¹⁹⁴ Rodney Bruce Hall, *Dialectics as Constitutive Process*, Sixth Pan European International Relations Conference, September 12-5, 2017.

¹⁹⁵ Alvin W. Gouldner & Helen P. Gouldner, *Modern Sociology*, (New York: Harcourt Brace Inc., 1963), 113.

adalah tumbuhnya adat kebiasaan yang di dalam terminologi Ilmu Fiqh disebut '*urf*'. Sebagian ulama menyamakan '*urf*' dengan adat dan keduanya termasuk dalam lingkup hukum *syara*'¹⁹⁶. Sebagian yang lain memandang bahwa adat lebih umum dari '*urf*' atas pertimbangan bahwa pengertian '*urf*' lebih khusus daripada adat. Fenomena sosio kultural tersebut dapat berlangsung dan juga menghasilkan simbol-simbol budaya setelah melewati proses di dalam perilaku tersebut. Proses terbentuknya perilaku dari sifat individu menjadi kelompok dan selanjutnya perilaku budaya juga melalui proses pertemuan unsur-unsur yang berbeda kemudian menghasilkan titik temu secara keseluruhan. Pendeknya, proses yang terjadi adalah dialektika sosial budaya terutama dalam kaitannya dengan nilai agama di dalam perbuatan hukum Islam. Holley Doremus merumuskan bahwa dialektika budaya adalah proses dialektika yang unsur-unsurnya terdiri atas simbol budaya dan perbuatan hukum Islam. Proses tersebut sering ditandai oleh fenomena perubahan budaya dalam kaitannya dengan nilai yang masuk ke dalam kehidupan masyarakat tersebut. Proses dialektika tersebut juga ditandai oleh himpunan unsur-unsur lama kemudian bertemu dengan lingkungan nilai yang baru namun kemudian

¹⁹⁶ Abd'allah al Turkey, *Ushul Mazhab al Imam Ahmad*, (Riyadh: Makatabah al Riyad al Haditsah, 1977), 52.

membentuk sebuah kondisi kebersamaan yang dapat merespons nilai-nilai tersebut. Mekanisme kultural yang kemudian dibangun merupakan penyertaan antara proses dialetika budaya dengan proses perubahan perilaku budaya yang berlangsung di dalam masyarakat tersebut¹⁹⁷.

Untuk merespons peluang terbentuknya dan perlunya satuan perbuatan hukum Islam sebagai perilaku budaya yang tidak terbatas maka, ulam Fiqh merumuskan kaidah yang disebut dengan *qawaid fiqhiyyah*. Menurut Mustafa Ahmad al Jarqa, kaidah fiqh adalah dasar-dasar fiqh yang bersifat universal, menggunakan redaksi singkat yang bersifat aturan serta mencakup hukum *syara'* yang umum tentang peristiwa dan perbuatan yang masuk ke dalam ruang lingkungannya¹⁹⁸. Kaidah fiqh tersebut dapat diperoleh melalui dua cara. Pertama, para fuqaha membentuk kaidah fiqh secara langsung baik dari Al-Qur'an dan Hadits. Cara kedua, digali dari petunjuk umum dari Al-Qur'an dan Sunnah. Artinya, kaidah ini tidak secara langsung dibentuk dari teks atau redaksi Al-Qur'an dan Hadits. Cara yang digunakan adalah mengambil petunjuk atau makna

¹⁹⁷ Holly Doremus, *Shaping The Future: The Dialectics Of La And Enviromental Values*, Universty Of California, Journal Vol 37.

¹⁹⁸ Ade Dedi Rohayana, *Ilmu Qawaid Fiqhiyyah*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2008), 10

yang terkandung di dalam Al-Qur'an dan Sunnah kemudian merumuskan kaidah fiqh tersebut.

Di antara kaidah fiqh yang diperoleh dengan cara yang kedua mengatakan bahwa adat dapat ditetapkan menjadi hukum (*al adat muhakkamah*). Kaidah ini digali dari makna yang terkandung baik di dalam Al-Qur'an atau Sunnah. Ayat Al-Qur'an yang menjadi inspirasi kaidah ini adalah surah al baqarah ayat 22 :

”Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma’ruf”.

Dan hadits Rasulullah SAW yang menyatakan bahwa Rasulullah SAW bersabda :

“timbangan adalah timbangan penduduk Mekkah, sedangkan takaran adalah takaran penduduk Madinah”.

Makna yang terkandung di dalam Al-Qur'an atau Hadits tersebut, sering merupakan kosakata yang umum. Untuk melaksanakan rumusan ini, diperlukan jawaban terhadap sesuatu yang belum ada batasan dengan tegas di dalam *syara'* yang kemudian di kembalikan kepada *'urf* atau kebiasaan. Alasan mengapa timbangan penduduk mekkah dijadikan ukuran adalah karena mereka ahli dalam berdagang sehingga kebiasaan dalam hal timbangan dapat dijadikan ukuran. Penduduk Madinah, ahli

dalam bercocok tanam, sehingga kebiasaan mereka dalam hal takaran dapat dijadikan sebagai ukuran.

Dalam posisi ini, *'urf* adalah materi kultural di dalam kehidupan masyarakat *mukallaf* pelaku hukum Islam. Sebagai budaya, materi di dalam *'urf* tersebut memiliki kekuatan atau daya ikat yang mampu menggerakkan masyarakat agar berbuat seperti perintah di dalam *'urf* tersebut. Clifford Geertz, menyatakan teori budaya yang dikenal dengan rumusan bahwa agama pada akhirnya tampil sebagai sistem simbol. Menurut pendapatnya ajaran agama manapun pada akhirnya akan berkembang dan berubah menjadi fenomena yang dapat disikapi secara langsung oleh pemeluknya. Dengan kata lain, pada akhirnya ajaran agama berubah menjadi sistem simbol. Pada tahap ini, substansi ajaran agama di dalam sistem simbol telah memiliki kekuatan untuk mendorong umatnya agar melakukan materi ajaran tersebut. Daya dorong dan sumber motivasi tersebut tumbuh bukan semata-mata perintah doktrinal ajaran agama namun telah menjadi kekuatan dan sumber daya kultural yang mampu menggerakkan perilaku budaya masyarakat¹⁹⁹.

Dalam terminologi Ilmu Fiqh, perubahan perbuatan hukum Islam menjadi tradisi kultural di dalam masyarakat disebut *'urf*.

¹⁹⁹ Clifford Geertz, *The Interpretation Of Culture*, (New York: Basic Bool Inc., 1973), 94-95.

Abdul Wahab Khallaf merumuskan terma tersebut dengan menyatakan bahwa *'urf* adalah sesuatu yang telah dikenal oleh orang banyak kemudian dilakukan dengan teratur dan relatif tetap sehingga menjadi tradisi masyarakat. Cakupan perbuatan *'urf* tersebut meliputi perkataan, perbuatan atau sikap menahan diri, meninggalkan sesuatu. Dengan kata lain, pola perilaku dan perbuatan tersebut juga dapat dikatakan sebagai adat kebiasaan. Menurut ulama fiqh, tidak terdapat perbedaan antara *'urf* dan adat kebiasaan²⁰⁰.

Imam al Nasyafi, seperti diuraikan oleh Wahbah Zuhaily, mengatakan bahwa *'urf* adalah adat istiadat. Term ini menunjuk kepada sesuatu yang telah menjadi pola pikir dan peta kognitif masyarakat dan relevan dengan akal sehat sehingga mereka menerima. Perbuatan *'urf* ini merupakan keteraturan perilaku karena senantiasa diulang dalam kehidupan sosial meskipun tidak selalu terdapat hubungan logisnya²⁰¹. Menurut pendapat ini, *'urf* dibagi menjadi dua macam, *'urf qouly* dan *'urf amaly*. Dalam pengertian terminologi ini, *'urf* dapat dibedakan *ijma'*. Apabila *ijma'* didasarkan kepada kesepakatan *mujtahidin*, maka di dalam pengertian *'urf* tidak terdapat syarat kesepakatan. Di

²⁰⁰Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul FIqh*, Terj. Muhammad Zuhri, (Semarang:Dina Utama, 1984),123.

²⁰¹Wahbah Zuhaily, *Ushul Fiqh al Islamy*,Jil. I, (Beirut:Dar al Fikr, 1989), 828.

dalam *'urf* dapat dipandang cukup apabila perbuatan tersebut dilakukan oleh sebagian besar masyarakat baik orang awam atau para ulama²⁰².

Jasser Auda, menguraikan pandangan Ibn Ashur, menyatakan perlunya hukum Islam tampil sebagai aturan umum, sehingga dapat diterapkan bagi seluruh umat manusia, kapanpun dan dimanapun. Implementasi dari aturan umum ini adalah keteraturan berlanjut yang didasarkan kepada prinsip umum. Asumsi kontinuitas, menurut Auda adalah dalil *Aqli* atau evidensi logis. Oleh karena itu, aplikasi prinsip tersebut dapat dilihat sebagai implementasi *maqasid al Syari'ah* di dalam hukum Islam. Rumusan parsial dan teknik tersebut merupakan *'urf* atau adat di dalam masyarakat orang beriman²⁰³.

Pada mulanya, suatu *'urf* adalah perbuatan atau perilaku untuk melaksanakan hukum di dalam kehidupan konkret. Sebagai perbuatan hukum, fenomena konkret tersebut adalah pelaksanaan *kalam* yang bersifat universal dalam konteks ruang waktu. Maka pertanyaan dasar yang kemudian muncul adalah keterkaitan antara universalitas ajaran Islam dengan fenomena konkret di dalam *'urf*. Bryan Morris, menawarkan solusi

²⁰²Wahbah Zuhaili, *Ushul Fiqh al Islamy*, Jil. I, (Beirut: Dar al Fikr, 1989), 828.

²⁰³Jasser Auda, *Maqasid al Syari'ah as Philosophy Of Islamic Law*, (London: The International Institute Of Islamic Thought, 2008), 241.

polarisasi tersebut dalam rumusan yang bersifat komprehensif. Dengan mengutip pemikiran Sayyid Husein Nasr, Islam adalah sekaligus sebuah agama tetapi juga suatu peradaban dan sistem sosial yang didasarkan kepada prinsip wahyu di dalam agama. Dalam hal ini, wahyu dan tradisi menyatu dalam kehidupan konkret. Tradisi di dalam *'urf* tetap berimplikasi sebagai struktur kehidupan yang berkembang sejalan dengan konteks dan perubahan ruang waktu di sekitarnya²⁰⁴. Lingkup kandungan *'urf* sebagai perbuatan hukum meliputi keseluruhan cakupan *kalam* di dalam Al-Qur'an dan Sunnah yang terdiri dari keseluruhan aspek kehidupan manusia, baik dalam bentuk gagasan pemikiran atau perilaku, fenomena individual atau kelompok dalam aspek kehidupan sosial, ekonomi, politik, seni, adat-istiadat bahkan keseluruhan unsur sosio kultural.

Analisis tentang pengertian *'urf* dan muatan yang terkandung di dalamnya, varian dan tujuan hukum yang terkandung di dalam term ini mengantar pada pengertian bahwa *'urf* adalah budaya di dalam kehidupan manusia. E. B. Taylor menyatakan bahwa budaya adalah keseluruhan kompleks yang meliputi pengetahuan, kepercayaan, seni, hukum, adat istiadat serta kebiasaan lain yang dipelajari oleh manusia sebagai

²⁰⁴ Bryan Morris, *Religion Anthropolology*, (New York:Cambridge University Press, 2006), 77.

anggota masyarakat²⁰⁵. Serrena Nanda, menyatakan karakter budaya sebagai perilaku yang dipelajari melalui proses enkulturasi. Sepanjang proses ini, budaya selalu berkaitan dengan simbol yang dipahami dan dipedomani serta dilaksanakan oleh masyarakat. Dalam batas tertentu budaya mampu membentuk sebuah kerangka dan sistem dalam kehidupan konkret. Sebagai fenomena sosio-kultural substansi kebudayaan cenderung mengalami perubahan dan bersikap adaptif terhadap perubahan itu sendiri²⁰⁶

Dalam posisi ini, perilaku '*urf*' adalah produk dari fenomena sosial yang telah mengalami proses kultural menjadi budaya masyarakat yang bersangkutan. Menurut Kroeber, proses sosial menunjuk kepada proses di mana faktor-faktor, sosio-kultural berperan dalam pelestarian atau pemeliharaan budaya dan juga unsur-unsur yang terkait dalam proses pertumbuhan atau perubahan budaya tersebut. Dalam konsep perubahan budaya ini, terdiri dari varian *difusi* atau penyebaran budaya, akulturasi atau pencampuran unsur-unsur, perkembangan dan temuan baru yang keseluruhannya dimungkinkan oleh faktor internal atau eksternal. Proses budaya

²⁰⁵ Roger M. Keesing, *Antropologi Budaya*, Terj. Samuel Gunawan, (Jakarta:Erlangga, 1989), 68.

²⁰⁶ Serena Nanda&Richard L. Warms, *Cultural Anthropology*, (Australia:Thomson Wadsworth), 2007), 86.

ini dapat berlangsung secara normal dari generasi lama ke generasi baru atau karena proses interkasi baik secara individual atau kelompok, bersifat internal atau eksternal²⁰⁷.

Dalam proses budaya ini, apa yang terjadi atau apa yang dilakukan adalah proses penyesuaian baik bersifat individu atau kelompok. Acuan yang menjadi pijakan proses penyesuaian ini adalah materi *kalam* di dalam perbuatan hukum yang telah tampil sebagai unsur budaya. Dalam pengertian operasional, penyesuaian adalah proses kontinu untuk mempertahankan ketertiban yang dikehendaki dalam kaitan interaksi satu dengan lainnya bahkan juga dengan sistem sosial secara keseluruhan²⁰⁸. Produk yang dihasilkan adalah perbuatan hukum sebagai perilaku budaya baik oleh individu atau kelompok akan tetapi berorientasi kepada nilai. Dalam hal ini, nilai diposisikan sebagai *idea* tentang sesuatu yang dianggap benar atau salah dan sesuatu yang baik atau buruk²⁰⁹. Sebagai perilaku berorientasi kepada nilai, perbuatan hukum merupakan pelaksanaan, realisasi atau perwujudan dari *kalam* sebagai nilai agama menjadi kenyataan konkret dalam perilaku keseharian manusia.

²⁰⁷Kroeber, *Anthropology*, (New York:Harcout Brace Inc., 1923), 344.

²⁰⁸ Raymond Firth, *Religion:A Humanist Interpretation*, 1996, ISSBN.

²⁰⁹ Sutan Takdir Alisjahbana, *Values As Integreting Force In Personality Society And Culture*, (Jakarta:Dian Rakyat, 1996), 170.

Pada tahap proses budaya ini, perbuatan hukum di dalam *'urf* telah tampil dalam bentuk ritus kehidupan. Chatherine Bell menempatkan term ritus sebagai perbuatan, kegiatan dan aksi manusia untuk melaksanakan ajaran di dalam nilai atau di dalam agama. Sebagai sebuah aksi atau tindakan, ritus merupakan realisasi kepercayaan dan keyakinan dan juga ekspresi materi ajaran di dalam kehidupan konkret. Sebagai ritus, pola perilaku tersebut kemudian dilakukan secara teratur menjadi kebiasaan dan pada akhirnya memiliki kekuatan sosial²¹⁰. Pada tahap ini ritus telah memiliki sistem, bersifat kultural akan tetapi berorientasi kepada ajaran di dalam nilai.

Sebagai fenomena empiris, ekspresi norma di dalam hukum yang sekaligus sebagai muatan nilai tampil dalam bentuk fenomen kultural yang lazim disebut dengan terminologi simbol. Kosakata kata ini, umumnya dipergunakan untuk menunjuk kepada sesuatu yang mengandung arti bagi rumusan sesuatu yang lain. Dengan kata lain, suatu simbol selalu bermakna untuk menunjuk kepada sesuatu yang lain. Benda-benda yang dapat diposisikan sebagai simbol dapat bersifat gagasan, ide atau produk pikir atau dalam bentuk benda-benda fisik. Simbol dapat tampil dalam bentuk pola perbuatan, sikap dan keteraturan

²¹⁰Catherine Bell, *Ritual Theory Ritual Practice*, (Oxford:Oxford University Press, 2009), 118.

perilaku manusia. Bahkan berbeda dengan tampilan tersebut, benda-benda fisik dalam kehidupan keseharian ataupun benda-benda angkasa atau obyek yang mengandung kesan agung dapat diposisikan sebagai simbol. Simbol agama lebih berorientasi kepada ajaran agama yang dipeluk oleh masyarakat²¹¹. Dalam kerangka pemikiran ini, teori agama sebagai sistem budaya dapat dipahami. Artinya, agama, yang sebenarnya menunjuk kepada keberagamaan dapat menghasilkan kegiatan ritual keagamaan yang kemudian tampil sebagai simbol-simbol budaya. Himpunan simbol tersebut memiliki keterkaitan sehingga membangun sebuah sistem budaya. Clifford Geertz, dikenal sebagai Antropolog yang menyatakan bahwa agama sebagai sistem kultural²¹².

Keseluruhan teori Antropologi seperti diuraikan tersebut dapat dimanfaatkan untuk memahami kaidah Ilmu Fiqh yang menyatakan bahwa, tradisi dapat ditetapkan menjadi norma hukum. Dalam hal ini, normatifitas yang terkandung di dalam *'urf* dapat dipahami misalnya dengan teori Antropologi yang menyatakan bahwa konsep budaya mempunyai pengaruh signifikan terhadap konsep manusia. Ini adalah teori yang juga

²¹¹Jack David Eller, *Introductions Anthropology Of Religion*, (New York:Routledge, 2007), 54.

²¹²Clifford Geertz, *The Interpretation Of Culture*, (New York: Basic Books Inc., 1973), 87.

dinyatakan oleh Clifford Geertz sebelumnya. Apabila masyarakat sebagai pelaku hukum menghasilkan pola perbuatan hukum yang ditradisikan dalam *'urf* maka sifat muatan, keterkaitan dan pola dari *'urf* tersebut dapat ditelaah dan dikaji melalui konsep budaya. Teori lain yang dapat dimanfaatkan adalah Antropologi Kognitif Penelope Brown. Menurut Brown, manusia memiliki sejumlah pengertian, pengetahuan dan bentuk pemahaman lain, sebagai faktor yang mempengaruhi pola pikir untuk memahami lingkungan dan merumuskan kegiatan yang akan dilakukan²¹³. Perkembangan dari struktur kognitif ini adalah tumbuhnya ideologi di dalam sistem budaya masyarakat. Seperti teori David Kaplan, term ini menunjuk seperangkat nilai, norma, falsafah, kepercayaan religius, emosi kelompok, kaidah etika bahkan juga etos dan pandangan hidup. Dengan term lain, ideologi menunjuk kepada kawasan *ideational* manusia. Sebagai simbol budaya ideologi memiliki pengaruh yang sangat kuat dalam menentukan pola perilaku dan sistem sosial dari masyarakat²¹⁴.

²¹³ Christine Jordan, *Language Culture And Society*, (Cambridge:Cambridge University Press, 2006), 96.

²¹⁴ David Kaplan, *Teori Budaya*, Terj. Landung Simatupang, (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 1999)154.

BAB III

TRADISI LOKAL ISLAM KUDUS

A. Seputar Kota Kudus

Urgensi kota Kudus dapat dipahami bukan hanya dari posisi dan letak geografisnya semata, akan tetapi juga sebagai sebuah fenomena sosio-kultural, sejarah kehidupan umat beragama dan bahkan kehidupan politik pemerintahan. Dalam kenyataannya, kota ini telah menjadi satuan sosial-budaya, komunitas umat beragamaan kehidupan politik pemerintahan. Secara geografis, kota Kudus berada di titik koordinat $110^{\circ} 36'$ dan $110^{\circ} 50'$ Lintang Timur dan $6^{\circ} 51'$ dan $7^{\circ} 16'$ Lintang Selatan dengan jarak terjauh dari Barat ke Timur 16 km dan dari Utara ke Selatan 22 km. Di sebelah timur terdapat kabupaten Pati sedang di barat berbatasan dengan kabupaten Jepara¹.

Kota Kudus menjadi penghubung antara kota Semarang dengan kota-kota di pantura sebelah timur seperti Pati, Juwana, Rembang dan kota perbatasan Jawa Tengah dengan Jawa Timur lainnya. Sementara di sebelah utara adalah semenanjung Muria. Di sebelah selatan Kudus berbatasan dengan kota Demak dan di utara sampai sekitar Gunung Muria dan kota Jepara. Di Kudus

¹ Badan Pusat Statistik Kabupaten Kudus, *Kabupaten Kudus Dalam Angka 2016*, (Kudus:BPS, 2016), 3.

mengalir dua sungai yakni Sungai *Gelis*² dengan mata air di desa Rahtawu dan mengalir ke selatan melalui Kecamatan Gebog dan bermuara di Tanggungangin. Di Timur terdapat sungai *Logung* dengan mata air di lereng Timur Gunung Muria, mengalir ke Selatan di Tanjungejo Jekulo. Luas kota Kudus adalah 42.516 ha atau sekitar 1,31% dari luas Propinsi Jawa Tengah. Terdiri dari 9 Kecamatan dan 123 Desa serta 9 Kelurahan. Dengan wilayah terluas adalah Kecamatan Dawe seluas 8.584 ha dan terkecil adalah Kecamatan Kota dengan luas 1.047 ha. Luas wilayah Kudus terdiri atas 20.950 ha sawah pertanian, 9.791 ha pertanian bukan sawah dan 12.135 ha bukan pertanian³. Dengan curah hujan terbanyak, 782 mm antara bulan Desember-Januari, sedangkan suhu rata-rata 19,5°C sampai dengan 31,5°C.

² Sungai Gelis atau dalam istilah setempat disebut dengan *kaligelis*. Kali dalam istilah Jawa berarti Sungai, lalu Gelis berarti cepat. Cepat yang dimaksud dalam filosofi orang Kudus adalah cepat membuang sial, cepat dalam hajat, cepat melakukan transaksi dagang, atau cepat dalam transportasi. Kali gelis berada sekitar 500 meter di barat alun-alun simpang tujuh, sungai ini membelah dua distrik penting pada zaman Pemerintah Kolonial. Yaitu Kudus Kulon sebagai kota tua, yang merupakan pusat keagamaan Islam orang Kudus, dengan Kudus Wetan tempat administratif Hindia-Belanda. Kali gelis membentang ke utara sampai di sebelah Barat lereng gunung muria dan ke selatan sampai di Tanggulangin dan Purwodadi.

³ Badan Pusat Statistik Kabupaten Kudus, *Kabupaten Kudus Dalam Angka 2016*, 4.

Kondisi seperti ini menyebabkan pertanian di Kudus diwarnai oleh jenis tanaman yang tidak hanya bergantung kepada kesuburan tanah akan tetapi juga ketersediaan irigrasi. Produksi pertanian lebih didominasi oleh tanaman yang tidak memerlukan banyak air seperti tebu, kacang dan produksi pertanian seperti palawijo dan rempah-rempah⁴. Disamping kegiatan di bidang pertanian, Kudus juga memiliki bidang industri rokok. Produk yang dihasilkan dari bidang ini, sebagai dasar sebutan Kudus kota kretek, adalah rokok⁵. Di Kudus juga terdapat sentra perdagangan, yang bergerak di bidang industri bordir, batik dan beberapa jenis industri *home industry* lainnya seperti konveksi dan bahkan mebel juga terdapat di Kudus⁶.

⁴ Tahun-tahun terakhir, pertanian di kawasan Kudus diwarnai pertanian agrobisnis seperti tanaman obat-obatan diantaranya jahe, kencur, kunir dan sejenisnya. Jenis tanaman lain adalah tanaman buah seperti melon, semangka, blewah dan lainnya. Tanaman padi, lebih mendominasi kawasan Selatan seperti Undaan, Mejobo dan Kaliwungu di Barat.

⁵ Rokok di Kudus memiliki sejarah panjang perjalanan sejak masa colonial Belanda. Pada masa penjajahan Belanda, *M. Nitisemito* memiliki perusahaan rokok Cap Bal Tiga. Raja Kretek Nitisemito tersebut mempekerjakan dua orang akuntan kulit putih yang bernama H. J. Voren dan Poolman di perusahaan Rokok Cap Bal Tiga, keduanya berkebangsaan Belanda. Sampai saat ini industri rokok dengan skala menengah-kecil berdasar data dari Kantor Pengawasan dan Pelayanan Bea dan Cukai (KPPBC) tipe madya Kudus hanya sebanyak 95 perusahaan rokok resmi. Akan tetapi yang dapat dikatakan berkembang dan dikenal masyarakat secara luas adalah rokok Sukun dengan pendiri Wc. Wartono dan Djarum dengan memiliki Robert Hartono.

⁶ Industri bordir di Kudus umumnya tersebar di 9 kecamatan yang ada di kota Kudus. Akan tetapi sentra industri bordir dan batik terletak di

Penduduk kabupaten Kudus, menurut data 2015 berjumlah 831.303 jiwa dengan rincian laki-laki 409.312 orang (49,24%) dan perempuan 421.991 orang (50,76%). Dengan kecamatan Kota sebagai wilayah terpadat berjumlah 9.354 jiwa/km² dan kecamatan Undaan dengan kepadatan terendah sebanyak 1.030 jiwa / km². Angka kelahiran sebanyak 10.777 orang/Tahun dengan rincian 5.697 laki-laki dan 5.080 perempuan. Jumlah kematian⁷, data tahun 2014 sebanyak 5.705 jiwa terdiri atas 2.807 laki-laki dan 2.898 perempuan. Berdasar data BPS Kabupaten Kudus, antara tahun 2010-2014 terjadi fluktuasi anak yang bersekolah di SD mengalami penurunan sebesar 0,71% sedangkan SLTP dan SLTA cenderung naik masing-masing 0,77 % dan 9,17%. Adapun untuk SD terdapat 259 unit MI 133 unit, SLTP 49 unit Mts. 65 unit, untuk SLTA 45 unit MA 35. Sementara TPQ 443, Sekolah Minggu 35 unit dan Pondok Pesantren 152. Adapun tempat ibadah terdiri dari Masjid 663

kecamatan Gebog. Data BPS kab Kudus mencatat jumlah perusahaan bordir dan batik skala kecil terbanyak di desa pedurenan dan desa klumpit kec gebog. Lihat dalam, Djoko Santoso, *Gus Ji Gang; Studi Kasus Komunitas Usaha Bordir Keluarga di Kec Gebog Kab Kudus*, (Salatiga:UKSW press, 2016). 22.

⁷ Badan Pusat Statistik Kabupaten Kudus, *Kabupaten Kudus Dalam Angka 2016*, 69.

unit, Gereja Kristen 22 unit, Gereja Katolik 4 unit, Vihara 12 dan Klenteng 3 unit⁸.

Berdasarkan data-data di atas kondisi kehidupan umat beragama di Kudus dapat digambarkan dengan menguraikan unsur-unsur di dalam data tersebut. Hal ini dapat dilihat berdasar jumlah pemeluk agama di Kudus, tempat-tempat ibadah, lembaga pendidikan, aspek sosio-kultural serta kerukunan umat beragama baik intern agama, antar umat beragama atau hubungan umat beragama dengan pemerintah. Sesuai dengan kebijakan pemerintah Republik Indonesia yang mengakui enam agama resmi yang ada di Indonesia, di Kudus juga terdapat pemeluk agama Islam, Katolik, Kristen, Hindu, Budha dan Konghucu. Potret kepeemelukan agama ini dapat di lihat dari jumlah pemeluk masing-masing. Dengan rincian jumlah pemeluk agama di kabupaten Kudus terdiri dari 758.388 orang umat Islam, 13.062 orang umat Kristen, 4.665 orang umat Katolik, 983 orang umat Budha, 72 orang umat Hindu sisanya penganut aliran kepercayaan 289 orang⁹.

Meskipun pemeluk agama Islam adalah mayoritas di Kudus, akan tetapi agama ini bukanlah agama yang pertama kali

⁸ Badan Pusat Statistik Kabupaten Kudus, *Kabupaten Kudus Dalam Angka 2016*, 182.

⁹ Badan Pusat Statistik Kabupaten Kudus, *Kabupaten Kudus Dalam Angka 2016*, 182.

ada di Kudus. Disamping kepercayaan Animisme dan Dinamisme serta bentuk-bentuk spiritualitasme lainnya, agama yang lebih dulu ada di Kudus adalah agama Hindu-Budha. Meskipun terdapat perbedaan teori tentang masuknya Islam di Nusantara¹⁰, akan tetapi masuknya Islam di Kudus dapat dikaji sejalan dengan peran Sunan Kudus dan Kesultanan Demak. Sedangkan agama Katolik dan Kristen yang secara langsung atau tidak langsung di bawa oleh bangsa-bangsa Eropa yang kemudian mendirikan koloni dan menguasai Kepulauan Nusantara.

Dari sudut pandang etnis, pada umumnya Islam dipeluk oleh suku Jawa disamping sebagian kecil keturunan Arab. Selain itu di Kudus juga terdapat keturunan Tionghoa yang pada umumnya memeluk agama Konghucu atau Hindu-Budha atau Katolik-Kristen. Fakta sejarah yang menjawab pertanyaan mengapa dan bagaimana hubungan antara etnis dengan kepemeluk agama tertentu merupakan persoalan yang rumit. Asumsi umum yang dapat dijadikan dasar pemahaman adalah posisi etnis Jawa sebagai penduduk asli yang pada mulanya

¹⁰ Sartono Kartodirdjo dkk, *Sejarah Nasional Indonesia*, Jil. III, (Jakarta:Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1975), 85.

memiliki budaya Hindu-Budha dan Islam. Sementara di sisi lain, etnis Tionghoa merupakan kelompok minoritas¹¹.

Formasi kepemelukan agama tersebut di atas juga menjadi gambaran eksistensi tempat-tempat ibadah dan pusat-pusat kegiatan umat beragama. Gambaran umum tempat ibadah dapat dilihat dari jumlah tempat ibadah yang ada di kota Kudus. Fakta historis yang perlu diperhatikan adalah berdirinya Klenteng etnis China yang telah berdiri di depan¹² Masjid Menara Kudus sebagai tempat ibadah umat Islam yang didirikan Syeikh Ja'far Shodiq. Hal ini menimbulkan pertanyaan mana yang terlebih dulu antara Klenteng etnis China ataukah Masjid. Berbeda

¹¹ Etnis Tionghoa pada beberapa aspek ekonomi di Kudus justru memiliki pengaruh yang cukup signifikan dibandingkan dengan etnis Jawa sebagai pribumi. PT Djarum dan Norojono misalnya, adalah perusahaan rokok yang dimiliki oleh etnis Tionghoa, sedangkan etnis lain termasuk Jawa menempati posisi yang lebih rendah. Hanya perusahaan yang dimiliki pribumi, seperti di PR Sukun, dimana pendiri dan generasi penerusnya yang merupakan etnis Jawa.

¹² Klenteng tersebut adalah Klenteng Hok Ling Bio, di Desa Langgar Dalem, Kecamatan Kota Kudus atau sekitar 500M arah timur berhadapan dengan Menara Kudus . Menurut Pak Dul, seorang penjaga di kelenteng tersebut, mengatakan Klenteng ini telah berdiri sejak abad XV. Berdiri di atas tanah seluas 611 meter persegi, dengan bangunan seluas 300,8 meter persegi dan panjang 16,5 meter dan lebar 16 meter serta tinggi 18 meter. Klenteng Ho king Bio memiliki motif hias fauna singa dan naga pada bagian depannya. Sumber <http://www.koranmuria.com/2016/01/10/27302/klenteng-hok-ling-bio-bukti-indahnya-toleransi-di-kudus.html>

dengan kenyataan tersebut adalah berdirinya Gereja Katolik atau Kristen seiring dengan kehadiran bangsa Eropa di Pulau Jawa¹³.

Fakta keberagaman di Kudus dapat juga di kaji dari kegiatan di luar ibadah seperti kegiatan pendidikan. Sebagai mayoritas penduduk, umat Islam memiliki lembaga pendidikan baik mulai jenjang PAUD, SD/MI, SLTP/Mts., bahkan juga SMU dan SMK. Di samping pendidikan formal tersebut, di Kudus terdapat Pondok Pesantren dengan berbagai ragam dan sistem pembelajarannya¹⁴. Meskipun demikian, lembaga pendidikan umat beragam lain, khususnya Katolik-Kristen merupakan institusi yang cukup signifikan. Komunitas ini memiliki lembaga pendidikan formal mulai dari pendidikan dasar sampai sekolah menengah umum di samping Sekolah Menengah Kejuruan. Sedangkan agama Hindu dan Budha yang tidak memiliki sekolah khusus meskipun mereka merupakan penduduk awal kota Kudus. Di Kudus, khususnya di dalam kota, juga terdapat lembaga pendidikan tinggi baik dalam bentuk universitas, institut, sekolah tinggi atau akademi. Apabila dilihat dari status institusinya, IAIN Kudus merupakan perguruan

¹³Walaupun di Kudus juga terdapat komunitas aliran kepercayaan, akan tetapi pusat kegiatan dan tempat ibadah mereka tidak tempak atau bahkan tidak memiliki tempat ibadah secara formal.

¹⁴ Berdasarkan data kementerian agama kabupaten Kudus pada tahun 2017, jumlah pondok pesantren yang terdaftar resmi di Kudus berkisar 84 Pondok Pesantren.

tinggi negeri tunggal yang menyelenggarakan pendidikan agama Islam di Kudus. Sesuai dengan disiplin keilmuannya, lembaga pendidikan tersebut menyelenggarakan kegiatan pendidikan dan pengembangan ilmu agama Islam. Di samping itu, juga terdapat pendidikan tinggi seperti Universitas Muria Kudus, STIKES dan juga akademi. Universitas Muria Kudus menyelenggarakan kegiatan pendidikan di berbagai disiplin keilmuan seperti hukum, pendidikan keguruan, teknik pertanian, teknik informasi dan lainnya. STIKES didirikan oleh organisasi Muhammadiyah dan yayasan cendekia utama. Akademi terdiri atas AKBID Muslimat NU, AKBID Pemda dan AKBID Mardirahayu.

Sebagai mayoritas penduduk, dengan tidak mengesampingkan umat lain, umat Islam lebih mewarnai dan dominan di dalam kehidupan beragama di Kudus. Meskipun demikian, kerukunan umat beragama baik intern agama tertentu, antar umat beragama atau antara umat beragama dengan pemerintah mampu menciptakan situasi dan kondisi yang relatif kondusif untuk mewujudkan kerukunan. Kesadaran kerukunan umat beragama sering dimunculkan oleh berbagai pihak melalui kegiatan yang dilakukan untuk menumbuhkan kedekatan antar umat beragama baik secara formal, kultural atau kedekatan sosial. Kerukunan umat beragama kemudian secara formal dibangun dan dipelihara oleh lembaga yang disebut Forum

Kerukunan Umat Beragama Kudus¹⁵. Sejalan dengan kerukunan umat beragama ini, perkembangan budaya lokal Kudus tumbuh dan diakui sebagai milik bersama tanpa ada perbedaan yang mencolok. Fenomena tersebut misalnya dapat dilihat dari cara berpakaian masyarakat Kudus yang pada umumnya tidak melihat agama yang dipeluk atau etnis tertentu. Secara umum, adat dan kebiasaan etnis Jawa juga turut serta mempengaruhi kehidupan masyarakat kota Kudus.

Pengaruh budaya Jawa tersebut, misalnya dari dialek bahasa yang sedikit berbeda dan mungkin merupakan ciri dan karakteristik dari kota Kudus dibandingkan dengan kota-kota lain di dalam percakapan sehari-hari. Dalam bahasa Indonesia, kata “tidak” menjadi “*orak*” yang dalam bahasa Jawa “*ora*”. Kata “*wae*” dalam bahasa Jawa, menjadi “*ae*” dalam dialek percakapan Kudus. Akhiran “*mu*” dalam bahasa Jawa menjadi “*em*” dalam dialek Kudus. Dalam bahasa Jawa “*uwong*”, yang berarti “orang”, dalam percakapan sehari-hari masyarakat Kudus menjadi “*wong*”¹⁶.

¹⁵ Sesuai dengan regulasi yang ada keanggotaan forum tersebut didominasi oleh unsur Islam kemudian dilengkapi dengan satu orang Katolik, Kristen, Hindu, Budha dan Konghucu.

¹⁶ Dialek dalam tutur bahasa keseharian sedikit memiliki perbedaan dengan dialek Jawa lain seperti Pati dan Juwana. Dalam dialek bahasa kota Pati dan Juwana biasanya selalu menggunakan kata akhiran “*leh*”, seperti

B. *Wong Islam Kudus*

Dialek Kudus seperti tersebut di atas, memiliki pengaruh pada kesadaran diri masing-masing individu sebagai anggota masyarakat yang berkaitan dengan kota Kudus. Kesadaran diri ini kemudian dapat disimbolkan ke dalam term “*wong Kudus*” dalam pergaulan keseharian mereka, baik bersifat internal atau eksternal. Kosakata “*wong*” adalah “orang” dalam bahasa Indonesia, akan tetapi dipakai dengan pengertian dialek yang menjadi karakteristik masyarakat Kudus. Fenomena kultural di dalam dialek keseharian ini adalah kesadaran diri tetap sebagai etnis Jawa dengan karakter khas masyarakat Kudus. Oleh karena itu, makna kultur di dalam dialek bahasa *wong Kudus* secara khusus menunjuk kepada masyarakat Kudus yang sebenarnya merupakan etnis Jawa dengan dialek khas Kudus. Dalam hal ini, dialek yang digunakan masyarakat Kudus, baik wilayah pusat kota atau perdesaan, sebagai bahasa Ibu sekaligus bahasa pergaulan. Bahasa Indonesia tetap dipakai akan tetapi dalam konteks formal dan resmi.

Kesadaran diri sebagai *wong Kudus* ini juga diterima dan dipakai oleh masyarakat Kudus yang beragama Islam khususnya

“*piye leh?*”. Lihat dalam, Solichin Salam, *Kudus Purbakala Dalam Perjuangan Islam*, (Kudus:Menara Kudus, 1977), 5.

dan masyarakat Kudus secara keseluruhan pada umumnya. Dalam kaitan dengan kesadaran diri *wong* Kudus ini, fenomena kultural Islam memiliki posisi yang dominan bahkan memiliki peran ketokohan yang merupakan panutan dan pendiri kota Kudus. Oleh karena itu, simbol kultural *wong Kudus* dapat disamakan dengan term *wong Islam Kudus* yang lebih menunjuk kepada kelompok masyarakat Kudus yang beragama Islam. *Wong Islam Kudus* dalam konteks ini bukan sekedar kelompok mayoritas akan tetapi memang tampil dalam kehidupan dan keseharian masyarakat Kudus. Faktor lain yang menjadi pendorong perkembangan kultural tersebut adalah peran dan posisi Sunan Kudus, sebagai pendiri kota dan sekaligus sebagai penyebar agama Islam di wilayah ini. Pemahaman tentang sikap dan perilaku masyarakat Kudus yang menghayati makna dan peran *wong Kudus* sesuai dengan ajaran Sunan Kudus dapat di lihat dari penjelasan seorang informan di bawah ini :

“Wong Islam Kudus kui kudune iso nglakoni ajaran Sunan Kudus lan poro kyai masyanyikh. Kudu dadi wong Islam kudus sing bagus rupane, iso ngaji tur iso dagang”.

(Orang Kudus itu harus bisa melaksanakan ajaran Sunan Kudus dan para Ulama serta *Kyai*. Harus bisa menjadi

orang Islam yang bagus fisiknya, bisa mengaji dan bisa berdagang)¹⁷.

Sunan Kudus dikenal sebagai *waliullah 'ilm* yang menguasai berbagai bidang keilmuan. Keahlian keilmuannya meliputi bidang diantaranya agama, pemerintahan bahkan kesusteraan. Sunan Kudus juga dikenal sebagai seorang pedagang. Karena segenap keahliannya ini, Sunan Kudus dikenal sebagai *wali saudagar*. Uraian tentang siapa, asal usul, bagaimana dan status peran Sunan Kudus sebagaimana diuraikan di bab-bab sebelumnya, lebih didasarkan kepada fakta historis¹⁸. Meskipun demikian, kritik sejarah tetap dapat dilakukan terhadap berbagai sumber sejarah tentang Sunan Kudus. Oleh karena itu, perlu disadari bahwa profil historis Sunan Kudus ini bukan tidak mungkin terdapat informasi yang masih perlu diuji. Sebagai pertimbangan kebenaran dan sumber literatur lain yang dapat memberikan informasi tambahan untuk saling melengkapi data dan informasi. Meskipun demikian, profil historis Sunan Kudus ini masih merupakan fakta penelitian, baik dalam kaitannya dengan masyarakat Kudus atau

¹⁷Observasi Partisipatoris disertai wawancara tidak langsung dengan salah seorang informan di dalam kegiatan penelitian bernama Bapak Abdul Wahab dilakukan pada tanggal, 28-02-2017.

¹⁸Djoko Santoso, *Gus Ji Gang Dalam Praktik Bisnis; Studi Kasus Komunitas Usaha Bordir Keluarga Di Kecamatan Gebog Kab Kudus*, (Salatiga: Satya Univ. Press, 2016), 138.

dengan peran dan posisinya di dalam perkembangan agama Islam di kota Kudus. Akan tetapi fakta yang tidak mungkin diingkari adalah keberadaan Sunan Kudus, yang benar-benar pernah hidup¹⁹ dan bukan sekedar legenda atau pribadi yang tidak memiliki kepastian faktual. Dengan demikian, kehadiran Sunan Kudus dapat dipertimbangkan antara sunan Kudus dalam legenda dan Sunan Kudus dalam sejarah²⁰.

Fakta lain yang juga berkaitan dengan Sunan Kudus tidak hanya bersifat historis tetapi juga bersifat sosial-kemasyarakatan. Hal tersebut berkaitan dengan peran dan status Sunan Kudus sebagai pendiri dan penyebar agama Islam di kota Kudus dan sekitarnya. Peran ini, memiliki posisi yang khusus di dalam kehidupan sosial politik bahkan pemerintahan²¹ di kota Kudus khususnya dan di Semenanjung Muria pada umumnya. Profil ini menjadi semakin bermakna, karena keberhasilan Sunan Kudus membangun sendi-sendi kehidupan di masyarakat

¹⁹ Peninggalan dan warisan serta makam Sunan Kudus cukup menjadi bukti konkret bahwa Sunan Kudus memang pernah hidup di Kudus dan bukan hanya sekedar legenda atau cerita rakyat yang belum terbukti kebenarannya. Literatur yang ditulis oleh penulis lokal Kudus, misalnya Solihin Salam juga cukup membuktikan hak tersebut.

²⁰Lihat dalam, Salihin Salam, *Kudus Purbakala Dalam Perjuangan Islam*, (Kudus:Menara, 1761), 22.

²¹ Penempatan posisi khusus bagi Sunan Kudus oleh Pemerintahan Kabupaten Kudus, misalnya dapat dilihat dari keikutsertaan Pemerintahan Kabupaten Kudus dalam mengelola tradisi *dandangan* yang pada masa lalu adalah penanda awal masuk bulan Ramadhan.

tanpa memandang perbedaan apapun. Sunan Kudus dapat diidentikkan dengan toleransi beragama yang dibangun kemudian tumbuh berkembang dan menjadi ciri kehidupan keberagamaan di kota Kudus sampai saat ini.

Dengan demikian, meskipun eksistensi Sunan Kudus sebagai fakta historis yang telah hidup dan tinggal di Kudus sejak abad ke 15 M, akan tetapi keberadaannya tetap merupakan fakta yang sampai saat ini masih ada serta berkaitan dengan kehidupan sosial baik sebagai profil historis atau sosial. Fakta lain yang sangat berarti, baik bagi kehidupan umat Islam khususnya ataupun masyarakat pada umumnya adalah profil Sunan Kudus sebagai unsur kultural yang bahkan masih merupakan faktor utama kehidupan masyarakat. Dalam hal ini, masyarakat Kudus dan umat Islam khususnya benar-benar memiliki, mengikuti, melaksanakan dan terpengaruh oleh kultur kehidupan yang terkait dengan Sunan Kudus. Kesadaran kultur masyarakat serta persepsi dan peta kognitif mereka cenderung mengaitkan dan mendasarkan substansi kultur kepada posisi dan ajaran Sunan Kudus. Yang perlu disadari adalah bahwa sifat keterkaitan dan peran profil Sunan Kudus baik yang bersifat historis, sosial atau kultural memiliki keterkaitan dengan kehidupan keberagamaan umat Islam di Kudus. Persepsi

masyarakat Kudus tersebut tersurat dari penuturan informan sebagai berikut :

“ajarane mbah Sunan kui ono akeh. Misale gus ji gang, menoro, masjid menoro. Kui kabeh peninggalan wali waskito sing kudu tetep dijogo dilestarino lan trus diwarisno anak putu”.

(Ajaran dari mbah Sunan(sebutan lain masyarakat Kudus untuk Sunan Kudus) itu banyak. Seperti *gus ji gang*, masjid dan menara Kudus. Semua itu peninggalan dari seorang wali yang harus dijaga dilestarikan dan diwariskan ke anak cucu”)²².

Profil historis sebagai pemuka dan penyebar agama Islam, Sunan Kudus menjadi bagian dari mata rantai silsilah penyiaran agama Islam mulai masa sahabat sampai dengan masa hidup walisongo. Pemahaman dan pengamalan umat Islam Kudus sangat diwarnai, bukan hanya ajaran Islam beliau tetapi juga praktik keberagaman dalam kehidupan kesehariannya. Pola dan tipologi praktik ajaran Islam tersebut diikuti dan ditradisikan oleh keturunan Kanjeng Sunan Kudus dan murid-murid beliau. Rangkaian proses penyiaran Islam tersebut juga merupakan rangkaian proses pendidikan agama yang pada akhirnya diteruskan oleh *kyai* dan ulama berikutnya. Termasuk dalam

²²Observasi Partisipatoris disertai wawancara tidak langsung dengan salah seorang informan di dalam kegiatan penelitian bernama Bapak M. Syukron, 30-11-2016.

rangkaian keilmuan keagamaan tersebut adalah K.H. Asnawi, K.H. Ahmad Arwani dan kemudian kepada ulama-ulama seperti K.H. Turaichan Adjuhri, K.H. Ma'ruf Irsyad, K.H. Syaroni Ahmadi dan Kyai serta ulama lainnya. Umat Islam di Kudus memiliki persepsi yang mendalam bahwa substansi dan pola pelaksanaan ajaran agama yang mereka amalkan tetap sesuai dengan ajaran Rasulullah SAW dengan Sunan Kudus sebagai pendiri kota Kudus²³. Seorang informan bernama Bapak Fatkan menuturkan sebagai berikut :

“Ncen mbah yai sya’roni kui ijeh ono garis keturunan karo mbah sunan Kudus. Lha mbah sunan kui nek diurutno silsilah e yo ijeh ono sambungane karo kanjeng nabi Muhammad SAW’.

(Memang K. H. Sya’roni Ahmadi itu masih memiliki garis keturunan dengan Sunan Kudus. Sementara Sunan Kudus kalau diurutkan silsilahnya masih memiliki hubungan dengan Nabi Muhammad SAW²⁴).

Sumber ajaran dan petunjuk yang mendasari terbentuknya profil Sunan Kudus. Fakta profil sunan Kudus baik bersifat historis, sosial-kultural tersebut tetap berawal dari Rasulullah SAW. Meskipun demikian, perlu dikemukakan unsur-unsur lain

²³ Dinas Pariwisata Dan Kebudayaan, *Peninggalan Sejarah Dan Purbakala Kabupaten Kudus*, 2015.

²⁴Observasi Partisipatoris disertai wawancara tidak langsung dengan salah seorang informan di dalam kegiatan penelitian bernama Bapak Fatkan, 20-11-2016.

yang berkembang menjadi muatan profil Sunan Kudus seperti dipahami oleh masyarakat saat ini. Unsur-unsur lain tersebut tumbuh dan berkembang sejalan dengan perkembangan kehidupan umat Islam di Kudus. Komponen-komponen lain tersebut merupakan unsur pembentuk profil sosial dan kultural yang berasal dari interaksi umat Islam di Kudus dengan umat Islam di Timur Tengah atau dengan tradisi dan kehidupan keagamaan di Jawa, bahkan interaksi sosio-kultural dengan komunitas lain.

Kenyataan historis yang telah berkembang sampai saat ini adalah posisi Al-Qur'an dan Hadits sebagai sumber ajaran Islam bagi seluruh orang beriman sejak masa Rasulullah SAW. Dua sumber ajaran ini juga menjadi materi utama kegiatan keagamaan umat Islam di Kudus, baik dalam kegiatan pengajian, ibadah bahkan sebagai kurikulum pendidikan formal. Dalam hal ini, K.H. Ahmad Arwani mendirikan Ponpes Tanfidz Al-Qur'an yang telah berkembang sampai saat ini. Perkembangan lanjut yang kemudian diselenggarakan oleh putera-putera beliau adalah berdirinya yayasan keagamaan Islam yang dikenal dengan Yayasan Arwaniyah²⁵. Terdapat juga

²⁵ Pondok Tahfidh Yanbu'ul Qur'an (PTYQ Dewasa) merupakan salah satu lembaga pendidikan non formal di bawah naungan Yayasan Arwaniyah. Lembaga pendidikan yang berupa pesantren salaf ini

pengajian tafsir Al-Qur'an diajarkan oleh K. H. Sya'roni Ahamadi yang secara rutin diadakan di Masjid Al-Aqso Menara Kudus. Berbeda dengan pengajian Al-Qur'an, kegiatan mempelajari Hadits, dilaksanakan di bulan Ramadhan di berbagai tempat di Kudus. Sebagai muatan formal, mata pelajaran Hadits diajarkan di seluruh lembaga pendidikan umat Islam, mulai jenjang pendidikan dasar sampai perguruan tinggi agama di Kudus.

Al-Qur'an dan Hadits yang diajarkan oleh Sunan Kudus dan kemudian dikembangkan oleh ulama-ulama di Kudus adalah sama dengan Al-Qur'an dan Hadits yang juga diajarkan dan dipraktikkan oleh Rasulullah SAW bersama para Sahabat. Dalam pengertian ini, umat Islam Kudus merasa benar-benar melaksanakan ajaran yang sama dengan umat Islam yang lain,

menitiktekan pada pengajaran Al Qur'an, yaitu meliputi *tahsin* (pembenaran bacaan), *tahfidh* (hafalan) dan *qiro'ah sab'ah*. Cikal bakal pesantren ini berawal dari pengajian yang diampu oleh KH. M. Arwani Amin yang telah dimulai sejak tahun 1942 di masjid Kenepan. Di Masjid ini beliau menerima para santri yang ingin belajar Al Qur'an baik *bin nadhor* maupun *bil ghoib*. Seiring berjalannya waktu, santri yang belajar pada beliau semakin bertambah. Beliau pun berniat untuk mendirikan sebuah pesantren untuk menampung para santri agar mereka bisa lebih mudah dalam belajar. Akhirnya pada tahun 1973 didirikanlah sebuah pesantren Al Qur'an yang diberi nama "Yanbu'ul Qur'an". Nama Yanbu'ul Qur'an yang berarti mata air (sumber) Al Qur'an dipilih oleh KH. M. Arwani sendiri yang dipetik dari Al Qur'an Surat Al Isra' ayat 90. Dengan nama tersebut diharapkan PTYQ bisa benar-benar menjadi sumber ilmu Al Qur'an. Sumber <https://ptyqputra.arwaniyah.com/profil-dan-sejarah-pondok-tahfidh-yanbuul-quran/>

bahkan dengan Rasulullah SAW dan Sahabat. Perbedaannya adalah materi dan pola kajian serta pemahaman jugamodel-pola pelaksanaannya yang dilakukan di Kudus. Kenyataan sosial yang memungkinkan kekhususan *wong Islam Kudus*, dapat dikemukakan dalam beberapa unsur. Unsur pertama adalah karakter keulamaan Sunan Kudus yang sangat bijak merespons perbedaan yang dihadapi sepanjang dakwah beliau di kota Kudus dan sekitarnya. Terkait dengan unsur ini adalah latar belakang kehidupan etnis Jawa, berikut dengan kulturnya yang dipengaruhi oleh agama Hindu dan Budha²⁶.

Pengertian term *wong Islam Kudus* meliputi ragam dan varian pola pemahaman dan bentuk pelaksanaan ajaran agama yang tidak sepenuhnya sama. Perbedaan ini apabila dibandingkan dengan pola keberagamaan Timur Tengah, *wong Islam Kudus* dikategorikan sunni dan bukan pengikut syiah ataupun aliran lain yang berkembang di Timur Tengah. Perbedaan pola-pola keberagamaan tersebut dapat dipahami dari

²⁶ *Wong Islam Kudus* sangat meyakini bahwa ajaran Islam yang diajarkan oleh Sunan Kudus pada dasarnya sama dengan Islam yang di bawa oleh Rasulullah SAW hanya dengan karakter yang khas dari kota Kudus yang kental dengan nuansa Jawa Hindu-Budha serta teknik dakwah Sunan Kudus. Faktanya adalah beberapa ajaran warisan Sunan Kudus seperti *gus ji gang*, tidak menyembelih sapi adalah ajaran Sunan Kudus dalam melaksanakan agama Islam dengan karakter Jawa Hindu-Budha masih tetap dipercaya oleh masyarakat Kudus sampai saat ini.

kelompok dan jamiyah serta organisasi keagamaan di Kudus. Sebagian besar *wong Islam Kudus* adalah anggota jamiyah Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah. Meskipun dalam jumlah yang terbatas, terdapat komunitas lain yang mendirikan organisasi keagamaan seperti Hidayatullah, Sholawat Wahidiyah dan kelompok kecil lainnya.

1. Nahdlatul Ulama

Sebutan *wong Islam Kudus* atau *wong Kudus* adalah terminologi yang mencerminkan kesadaran diri dan sekaligus karakter serta kepribadian umat Islam di Kudus khususnya dan dalam batas tertentu, masyarakat Kudus pada umumnya. Seperti tampak dalam nomenklatur yang dipakai, kesadaran diri masyarakat Kudus ini berkaiatan bahkan merupakan ekspresi dari ajaran Islam di dalam Al-Qur'an dan Hadits. Sebagai sumber ajaran, Al-Qur'an dan Hadits secara pasti dan dengan penuh kesadaran, merupakan petunjuk ajaran Allah SWT yang diamalkan oleh *wong Islam Kudus*. Meskipun demikian, sejarah penyebaran ajaran Islam, baik pada masa sahabat, *tabi'in* atau bahkan penyebar Islam selanjutnya senantiasa mengalami dan berhadapan dengan konteks sosio-kultural yang sangat berbeda diantara tempat yang satu dengan lainnya. Faktor tersebut masih

dipengaruhi juga oleh perkembangan pemikiran dan juga tipologi praktik pelaksanaan ajaran agama yang berkembang sepanjang sejarah umat Islam. Oleh karena itu, tipologi pola keberagamaan *wong Islam Kudus*, atau *manhaj tadayyun* yang mereka miliki berada dalam jangkauan pengaruh dan konsekuensi perkembangan di atas.

Kondisi sejarah perkembangan penyebaran Islam seperti ini, secara pasti, melatarbelakangi dan mempengaruhi profil keberagamaan Sunan Kudus baik sebagai pribadi ataupun kelompok dimana beliau berada. Profil tersebut berkaitan dengan sejarah masuknya Islam di Indonesia dengan ragam teori yang mencoba menjelaskan, bukan hanya sejarah masuknya penyebaran agama semata tetapi juga materi ajaran dan karakter pemahaman tentang ajaran Islam yang dibawa kegiatan dakwah. Indikator karakter keislaman yang disebarkan oleh Sunan Kudus dapat dipahami dari profil beliau sebagai salah seorang dari Walisongo yang menyebarkan agama Islam di Jawa khususnya dan di Nusantara pada umumnya. Sebutan dan nomenklatur Walisongo memiliki pengertian yang khas. Kualifikasi kekhususan ini mencerminkan watak dan format ajaran Islam yang dibawa dan disebarkan di Indonesia. Pengaruh yang cukup kuat di dalam pemahaman tersebut adalah ajaran

dan amalan kaum sufi, dengan segala kekhususan dan keutamaan mereka yang dilakukan di tempat asalnya. Profil lain yang cukup menampakkan jati diri mereka adalah kearifan dan kebijakan untuk bersikap akomodatif terhadap kondisi kehidupan pribumi yang berada di Jawa khususnya dan Nusantara umumnya.

Potret dan tipologi ajaran agama Islam tersebut di atas juga mencerminkan ajaran Islam yang disebarkan oleh Kanjeng Sunan Kudus. Pemahaman tentang ajaran agama Islam, tipologi dan bentuk pelaksanaan ajaran serta kebiasaan yang merupakan unsur pokok di dalam kehidupan umat Islam Kudus telah dilakukan oleh beliau. Bentuk keberagaman ini tampak dalam tradisi *dandangan*, tradisi tidak menyembelih sapi, arsitektur masjid menara serta berbagai tradisi kehidupan dalam keseharian umat Islam. Bentuk-bentuk pelaksanaan ajaran agama tersebut pada dasarnya memang benar-benar bersumber dari muatan Al-Qur'an atau Hadits yang diajarkan oleh Rasulullah SAW. Perkembangan lanjut yang kemudian terjadi adalah pelaksanaan materi ajaran di dalam Hadits yang semula belum dilaksanakan dalam pola kelompok atau bahkan dalam bentuk lembaga keberagaman. Sepanjang perkembangan fenomena ini, terdapat peluang interaksi, interkomunikasi dan dialog

dengan konteks sosio-kultural masyarakat Kudus khususnya. Produk sosio-kultural yang kemudian dapat disaksikan adalah tumbuhnya bentuk-bentuk perilaku pelaksanaan ajaran agama yang merupakan kebiasaan umat Islam yang lahir dari perkembangan tersebut. Pola keberagaman ini, merupakan peluang yang dimungkinkan oleh sabda Rasulullah SAW yang menyatakan bahwa siapapun yang melakukan sunnah yang baik maka ia akan memperoleh kebaikan sunnah tersebut dan mereka yang mengikutinya²⁷. Penjelasan dan deskripsi perjalanan pemikiran dan sejarah tumbuhnya tradisi lokal *wong Islam Kudus* di atas dapat membantu memahami tumbuhnya jamiyyah Nahdlatul Ulama sebagai perawat tradisi Islam di Kudus khususnya dan Indonesia umumnya. Tipologi pola pelaksanaan dan pengamalan ajaran Islam yang dilakukan oleh Kanjeng Sunan Kudus bersama dengan komunitas murid dan pengikut-pengikutnya akhirnya tumbuh menjadi tradisi keberagaman seperti telah diuraikan sebelumnya. Sejak masa hidup beliau sampai dengan perkembangan penyebaran agama Islam di kemudian hari pola

²⁷Observasi Partisipatoris disertai wawancara tidak langsung dengan Mustasyar PCNU Kabupaten Kudus, Bapak H. Muslim A. Kadir, 20-04-2017.

keberagamaan tersebut tetap dilakukan bahkan mengalami kristalisasi pola keberagamaan yang dilakukan oleh generasi berikutnya. Dalam periode perkembangan pola keberagamaan ini Nahdlatul Ulama sebagai jamiyyah keberagamaan memang belum lahir secara formal dan definitif. Meskipun demikian, pola keberagamaan yang dilakukan oleh Kanjeng Sunan Kudus bersama pengikut dan muridnya sepenuhnya menjadi kerangka dasar atau *manhaj tadayyun* yang pada saat berdirinya Nahdlatul Ulama kemudian diformalkan menjadi *manhaj tadayyun* jamiyyah tersebut.

Dengan demikian, materi dan bentuk pelaksanaan ajaran Islam dalam kehidupan sosio-kultural yang selama ini telah dilakukan dan dilaksanakan oleh Kanjeng Sunan Kudus kemudian diposisikan sebagai pola keberagamaan Nahdlatul Ulama. Lebih dari itu, dalam perkembangan selanjutnya warga *nahdliyin* juga merumuskan pola-pola baru pelaksanaan ajaran agama yang merupakan sunnah bagi komunitas mereka. Perkembangan lanjut yang kemudian dapat disaksikan adalah tumbuhnya sunnah '*urfiah*' di berbagai bidang kehidupan umat Islam. Apabila dibandingkan dengan pola keberagamaan masa Rasulullah SAW, generasi Sahabat dan Tabi'in atau dengan pola

keberagamaan Kanjeng Sunan Kudus, maka substansi ajaran yang dilaksanakan warga *nahdliyin* tetap merupakan ajaran Al-Qur'an dan Sunnah seperti yang lainnya. Perkembangan baru atau tipologi lain apabila rumusan ini harus dipakai, adalah tumbuhnya sunnah '*urfiah*' yang baru, belum dilakukan oleh umat Islam, baik oleh Rasulullah SAW atau Sahabat, bahkan oleh generasi Kanjeng Sunan Kudus sendiri. Substansi sunnah '*urfiah*' tersebut tumbuh dan mengendap menjadi tradisi ketika warga *nahdliyin* merasa memperoleh maslahat ketika menemukan *kai fiat* atau teknik beragama untuk merespons situasi dan kondisi yang baru. Dalam kerangka ini, substansi tipologi keberagamaan warga *nahdliyin* pada dasarnya sama dengan substansi tradisi lokal Islam Kudus.

Sebagai jamiyyah, Nahdlatul Ulama adalah *Jamiyyah Diniyyah Islamiyah* menganut paham *Ahlussunnah Wal Jamaah* dan salah dari mazhab empat. Dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, Nahdlatul Ulama berdasar Pancasila dan Undang-Undang Dasar '45. Asas Nahdlatul Ulama ini membantu memahami profil jamiyyah ini sebagai bagian dari profil *wong Islam Kudus. Nahdliyin*, demikian sebutan untuk anggota jamiyyah Nahdlatul Ulama, memenuhi kaidah *ma ana alaihi wa ashabi* yang dinyatakan

oleh Rasulullah SAW sebagai *Firqah Najiyah*. Akan tetapi fakta yang perlu dipertimbangkan adalah bahwa *nahdliyin* bukan Sahabat yang melaksanakan ajaran Islam pada masa Rasulullah SAW. Oleh karena itu, term yang dipakai adalah *khittah* dengan pengertian melaksanakan *Ahluss Sunnah* menurut *kaifiat* terkait ruang waktu yang berbeda dengan masa Rasulullah SAW. Tipologi *kaifiat* ini dapat dikomparasikan dengan tipologi *kaifiat* yang berbeda antara *Muhajirin* dan *Anshar* meskipun tetap memiliki persamaan. Terminologi lain yang dipakai oleh Jamiyyah Nahdlatul Ulama adalah *Khittah Nahdliyah* untuk membedakan antara Nahdlatul Ulama dengan kelompok yang lain.

Secara resmi, kegiatan jamiyyah Nahdlatul Ulama di Kudus dapat dilihat dari struktur organisasinya. Kepengurusan Cabang NU Kudus terdiri dari *Mustasyar*, *Syuriah* dan *Tanfizdiyah*. Dalam melaksanakan program kerja, jamiyyah Nahdlatul Ulama memiliki perangkat organisasi yang terdiri Lembaga, Lajnah dan Badan Otonom. Lembaga meliputi Lembaga Dakwah, Lembaga Pendidikan Ma'arif, Lembaga Perekonomian, Lembaga Sosial Mubarat, Lembaga Pengembangan Pertanian, Lembaga Kemaslahatan Keluarga, Lembaga Ma'ahidil Islamiyah, Lembaga Takmir Masjid Indonesia, Lembaga Pengembangan Sumber Daya Manusia,

Lembaga Seni Budaya, Lembaga Pengembangan Tenaga Kerja, Lembaga Penyuluhan Bantuan Hukum. Sedangkan badan otonom Nahdlatul Ulama terdiri dari Muslimat, Fatayat, IPNU-IPPNU, Gerakan Pemuda Ansor, Pagar Nusa dan PERGUNU. Sedangkan untuk Lajnah, terdiri dari *Lajnah Falakiyah* dan *Lajnah Ta'lif Wan Nasr*. Bimbingan kepada calon haji *nahdliyin* dilakukan oleh KBIH NU kudu. Sesuai dengan anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga, masing-masing lembaga, badan otonom dan lajnah melaksanakan kegiatan sesuai dengan progam kerja masing-masing. Secara umum, progam kerja jamiyyah NU tersebut dalam kerangka melaksanakan ajaran Ahlus Sunnah wal Jamaah bagi warga Nahdliyiin di Kudus²⁸.

Kegiatan *wong Islam Kudus* dalam jamiyyah Nahdlatul Ulama, dilaksanakan dalam beberapa pola kegiatan. Sebagai jamiyyah, sudah pasti Nahdlatul Ulama memiliki agenda

²⁸ Progam kerja kepengurusan Cabang Nahdlatul Ulama Kab Kudus tersebut cenderung lebih bersifat situasional. Paham *ahlusunnah* di dalam Nahdlatul Ulama lebih mudah dilihat justru di dalam keseharian warga *nahdliyin*. *Nahdliyin* memiliki persepsi bahwa kehidupan keagamaan yang dilakukannya adalah bagian dari Nahdlatul Ulama. Misalnya, seorang ibu-ibu anggota jamiyyah tahlil meyakini apa yang dilakukannya adalah tradisi Nahdlatul Ulama walaupun dia sendiri bahkan tidak begitu memahami dengan detail apa itu Nahdlatul Ulama. Dalam beberapa kasus, individu yang di dalam keseharian adalah *wong abangan* tidak bisa menerima apabila dirinya dikatakan bukan Nahdlatul Ulama.

keorganisasian sesuai dengan program kerja yang disusun menurut amanat Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga. Kegiatan ini tidak hanya dilaksanakan oleh struktur organisasi semata akan tetapi oleh seluruh lembaga, lajnah dan banom yang bernaung di bawahnya. Lebih dari itu, program kerja tersebut tidak hanya dilaksanakan di tingkat cabang akan tetapi juga sampai di tingkat kecamatan dan ranting-ranting di Kudus²⁹. Masih terdapat bentuk lain kegiatan jamiyyah ini yang dilaksanakan oleh pribadi-pribadi *nahdliyin* menurut situasi kondisinya serta komunitasnya sendiri.

Apabila kegiatan kelembagaan yang dilaksanakan oleh masing-masing lembaga, banom atau lajnah lebih bersifat formal, maka fenomena *nahdliyin* lebih mudah dikenal melalui kegiatan keseharian yang sifatnya kontinu relatif terstruktur dan massif. Indikator fenomena ini pertama tampak di dalam praktik-praktik keberagamaan seperti syahadat, sholat, zakat, puasa dan haji. Sebagai pernyataan

²⁹ Seperti organisasi pada umumnya, apabila Nahdlatul Ulama Cabang Kudus memiliki agenda kegiatan, mulai dari tingkat cabang sampai anak ranting umumnya ikut serta di dalam kegiatan tersebut. Seperti yang terjadi pada tanggal 1 Mei 2017, saat harlah PC GP Anshor Kudus mengadakan kegiatan dalam bentuk pengajian di kediaman Bapak Nusron Wahid Jekulo Kudus, kegiatan dihadiri oleh hampir sebagian warga *nahdliyin* Kudus.

memeluk Islam, warga *nahdliyin* tidak secara formal mengucapkan syahadat akan tetapi lebih merupakan pernyataan kultural sebagai keturunan di dalam keluarga *nahdliyin*. Bagi jamiyyah ini, sholat ditandai oleh pengucapan *talafud bin niat* seperti kosakata *nawaitu* dan *usholli*. Khusus di dalam sholat subuh, *nahdliyin* membaca doa qunut. Zakat, dilaksanakan oleh *nahdliyin* dikelola oleh unit organisasi Lazisnu. Untuk mengawali puasa di bulan ramadhan Nahdlatul Ulama menyandarkan *isbhat* nya melalui *ruqyat bin hilal* dan tidak dengan *hisab*. Di malam hari, *nahdliyin* melaksanakan sholat terawih 20 rekaat dan 3 sholat witr. Bagi *nahdliyin*, haji adalah ibadah yang benar-benar memiliki kelebihan, sehingga para calhaj terkesan memaksakan diri apabila dilihat dari kondisi ekonomi.

Kegiatan-kegiatan keagamaan tersebut tetap merupakan kegiatan ibadah menurut ketentuan sebagaimana tercantum di dalam sumber ajaran agama Islam akan tetapi dengan *kaifiat* yang khas Nahdlatul Ulama. Bentuk kegiatan ibadah lain misalnya adalah *tahlil*, *manakib*, *berjanjen* dan *sholawatan*. Di dalam Al-Qur'an dan Sunnah memang terdapat ajaran yang menganjurkan berdoa untuk orang yang wafat, mengambil *I'tibar* dari para aulia dan Sirah

Nabawiyah, membaca Al-Qur'an serta memuliakan Rasulullah SAW³⁰.

Dalam perkembangannya, pola keberagamaan *nahdliyin* melaksanakan kegiatan-kegiatan tersebut secara teratur, terstruktur dan massif. Bentuk dari keteraturan *kaifiat* dalam melaksanakan ajaran agama tersebut adalah terbentuknya tradisi yang di sebut *tahlilan*, *manakiban*, *sholawatandll*. Sebagai sebuah fenomena kultural, tradisi tersebut mengalami perubahan dan mengendap menjadi norma sosial bahkan memiliki daya ikat dan sangsi di dalam komunitas *nahdliyin*.

Bagi *nahdliyin*, mereka meyakini bentuk kegiatan-kegiatan tersebut tetap merupakan wujud ibadah sesuai dengan Al-Qur'an dan Sunnah. Bagi mereka, pola perilaku beragama ini adalah wujud perintah Rasulullah SAW yang menyatakan

³⁰ Kegiatan keagamaan seperti *tahlilan*, *manakiban*, *yasinan*, *berjanjen*, *sholawatan* secara resmi tidak tercantum di dalam Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Pengurus Cabang Nahdlatul Ulama Kudus. Akan tetapi *nahdliyin* melaksanakan kegiatan tersebut dalam rangka *ngurip-urip* tradisi *aswaja* secara kontinu, teratur dan dilakukan secara kelompok hanya dengan waktu dan moment yang berbeda. *Tahlilan* misalnya, bagi kelompok putri dilaksanakan pada hari Kamis malam Jumat pukul 18.00 (*ba'da Magrib*) sedangkan kelompok putra dilaksanakan pada hari yang sama pukul 19.00 (*ba'da Isya'*). Kegiatan *sholawatan* secara rutin, walaupun kadang dilakukan situasional, dilakukan sebelum kegiatan belajar mengajar di Sekolah. Ini dapat dilihat misalnya di Madrasah Ibtidaiyah al-Azzariyyah Desa Jurang Kec. Gebog Kudus atau di Madrasah Qudsiyyah.

bahwa siapapun yang melakukan perbuatan baik dan membiasakannya sebagai sunnah akan memperoleh pahala bagi dirinya dan pahala dari orang lain yang mengikutinya. Pengertian tradisi dalam pola perilaku ibadah ini adalah upaya untuk melestarikan dan melaksanakannya secara teratur dalam bentuk dan waktu yang relatif tetap. Kosakata yang lazim dikenal warga *nahdliyin* dalam menyebut pola perilaku tersebut adalah sunnah '*urfiyah*'. Seorang warga *nahdliyin* secara yakin menyatakan bahwa amaliyah-amaliyah *nahdliyin* adalah bentuk perilaku sunnah '*urfiyah*' dapat dibaca dari pernyataan sebagai berikut ;

*“Bagi warga Nahdliyin, tradisi seperti sholawatan, tahlil, manakiban, yasinan sebenarnya merupakan bagian dari menaati dan melaksanakan perintah-perintah agama. Sholawatan sebagai bentuk memuliakan Rasulullah SAW, tahlilan sebagai bentuk mendoakan orang yang telah meninggal, manakiban sebagai bentuk I'tibar perjalanan hidup Syeikh Abd Qadir Jaelani”*³¹.

Fakta lain yang dapat diamati di dalam kehidupan beragama *nahdliyin* adalah sifat non-formal dari kegiatan tersebut. Pola perilaku ibadah yang ditradisikan di atas tidak selalu dilaksanakan secara formal oleh satuan organisasi di dalam

³¹Observasi Partisipatoris disertai wawancara tidak langsung dengan salah seorang informan di dalam kegiatan penelitian bernama Bapak Zulfikar, 05-07-20-16.

jamiyyah. Kelompok-kelompok *nahdliyin* baik dalam posisi sebagai jamaah masjid, perkumpulan pengajian atau kelompok tidak resmi lain, mengadakan kegiatan-kegiatan keagamaan tersebut. Bahkan sebagai pribadi-pribadi *nahdliyin* melaksanakan kegiatan sebagai kegiatan perorangan mereka. Kegiatan seperti *sholawat*, *tahlil*, *manakib*, *yasinan*, *muludan* dilaksanakan dalam kerangka kegiatan perorangan atau pribadi.

Dimensi teologis *nahdliyin* sebagai bagian dari *wong Islam Kudus* dapat melengkapi profil keberagamaannya. Di dalam Anggaran Dasar tentang akidah dan asas, pada pasal 5 dinyatakan bahwa Nahdlatul Ulama berakidah Islam dengan paham aswaja, sedang dalam bidang akidah mengikuti ajaran Imam Abu hasan al-Asy'ari dan Imam Abu Mansur al-Maturidi. Dalam bidang Fiqh mengikuti salah satu Mazhab Empat dan dalam bidang Tasawuf mengikuti Imam al Juned al Bagdadi dan Imam Abu Hamid al Ghazali.

Profil keberagamaan *nahdliyin* menjadi menarik ketika dicermati pelaksanaan keberagamaannya dalam kehidupan konkret. Imam al-Asy'ari dan al-Maturidi adalah ulama Ilmu Kalam yang pemikirannya sebagian besar menguraikan masalah-masalah ilmu Kalam, baik dalam *maudhu*, *hujjah* dan *natijah*. Di sisi lain, *nahdliyin* di Kudus tidak selalu

berbicara materi Ilmu Kalam menurut kerangka pikir Ilmu Kalam. Spiritualitas mereka dan praktik iman pada dasarnya mengamalkan akidah. Akan tetapi dalam praktik pelaksanaannya, terutama bagi orang awam lebih diwarnai oleh praktik-praktik *wasilah* dan *tabaruk* atau dikenal dengan istilah *ngalap berkah*. Pola iman tersebut terutama dilaksanakan ketika memiliki *hajat* seperti pernikahan, kelahiran dan lainnya. Pernyataan informan di bawah ini menegaskan keyakinan *nahdliyin* tentang *ngalap berkah* tersebut :

“kulo nderek tahlilan, menawi gadah kekeparepan maos manakib niku mingko ngalap berkah dumateng poro romo yai poro habaib poro wali-waline Allah. Keranten sedanten niku saget dados jalaran kulo pikantuk berkahipun gusti pengeran amargi tiang-tiang meniko tiang engkah caket kaleh gusti pengeran”.

(saya itu ikut tahlilan, kalau mempunyai keinginan tertentu membaca manakib itu karena mengharap berkah dari para *kyai habaib* para wali Allah SWT. Karena semuanya itu bisa menjadi jalan mendapat keberkahan dari Allah SWT. Karena orang-orang tersebut (*kyai habaib* para wali) adalah orang-orang yang dekat dengan Allah SWT)³².

³²Observasi Partisipatoris disertai wawancara tidak langsung dengan salah seorang informan di dalam kegiatan penelitian bernama Bapak H. Maskuri, 07-12-2016.

Dalam kaitannya dengan *wasilah*, *nahdliyin* lebih banyak membaca *manakib* Syeikh Abdul Qadir al-Jaelani. Spiritualitas tersebut memang ditandai oleh jamiyyah Tareqat menurut alirannya masing-masing. Demikian berpengaruhnya praktik thareqat ini, sehingga pengikut thareqat adalah lapisan khusus yang memiliki kehormatan dalam pandangan *nahdliyin*³³.

2. Muhammadiyah

Organisasi keagamaan lain yang juga menjadi bagian dari *wong Islam Kudus* adalah Muhammadiyah. Berdirinya organisasi tersebut di Kudus dan sekitarnya, berkaitan dengan perkembangan pemikiran Islam di Indonesia umumnya yang terjadi sebagai pengaruh gerakan reformasi puritanisme di Timur Tengah. Kerangka dasar pemikiran Muhammadiyah tampak dalam pendapat, ajaran, pendirian dan juga fatwa yang disampaikan oleh pendirinya K.H. Ahmad Dahlan di Yogyakarta. Apabila dibandingkan dengan jamiyyah Nahdlatul Ulama, pola keberagamaan

³³Dalam situasi tertentu, *manakib* Syeikh Abd Qadir Jaelani, dibaca ketika seseorang mendapat anugrah dari Allah SWT. Misalnya Bapak Mahmudi(1-01-2017), beliau mendapat limpahan rejeki dari Allah SWT karena mampu untuk membeli sepeda montor baru. Beliau membaca *manakib* Syeikh Abd Qadir Jaelani dengan menyembelih satu ekor Ayam sebagai bentuk rasa syukur karena limpahan rejeki tersebut.

Muhammadiyah lebih diwarnai oleh upaya untuk memurnikan ajaran Islam, khususnya tauhid dan sejauh mungkin membersihkan iman umat Islam dari berbagai bentuk kemusrikan dan *khurafat*. Di bidang fiqh, pandangan organisasi ini, berupaya untuk melaksanakan Al-Qur'an dan Sunnah semurni mungkin sehingga cukup kritis terhadap unsur-unsur yang tidak merupakan ajaran Al-Qur'an atau Sunnah.

Ketika pemikiran, pemurnian praktik ajaran Islam tersebut mulai berpengaruh di kota Kudus dan sekitarnya, maka umat Islam yang sejalan dengan pola keberagaman tersebut mendirikan organisasi Muhammadiyah. Pendirian organisasi ini ditandai oleh sikap dan repons mereka terhadap berbagai bentuk praktik *wong Islam Kudus* yang telah berjalan selama ini seperti diuraikan di sub bab sebelumnya. Persoalan yang menjadi materi pokok munculnya gerakan tersebut adalah *bid'ah* dan *khurafat*. Konteks sosio kultural Kudus pada saat itu sangat diwarnai oleh praktik-praktik sunnah *'urfiah* yang dilakukan oleh warga *nahdliyin* sebagai kelanjutan dari pola pelaksanaan Kanjeng Sunan Kudus. Oleh karena itu, tidak bisa dihindari bahwa terjadi semacam ketidakselarasan antara *wong Islam Kudus* khususnya *nahdliyin* dengan kelompok-kelompok yang mendirikan organisasi

Muhammadiyah ini. Diawal kelahirannya, perbedaan pendapat tersebut terasa sekali sebagai hubungan antar umat Islam yang tidak maksimal akan tetapi sejalan dengan perkembangan waktu persoalan ini dapat diselesaikan.

Oleh karena itu, secara keseluruhan posisi organisasi Muhammadiyah sepenuhnya dapat menjadi bagian dari pengertian *wong Islam Kudus*. Simpul pengertian ini, sepenuhnya didasarkan pada sumber praktik ajaran agama Islam yang mereka lakukan adalah Al-Qur'an dan Hadits. Perbedaan, jika term ini bisa dipakai, hanya terletak pada persoalan *furu'iyah*. Sebagai masalah *furu'*, perbedaan ini hanya terletak pada *kaifiat tadayyun* yang berkaitan dengan teknik operasional untuk merespons situasi dan kondisi kehidupan keseharian umat pada waktu itu.

Pada dasarnya Muhammadiyah juga *wong Islam Kudus* bahkan juga diterima sebagai varian *Ahlussunnah Wal Jamaah* dengan karakter *kaifiatnya* sendiri. Sebagai sebuah organisasi keagamaan, Muhammadiyah juga memiliki struktur sendiri. Perbedaan ini dapat dilihat di dalam struktur organisasinya.

Istilah yang dipakai oleh Muhamadiyah di dalam Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga adalah Pimpinan Daerah Muhamadiyah Kudus. Struktur ini terdiri dari Dewan

Penasehat sebanyak 2 orang. Ketua 1 orang dengan 8 wakil ketua, sekretaris dan bendahara masing-masing 1 orang. Selaian kepengurusan tersebut, terdapat juga struktur organisasi yang bernaung di bawah induk organisasi diantaranya Majelis Tarjih dan Majelis Tajdid, dengan susunan kepengurusan ketua, sekretaris dan bendahara masing-masing 1 orang dan 4 orang anggota dan 9 orang anggota dewan pakar majlis. Majelis Tabligh dengan ketua, wakil ketua, sekretaris, wakil sekretaris masing-masing 1 orang, bendahara 1 orang dan 4 orang anggota. Majelis Pendidikan Dasar dan Menengah terdiri dari ketua, sekretaris dan bendahara masing-masing 1 orang dan 4 orang anggota. Majelis Pendidikan Kader terdiri atas ketua, wakil ketua, sekretaris dan bendahara masing-masing 1 orang dengan 4 orang anggotanya. Majelis Pembina Kesehatan Umum terdiri ketua, sekretaris dan bendahara masing-masing 1 orang dengan 2 orang anggota. Majelis Pelayanan Sosial terdiri dari ketua, wakil ketua, sekretaris, bendahara masing-masing 1 orang dengan 5 orang anggota. Majelis Ekonomi Dan Kewirausahaan terdiri dari ketua, sekretaris dan bendahara masing-masing 1 orang dan 4 orang anggota. Majelis Wakaf dan Kehartabendaan terdiri atas, ketua, sekretaris dan bendahara masing-masing 1 orang

dan anggota 4 orang. Majelis Pemberdayaan Masyarakat terdiri ketua, sekretaris dan bendahara masing-masing 1 orang dan 4 orang anggota. Majelis Hukum Dan Hak Asasi Manusia terdiri dari ketua, sekretaris dan bendahara masing-masing 1 orang dan 2 orang anggota. Majelis Lingkungan Hidup terdiri dari ketua, sekretaris dan bendahara masing-masing 1 orang dengan 3 orang anggota. Majelis Pustaka Dan Informasi terdiri dari ketua, sekretaris dan bendahara masing-masing 1 orang dan anggota 6 orang. Lembaga Pengembangan Cabang Dan Ranting terdiri atas ketua, wakil ketua, sekretaris dan bendahara masing-masing 1 orang dan 3 orang anggota³⁴.

Dalam rangka melaksanakan Al-Qur'an dan Sunnah, kegiatan keberagamaan Muhammadiyah memiliki profil keagamaan yang sama dengan Nahdlatul Ulama. Perbedaannya, apabila term ini diterima, adalah perbedaan pemahaman terhadap Al-Qur'an dan Sunnah serta kesimpulan yang diperoleh. Oleh karena itu, profil keberagamaan Muhammadiyah lebih kepada kegiatan ibadah menurut norma dan struktur Al-Qur'an dan Sunnah secara

³⁴ Pimpinan Daerah Muhammadiyah Kabupaten Kudus, *Tanfidz; Keputusan Musyawarah Daerah Muhammadiyah Kabupaten Kudus*, (Kudus:PDM Kab. Kudus, 2016), 47-82.

murni. Fenomena pengembangan praktik perilaku ibadah menjadi bentuk lanjut yang kemudian tampil di dalam fenomena tradisi jarang ditemukan di dalam Muhammadiyah. Kegiatan dakwah, baik dalam bentuk pengajian ataupun kegiatan ibadah lain, sudah pasti dilaksanakan sesuai dengan Al-Qur'an dan Hadits. Seperti pernyataan informan H. Busrofi di bawah ini :

“wong Muhammadiyah yo ono pengajian. Nek dino minggu esuk bar subuh neng kantor Pimpinan Daerah Kudus. Utowo nek dino sabtu sore. Sing di bahas yo perkoro-perkoro agama sing lagi ngetren saiki”.

(orang muhammadiyah juga ada pengajian. Hari minggu pagi setelah subuh di kantor Pimpinan Daerah Kudus. Atau kalau hari sabtu sore. Yang dibahas juga persoalan persoalan agama yang masih hangat saat ini)³⁵.

Dari penjelasan tersebut dapat dipahami bawa suasana batin warga Muhamadiyah ingin benar-benar melaksanakan ibadah sesuai dengan perintah Allah SWT dan Rasulullah SAW. Dengan tidak mengubah, menambah atau mengurangnya. Pusat perhatian dan kegiatan kelembagaan lebih diarahkan kepada kegiatan pendidikan dan bentuk lain kepentingan umat seperti bidang kesehatan.

³⁵Observasi Partisipatoris disertai wawancara tidak langsung dengan salah seorang informan di dalam kegiatan penelitian bernama H. Busrofi, 06-02-20-2017.

Profil *wong Islam Kudus* juga dilengkapi dengan pola-pola perilaku beragama yang dilakukan oleh kelompok-kelompok masyarakat Kudus yang tidak secara formal menjadi anggota organisasi keagamaan seperti Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah dan lainnya. Bahwa mereka adalah orang Islam, adalah benar. Indikator kualitas keberagamaan ini dapat dikaji didalam perilaku mereka yang tetap melaksanakan Al-Qur'an dan Sunnah meskipun tidak harus terikat legal formal dengan organisasi keagamaan seperti Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah. Dalam keseharian, praktik perilaku beragama sering mengikuti kebiasaan *nahdliyin* atau Muhammadiyah meskipun tidak dilakukan sebagai bagian dari organisasi keagamaan tersebut³⁶, akan tetapi sebagai bagian kultural dari masyarakat Kudus. Dalam batas tertentu, komunitas pola perilaku beragama ini lebih merupakan komunitas kultural *wong Islam Kudus*.

³⁶ Fenomena seperti ini biasanya dilakukan oleh orang-orang *abangan*. Dalam keadaan tertentu mereka juga melaksanakan tradisi-tradisi kultural Kudus. Di desa Rahtawu Kec. Gebog misalnya, terdapat kelompok kecil masyarakat yang bahkan dalam kehidupan sehari-hari hampir tidak pernah melaksanakan kewajiban mereka sebagai seorang Islam akan tetapi dalam situasi tertentu misalnya kematian mereka tetap melaksanakan tradisi seperti *tahlilan*. Mereka tidak secara jelas menyebut diri sebagai NU atau Muhammadiyah.

C. Tradisi Lokal Islam

Penggunaan terminologi “tradisi” di dalam sub-bab ini lebih bersifat kultural daripada keagamaan. Bahwa di dalam term tradisi, terdapat unsur-unsur yang langsung dan tidak langsung berkaitan dengan ajaran agama memang dapat diterima³⁷. Artinya, masyarakat Kudus tanpa memperhatikan latarbelakang organisasi keagamaan, memiliki pengertian bahwa asal usul tradisi beragama yang dilakukannya bersumber dari Al-Qur’an dan Sunnah. Pelaku pertama yang memprakarsai perilaku tradisi sering tidak dikenal atau memang tidak diketahui³⁸. Meskipun demikian, lingkup pelaku tradisi dapat diketahui apakah merupakan keteraturan perbuatan dan perilaku komunitas tertentu atau memang dilakukanseluruh masyarakat kudus. Oleh karena itu, tradisi lokal menunjuk kepada keteraturan perilaku beragama yang lebih cenderung dilakukan oleh keseluruhan masyarakat Kudus. Dari sinilah, letak perbedaannya, apakah suatu perbuatan hanya terbatas pada

³⁷ Istilah *tradisi* dalm konteks ini, adalah tradisi yang masih memiliki keterkaitan dengan pelaksanaan ajaran agama Islam. Bukan tradisi masa lalu dimana lebih dominan merupakan bagian dari agama Hindu-Budha atau aliran kepercayaan Animisme dan Dinamisme.

³⁸ Dalam situasi dan keadaan tertentu, individu-individu pelaku tradisi lokal Islam ini hanya sebatas mengikuti apa yang diperintahkan oleh oleh *sesepuh*-nya atau mengikuti tanpa mengetahui secara pasti dan mendalam apa yang diikutinya.

tradisi komunitas keagamaan tertentu atau telah meluas pada seluruh komunitas lain di kota Kudus.

Di dalam masyarakat Kudus, dapat ditemukan bentuk-bentuk perilaku kultural yang secara umum diterima dan diakui sebagai milik bersama serta dilakukan seluruh masyarakat³⁹. Meskipun sumber ajaran dapat ditemukan di dalam ajaran agama akan tetapi pada akhirnya, pola perilaku dan bentuk akhir lebih merupakan produk kultural daripada sekedar pelaksanaan ajaran agama semata. Sebagai sebuah perilaku sosial, tradisi tersebut berjalan seiring dengan perjalanan panjang kehidupan sosio-kultural yang berkembang, sehingga lebih merupakan tradisi lokal yang hanya ada di kota Kudus. Akan tetapi substansi dan materi ajaran yang dilaksanakan merupakan fenomena kultural yang tetap berasal dari ajaran Islam. Oleh karena itu, pola perilaku beragama ini merupakan tradisi lokal Islam. Fakta kultural yang mencerminkan tradisi lokal Islam Kudus terdapat berbagai ragam dan bentuknya akan tetapi sebagai upaya signifikansi dan konsistensi hanya akan diuraikan beberapa tradisi lokal Islam yang memang lebih menonjol

³⁹Sebagai sebuah tradisi, pola perilaku ini kemudian berkembang menjadi bentuk keteraturan dan mempunyai daya ikat yang berpotensi untuk memaksa anggotanya agar melakukan hal yang sama. Yang perlu dipahami adalah daya ikat ini tidak seperti di dalam sebuah organisasi keagamaan seperti NU dan Muhammadiyah. Karena bersifat lebih luas, daya ikat di dalam tradisi ini lebih rendah dan bersifat sosial.

diantarnya: Tradisi Menara Kudus, *dandangan*, *gus ji gang*, Sholawat Asnawiyah dan Tradisi *nahdliyin*.

1. Tradisi Menara Kudus

a. Menara Kudus

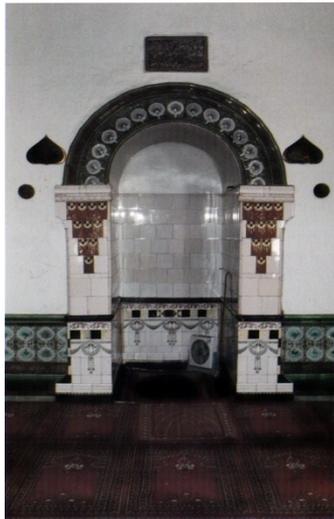
Arsitektur bangunan adalah salah satu identitas dan merupakan suatu tanda paling mudah dikenal dalam mempelajari suatu masyarakat. Menara Kudus merupakan mahakarya Kanjeng Sunan Kudus yang dalam aspek arsitektuk bangunan di dalamnya mencakup berbagai unsur. Dari segi arsitektur, Menara Kudus menyerupai candi bergaya Jawa Timur. Dari segi arkeologi, historis ataupun filosofis, Menara Kudus merupakan data yang signifikan dalam mengenal sistem masyarakat Kudus pada masa lalu dan bahkan tetap berlaku sampai saat ini. Ditinjau dari bentuk fisik semata, Menara Kudus telah menyiratkan berbagai makna seperti budaya, kesenian juga makna agama⁴⁰.

Data lengkap tentang pendiri Menara Kudus masih simpang siur, hanya berdasar dari mulut ke mulut, *door*

⁴⁰ Syafwandi, *Menara Mesjid Kudus Dalam Tinjauan Sejarah Dan Arsitektus*, (Jakarta:Bulan, 1985), 5.

to door, tidak terdapat sumber yang validitas dan teruji⁴¹. Penelitian-penelitian yang pernah dilakukan seputar Menara Kudus juga sudah tidak mudah dalam melacak sumber dan kebenarannya. Yang dapat dilihat adalah inskripsi batu yang terletak di atas *mihrab* Masjid Al-Alqo sebelah utara Menara Kudus, mengatakan bahwa pendiri Menara Kudus dan Kota Kudus adalah Ja'far Shodiq atau Kanjeng Sunan Kudus.

Gambar



Mihrab Masjid al-Aqso Menara Kudus(Sumber Kantor YM3SK)

⁴¹ Dalam berbagai sumber yang pernah di tulis juga memiliki perbedaan, walaupun perbedaan ini tidak begitu signifikan. Akan tetapi analisis yang dilakukan oleh beberapa penulis terdapat sejumlah perbedaan dengan argumennya masing-masing.

Tulisan di dalam inskripsi tersebut berisi kalimat sebagai berikut :

Bismillahirrahmanirahim, aqaama bin al masjid al aqsa wal balad al kuds khalifatu haadzad dahr habru muhammad yasytari izzan fi jannah al khuldi... qurban min ar rahman bi balad al kuds ansya a haadzal masjid al manar al musammabi al aqsa khalifatul fil ardi al ulya wa al mujtahid as sayid al arif al kamil al fadlil al maksus bi innayati...

Dengan terjemahan dalam Bahasa Indonesia sebagai berikut :

*Dengan atas Nama Tuhan Yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang. Telah mendirikan Masjid al-Aqsa ini dan negeri Kudus khalifah pada zaman ulama dari keturunan Muhammad untuk memberi kemuliaan sorga yang kekal... untuk mendekati Tuhan di negeri Kudus, membina Masjid al-Manar yang dinamakan al Aqsa khalifatullah di bumi ini.
... yang agung dan mujtahid sayyid yang arief kamil fadlil al maksus bi-'inayati al qaadli ja'far shodiq.. pada tahun 956 H.*

Berdasar tulisan tersebut diatas, tertera angka 956 H, akan tetapi terdapat perbedaan pendapat tentang angka ini. Misalnya di dalam qori di sebelah timur Gapura Kembar terdapat angka 1215 H, sedangkan di sebelah barat terdapat angka 1727 H. Di dalam Masjid Menara

sendiri juga terdapat angka 1313 H. Sumber literatur yang dapat menjelaskan memberikan penjelasan tentang angka-angka tersebut umumnya beragam dan cenderung berbeda satu dengan yang lainnya⁴². Akan tetapi, analisis sederhana yang dapat dilakukan tentang angka-angka tersebut mungkin merupakan tahun-tahun di dalam melakukan perbaikan dan perawatan dari bangunan-banguna di dalam kompleks Menara Kudus.

Bahan bangunan dan material yang digunakan untuk membangun menara Kudus dapat diperoleh dari lingkungan kota Kudus sendiri⁴³. Sebagai contoh adalah batu bata merah yang berukuran lebar 15 cm dan panjang 25-28 cm dan digunakan untuk pondasi dan konstruksi fisik keseluruhan dari bangunan Menara Kudus. Konstruksi bangunan Menara Kudus, cenderung kearah struktur dan model sederhana. Dilihat dengan mata telanjang, Menara Kudus hanya merupakan susunan batu

⁴² Di beberapa bagian Komplek Menara Kudus, Dalam pengamatan penulis terdapat tulisan angka-angka baik tahun Jawa ataupun tahun Hijriyah. Seperti di bagian dalam tangga Menara Kudus tertera angka 1313 H atau di pintu makam Sunan Kudus tertulis angka 1895 tahun Jawa.

⁴³ Syafwandi, *Menara Mesjid Kudus Dalam Tinjauan Sejarah Dan Arsitektus*, (Jakarta:Bulan, 1985), 60.

bata merah tanpa adanya perekat yang digunakan⁴⁴. Selain batu bata merah, terdapat ornamen-ornamen yang memiliki makna tertentu. Tata letak menara kudu berada di sebelah tenggara masjid al-Aqso.

Gambar



Menara Kudus(Sumber Kantor YM3SK)

Secara umum, kompleks Menara Kudus terdiri atas beberapa pola yakni pola kompleks bangunan, ukuran pekarangan kompleks dan posisi dari bangunan-bangunan di sekitarnya. Kompleks menara kudu terdiri dari sepuluh

⁴⁴ Di masyarakat Kudus memiliki keyakinan yang kuat bahwa bangunan Menara Kudus yang sekilas hanya terdiri dari susunan batu bata merah tanpa perekat merupakan bukti riil karamah Sunan Kudus sebagai seorang Wali Allah SWT.

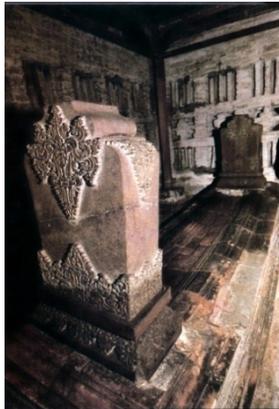
halaman. Diantaranya, halaman(I) berukuran 2.400m terdiri masjid, menara, dua kori agung dan enam buah gapura bentar, halaman(II) berukuran 12,50x 47,50 terdiri gapurang agung dan gapura kori agung, halaman(III) berukuran 10,30x9,00 terdiri gapura masuk, halaman(IV) berukuran 17,50x13,50 terdiri gapura kori agung, dua buah bale bubut, tempat wudhu dan tajug, halaman(V) berukuran 15,00x20,00 terdiri gapura kori agung, cungkup kuburan Pangeran Poncowati dan beberapa kuburan, halaman(VI) berukuran 15,00x42,50 terdiri gapura bentar, dua buah cungkup dan beberapa kuburan, halaman(VII) berukuran 7,00x8,00 terdiri gapura kori agung dua cungkup pangeran padamaran, halaman(VIII) berukuran 22,50x24,00 terdiri tiga buah cungkup besar dan beberapa cungkup kecil, halaman(IX) berukuran 7,00x10,00 terdiri dua cungkup beberapa kuburan, halaman(X) berukuran 2.700 m terdiri sebuah cungkup dan beberapa kuburan⁴⁵.

⁴⁵ Syafwandi, *Menara Mesjid Kudus Dalam Tinjauan Sejarah Dan Arsitektus*, (Jakarta: Bulan, 1985), 55.

b. Buka Luwur Kanjeng Sunan Kudus

Buka luwur adalah terminologi yang dipakai dalam rangkaian kegiatan di makam Sunan Kudus pada hari tertentu. Kosakata “*buka*” dalam bahasa Indonesia berarti membuka dan “*luwur*” adalah kain mori penutup makam Sunan Kudus. Dengan demikian, buka luwur adalah kegiatan membuka kemudian mengganti luwur makam Sunan Kudus. Buka luwur dilaksanakan setahun sekali di bulan Muharram tahun Islam atau bulan *Suro* tahun Jawa.

Gambar



Makam SunanKudus(Sumber Kantor YM3SK)

Bagi masyarakat Kudus khususnya dan para peziarah umumnya, tujuan buka luwur ini tidak semata-mata

hanya membuka luwur lama kemudian mengganti dengan luwur yang baruakan tetapi memiliki makna-makna tertentu. *Buka luwur* terdiri dari beberapa rangkaian kegiatan seperti pengajian tahun baru hijriyah, pelepasan luwur, *Munadharah Masail Diniyah*, *Terbang Papat*, *Khotmil Qur'an Bil Gaib*, santunan anak yatim, pembagian *bubur suro*, pengajian malam 10 suro, pembagian sodaqah, pembagian *nasi jangkrik* dan upacara pemasangan luwur sunan kudu.

Terminologi *suro* sendiri berasal dari kosakata *asy-suro*. Bagi umat Islam tanggal ini memiliki makna tersendiri antara lain adalah saat Nabi Adam diciptakan, Nabi Nuh diselamatkan dari banjir bandang, Nabi Ibrahim dilahirkan. Sebagian umat Islam, memahami kesucian bulan suro karena kematian cucu Rasulullah SAW terjadi pada bulan Suro. Penuturan Ibu maslihah tentang makna *suro* adalah sebagai berikut :

“engkang asmine suro meniko saking asy-syuro. Wulan meniko kanggene umat Islam wonten fadilah engkah ageng. Sak ngertose kulo wonten ing wulon meniko nabi nuh dipun selametake saking banjir engkah ageng, nabi adam dipun ciptaake”. (Maslihah:24-02-2017).

(Yang namanya *suro* sebenarnya berasal dari kata *asy-syura*. Pada bulan ini, bagi umat Islam

memiliki *fadilah* yang besar. Setau saya, pada bulan ini Nabi Adam as diciptakan dan Nabi Nuh as diselamatkan dari banjir bandang)⁴⁶.

Acara utama buka luwur adalah Pelepasan luwur yang dilaksanakan menjelang waktu Subuh di cungkup makam Sunan Kudus. Setelah luwur lama dilepas, Pemasangan luwur yang baru dilaksanakan sekitar pukul 7-8 pagi.

Gambar



Pelepasan *luwur* Makam SunanKudus(Sumber Kantor YM3SK)

Sebelum luwur dibuka terlebih dulu dibaca *tahlil* di dalam cungkup makam Sunan Kudus. Adapun Kain luwur yang lama ini kemudian di bawa ke tajug

⁴⁶Observasi Partisipatoris disertai wawancara tidak langsung dengan salah seorang informan di dalam kegiatan penelitian bernamalbu Maslihah, 24-02-2017.

dipotong-potong untuk dibagikan kepada umat Islam. Masyarakat percaya dengan mendapatkan potongan kain luwur adalah sebagai bentuk *tabaruq* atau *ngalap berkah*⁴⁷. Keyakinan akan *sakralnya luwur* penutup makam Sunan Kudus dapat dilihat dari keterangan informan di bawah ini :

“kain luwur karo sego jangkring iki neng acara buka luwur kui ono berkah e mbah sunan. Biasane tak inggahno separo, sing separo tak gowo dodol neng pasar kanggo cekelan”.

(Kain luwur dan nasi *jangkrik* di acara buka luwur itu ada berkah dari Mbah Sunan Kudus. Biasanya sebagain saya simpan dan sebagian lagi saya bawa ke pasar untuk berjualan)⁴⁸.

Dari keterangan tersebut dapat dilihat bahwa kain luwur penutup makam Sunan Kudus, memiliki keberkahan karena masyarakat meyakini kewalian dan karomah yang dimiliki oleh Sunan Kudus. Masyarakat mempercayai ini sebagai *ngalap berkah*

⁴⁷ Dalam beberapa kasus tertentu, kain mori atau luwur ini bahkan begitu diyakini oleh sebagian masyarakat Kudus memiliki khasiat atau daya magis. Mereka menyebut dengan istilah “*jimat*”. *Jimat* bagi sebagian masyarakat Jawa adalah “pegangan” yang memiliki kekuatan tertentu dan selalu melekat dalam diri. Tujuan *jimat* ini umumnya untuk membantu mencapai tujuan tertentu.

⁴⁸Observasi Partisipatoris disertai wawancara tidak langsung dengan salah seorang informan di dalam kegiatan penelitian bernama Ibu Jasmi, 21-02-2017.

dengan *wasilah* Sunan Kudus dan bukan merupakan sebuah bentuk kemusyrikan atau sirik.

Setelah pemasangan luwur selesai dilaksanakan, kegiatan selanjutnya adalah *munadharah masail diniyah*. Dalam kegiatan ini di bahas masalah keagamaan yang diajukan dan kemudian dibahas bersama-sama yang langsung dipimpin oleh ulama karismatik kota Kudus K.H. Syaroni Ahmadi. Kegiatan lainnya adalah pembacaan *doa rasul* dan *Qasidah al-Barjanjiyah* diiringi oleh *terbangan* bertempat halaman di Masjid Menara Kudus.

c. *Terbangan*

Terbangan adalah permainan musik/seni khas Kudus. Para pemain *terbangan* terdiri atas 5 orang, 4 orang pemain *terbang* dan 1 orang pemain *jidur*.

Gambar



Pelepasan *luwur* Makam SunanKudus(Sumber : Kantor YM3SK)

Jumlah 4 dan 1 ini memiliki makna khusus, seperti 4 Sahabat dan 1 Nabi. Di dalam *Terbangan* tidak ada pemain yang bertugas sebagai vokal, *Terbangan* dilakukan pada hari selasa legi setiap *selapanan* atau setiap 36 hari. *Terbangan* lazimnya dilakukan bukan di dalam masjid, apabila tempatnya masjid, akan tetapi di *emper* atau halaman masjid⁴⁹. Waktu diadakannya

⁴⁹ Dalam memainkan seni terbangun umumnya menggunakan dua pola ketukan, yaitu ketukan enam dan ketukan empat, dengan disela oleh tabuhan jidur. Ciri seni terbangun memiliki irama yang cenderung minimalis yaitu benar-benar murni irama musik *terbangan*. Sisi keunikan lainnya, dari terbangun adalah memainkan beberapa macam lagu sekaligus.

terbangan menurut versi Menara dilakukan di malam hari tanpa batas waktu tertentu.

Pada acara buka luwur Kanjeng Sunan Kudus, syair di dalam *terbangan* berasal lirik-lirik dari kitab maulid yang berisi shalawat dan pujian-pujian kepada Nabi Muhammad SAW. Pujian-pujian tersebut dilagukan dengan lagu tradisional yang tetap dilestarikan Yayasan Kantor Menara Kudus seperti *Tanaqal*, *Wulidal*, *Bisyahri* dan *Badat Lana*. Keterangan dari seorang informan bapak Sukron sebagai berikut :

“Terbangan itu permainan musik khas kota Kudus. Disebut terbang karena alat musik yang digunakan adalah terbang. Terdiri dari 4 orang pemain terbang dan 1 orang pemain *jidur*. Terbangan biasanya dilakukan setiap *selapan* atau 36 hari sekali di halaman masjid”⁵⁰. (Sukron:06-02-2017).

Terbangan mengandung unsur ibadah karena lirik yang dilantunkan dalam permainan musik ini adalah sholawat maupun *barjanzi* yang diiringi oleh suara alat musik *terbang* (ketipung), memukul alat musik tersebut juga harus dengan teknik-teknik tertentu agar suara khas

⁵⁰Observasi Partisipatoris disertai wawancara tidak langsung dengan salah seorang informan di dalam kegiatan penelitian bernama Bapak Syukron, 06-02-2017.

terbang dapat muncul. Sejak tahun 1980-an terdapat beberapa tokoh terbangangan seperti Mbah Ismail Sunggingan, Mbah Sapuan Damaran.

Alat *terbangangan* terbuat dari kayu berbentuk lingkaran dengan ukuran diameter 41 cm, terdapat juga ukuran versi lain dengan diameter 37-42 cm dan bagian atas lingkaran ditutup dengan kulit kerbau. Angka 41 inipun memiliki makna tersendiri, seperti halnya jumlah pemainnya yang terdiri dari 4+1 orang. Alat musik *terbangangan* terbuat Kulit kerbau ditempatkan di lingkaran kayu dengan cara dipaku dengan jumlah paku 99 yang merupakan representasi *asmaul husna* yang terdiri dari 99 nama-nama lain Allah SWT.

Terbangangan merupakan entitas budaya dan implementasi dari ajaran Sunan Kudus. Dimana semua orang, tanpa memandang status bahkan seorang awam dalam beragama Islam pun boleh ikut dalam kegiatan *terbangangan*. *Terbangangan* merupakan bentuk pluralisme, keragaman dimana semua elemen bisa membaaur dan menyatu. *Terbangangan* sejatinya adalah media pemersatu dimana semua aspek, semua elemen, entah itu santri, abangan bahkan tidak beragama Islam sekalipun bisa

menjadi bagian di dalamnya. Walaupun dalam perkembangannya, tradisi *terbangan* seolah hanya dimiliki oleh kalangan tertentu saja⁵¹.

d. Bubur Asy-Syuro

Bubur Asy-Syuro, lazim disebut dengan bubur suro, adalah salah satu masakan yang menjadi bagian dari serangkaian tradisi acara Buka Luwur Kanjeng Sunan Kudus. Bubur suro dibuat menjelang tanggal 10 Muharrom setiap tahun(tahun Hijriyah).

Gambar



Bubur *Asy-Syuro*(Sumber : Kantor YM3SK)

⁵¹ Dalam perkembangannya, tradisi *terbangan* juga dilaksanakan oleh hampir semua masyarakat Kudus. Umumnya adalah warga *nahdliyyin*, meskipun belakangan kelompok organisasi diluar NU juga ikut melestarikan tradisi ini. Moment-moment yang lazim diadakan *terbangan* seperti *selamatan* kelahiran bayi, pernikahan, peringatan hari besar Islam, acara pengajian atau rutin pada malam tertentu setiap minggunya.

Bubur ini merupakan sejenis bubur beras yang terbuat dari berbagai macam bahan makanan di antaranya beras, jagung, kacang polong, kacang hijau, kedelai, singkong, umbi jalar, pisang dan daun pisang sebagai *wadah* atau tempat menyajikan. Sedangkan bumbu-bumbu yang dibutuhkan adalah santan kelapa, bumbu gulai, kayu manis, garam serta bumbu dapur lainnya. Seperti diuraikan oleh informan di bawah ini :

“Bubur suro sebenarnya merupakan bentuk selamatan. Selamatan dari apa? Ya dari apa saja. Intinya orang hidup kan ingin selamat. Bubur suro itu bahan-bahannya terdiri dari beras, jagung, kedelai, kacang *tholo*, singkong, umbi jalar, pisang, santan, bumbu gulai, kayu manis dan garam”⁵².

Juru masak bubur suro secara turun temurun dalam kurun waktu lima tahun terakhir oleh Ibu Hj. Muflihah, Ibu Wardati, Ibu Hj. Nur Laila, Ibu Ma’rifah, Ibu Hj. Maslihah, Ibu Jumiatusun.

Proses pemasakan bahan-bahan bubur suro dilakukan di sekitar komplek Menara Kudus atau di lakukan di rumah karyawan Yayasan Masjid Makam Menara Kanjeng

⁵²Observasi Partisipatoris disertai wawancara tidak langsung dengan salah seorang informan di dalam kegiatan penelitian bernama Ibu Maslihah, 04-02-2017.

Sunan Kudus bergantung dari kesepakatan bersama antara pengurus Yayasan Menara dengan kepala juru masak dan para anggotanya. Selain bubur *suro* terdapat juga masakan lain yang juga menjadi bagian dari rangkaian kegiatan buka luwur Sunan Kudus. Seperti *berkat salinan*, *berkat sadaqoh* dan *nasi jangkring*, dengan jumlah sekitar 24.165 bungkus. Semua masakan-masakan tersebut memiliki bahan yang sama hanya biasanya campuran bumbu yang sedikit berbeda. Kapan sebenarnya bubur suro mulai ada, sampai saat ini tidak ditemukan sumber atau bukti yang jelas dan valid. Sumber di dalam literatur atau dalam ensiklopedia yang dikeluarkan oleh YM3SK lebih bersifat teknis pembuatan bubur suro. Siapa yang menemukan dan kapan awal mula serta sejarah bubur suro tidak tertulis secara ilmiah. Hanya terdapat keterangan lisan tentang bubur suro yang mulai dilakukan secara turun-temurun sesuai dengan keterangan di bawah ini :

“bubur asy-syuro mulai di adakan setelah wafatnya Kanjeng Sunan Kudus. Pembuatan bubur suro di jadikan satu dengan acara *buka luwur* Kanjeng Sunan Kudus. Kapan pastinya

belum ada data konkretnya, akan tetapi bubur asy-syuro memang telah ada semenjak dulu⁵³.

Bagi masyarakat Kudus umumnya, bubur suro sama halnya dengan kain mori atau *luwur* Sunan Kudus. Dalam persepsi mereka, bubur suro, nasi *jangkrik* juga mempunyai keberkahan. Keberkahan yang mereka yakini secara utuh berasal dari Sunan Kudus dan dapat mereka manfaatkan atau gunakan di dalam kehidupan sehari-hari mereka.

e. *Dandangan*

Dandangan merupakan tradisi unik. Menurut sejarah, nama "*Dandangan*" diambil dari suara beduk Masjid Menara Kudus yang berbunyi dang, dang, dang saat ditabuh untuk menandai awal bulan puasa. Tradisi ini sudah ada sejak sekitar 450 tahun lalu, pada masa Sunan Kudus (Syeikh Jakfar Shodiq) menyebarkan Islam di Kota Kudus. Awalnya, *dandangan* adalah tradisi berkumpulnya para santri di depan Masjid Menara Kudus setiap menjelang Ramadhan. Mereka menunggu pengumuman Syeikh Jakfar Shodiq tentang penentuan

⁵³Observasi Partisipatoris disertai wawancara tidak langsung dengan salah seorang informan di dalam kegiatan penelitian bernama Ibu Maslihah, 04-02-2017.

awal puasa. Seiring berjalannya waktu dan banyaknya santri yang berkumpul di depan Masjid Menara Kudus, tradisi *dandangan* lalu tak sekadar mendengarkan pengumuman awal puasa, tetapi juga dimanfaatkan para pedagang untuk berjualan di sekitar masjid. Kemudian, *dandangan* dikenal masyarakat sebagai pasar malam yang ada setiap menjelang Ramadhan⁵⁴.

Tradisi *dandangan* di Kudus pada mulanya hanya kegiatan tabuh bedug untuk menandai datangnya bulan suci Ramadhan di Menara Kudus. Tabuh bedug di Menara Kudus tersebut juga sebagai pengejawantahan spirit suka cita menyambut bulan Puasa. Hal ini sesuai ajaran Islam, sebagaimana yang disabdakan Nabi Muhammad SAW, bahwa bagi orang-orang yang beriman akan menyambut datangnya Ramadhan dengan suka cita. Spirit religi tradisi *Dandangan* tersebut, dalam perjalanan sejarah, ternyata semakin populer sehingga tradisi *Dandangan* di Kudus bisa lestari sampai saat ini. Tradisi ini sudah ada sejak zaman Sunan Kudus (Syeh Ja'far Shodiq salah satu tokoh penyebar agama Islam di Jawa). Pada saat itu, setiap menjelang bulan puasa,

⁵⁴ <http://regional.kompas.com/read/2012/07/31/0332380/Tradisi.Warga.Kudus.Menyambut.Ramadhan>

masyarakat di sekitar Kota Kudus datang berbondong-bondong datang ke Masjid Menara untuk mendengarkan dan melihat ditabuhnya bedug sebagai pertanda datangnya pengumuman hari pertama puasa. Ratusan santri Sunan Kudus berkumpul di Masjid Menara menunggu pengumuman dari Sang Guru tentang awal puasa.

Masyarakat atau para santri tidak hanya berasal dari Kota Kudus, tetapi juga dari daerah sekitarnya seperti Kendal, Semarang, Demak, Pati, Jepara, Rembang, bahkan sampai Tuban, Jawa Timur. Karena banyaknya orang berkumpul, tradisi *dandangan* kemudian tidak hanya sekedar mendengarkan informasi resmi dari Masjid Menara, tetapi juga dimanfaatkan untuk berjualan di lokasi itu. Para pedagang itu tidak hanya berasal dari Kudus, tetapi juga dari berbagai daerah disekitar Kudus, bahkan dari Jawa Barat dan Jawa Timur. Mereka biasanya berjualan mulai dua minggu sebelum puasa hingga malam hari menjelang puasa. Tradisi *dandangan* diadakan setiap tahun menjelang bulan Ramadan. Untuk memanfaatkan moment tersebut masyarakat menggelar dagangannya disekitar Masjid Menara dan di sepanjang jalan dari Simpang Tujuh hingga Pasar Jember. Dari

makanan, pakaian, perabot rumah tangga hingga mainan anak-anak tersedia di sana. Tak ketinggalan biasanya dalam acara *dandangan* juga menampilkan hiburan-hiburan tradisional yang mampu dijadikan wahana wisata bagi masyarakat. Acara yang berlangsung kurang lebih dua minggu tersebut berlangsung sangat meriah dari siang sampai malam hari⁵⁵.

Di dalam tradisi *dandangan* yang mengandung unsur realigi dan budaya cukup dapat mewakili spirit Kota Kudus yang Modern dan Religius. *Dandangan* diadakan dengan cara menggelar dagangan di lapak-lapak kaki lima selama dua minggu menjelang Ramadan, bahkan kadang-kadang hingga satu minggu Ramadhan. Mungkin semacam pasar malam, karena pada kenyataannya walaupun *dandangan* dibuka pagi hari, namun pengunjung paling ramai pada malam hari. Apalagi pada malam-malam libur seperti hari jumat malam hingga minggu malam. Ada banyak yang dijual di *dandangan* ini, mulai dari barng pecah belah, makanan dan minuman, hingga furniture alias mebel dengan kualitas standar. Omset per tahunnya tidak begitu jelas, tapi yang

⁵⁵ <https://sekitarkudus.wordpress.com/2013/06/26/tradisi-dandangan-di-kudus/>

jelas setiap tahun selalu banyak lapak yang berjualan dan semakin banyak pula yang berkunjung, baik membeli atau hanya melihat-lihat saja. Karena dengan adanya tradisi ini, keimanan dan perekonomian masyarakat Kudus bisa terjaga. Dengan adanya *dandangan* ini, orang akan semakin menyadari atau setidaknya ingat bahwa Ramadhan sudah di depan mata, sehingga dapat menyiapkan diri menyambutnya.

2. *Gus Ji Gang*

Gus Ji Gang adalah akronim yang terdiri dari tiga suku kata kemudian dilafalkan sebagai satu kata. Sebagai himpunan kata, *gus ji gang* terdiri atas tiga suku kata yaitu *bagus(gus)*, *mengaji(ji)* dan *dagang(gang)*. Terminologi ini disadari, dipahami dan diakui oleh masyarakat Kudus sebagai simbol jati diri, identitas dan karakter sosio-kultural⁵⁶. Simbol *gus ji gang* merupakan fenomena sosial yang menunjuk pada lapis kultural pribadi sebagai sebuah masyarakat. Dalam hal ini, masyarakat Kudus sebagai individu dan kelompok yang

⁵⁶ Tidak terdapat norma tertulis atau aturan baku tentang *gus ji gang* di dalam masyarakat Kudus. *Gus ji dang* lebih kepada pemahaman dan persepsi kultural yang begitu diyakini dan dipegang kuat sebagai identitas masyarakat Kudus. Bagi masyarakat Kudus, *gus ji gang* merupakan ajaran yang diwariskan oleh Sunan Kudus.

mendiami kawasan Kudus dan sekitarnya dengan struktur sosial yang didominasi oleh umat Islam. Kehadiran dan keberadaan umat Islam ini, memiliki sejarah panjang yang dimulai dari peran Sunan Kudus dalam menyebarkan agama Islam. Oleh karena itu, simbol kultural *gus ji gang* berkaitan dengan karakter sosio-kultural Kudus dan tidak lepas dari posisi sosial yang terkait dengan ajaran Islam yang disampaikan oleh Sunan Kudus.

Sebagai sebuah fenomena sosio-kultural, *gus ji gang* dikategorikan sebagai varian dari himpunan unsur-unsur pelaksanaan ajaran Al-Qur'an dan Sunnah dalam kehidupan keseharian. Perlu dibedakan, meskipun tidak bisa dipisahkan antara ajaran Al-Qur'an dan sunnah sebagai norma agama, dengan *gus ji gang* sebagai perilaku dan fenomena sosio kultural di masyarakat Kudus⁵⁷. Dengan kata lain, perlu dibedakan *din* sebagai ajaran dengan *tadayun* sebagai fenomena konkret yang menunjuk kepada wujud keseharian praktik ajaran tersebut menjadi perilaku. *Tadayun* ini dapat berkembang dan memiliki ragam serta varian yang sejalan

⁵⁷*Gus ji gang*, apabila menunjuk arti bagus, mengaji dan berdagang, walaupun dalam perkembangannya memiliki pengertian yang beragam, sebenarnya juga merupakan bagian Dari ragam pola *tadayyun* di dalam masyarakat. Artinya, *gus ji gang* sebenarnya adalah pelaksanaan ajaran agama di dalam kehidupan konkret dengan mengakomodir kearifan lokal, dalam konteks ini adalah kearifan lokal Kudus.

dengan perubahan dinamika ruang waktunya. Hasil dari varian pelaksanaan ajaran agama ini kemudian dikenal dengan term *manhaj tadayun* yang menunjuk kepada bentuk, pola serta desain perilaku beragama. Sumber keragaman tersebut adalah kehidupan Sahabat sendiri dimasa Rasulullah SAW hidup antara komunitas Muhajirin dan Anshar⁵⁸.

Sebagai fenomena sosial, *manhaj tadayun* disatu sisi memiliki pola himpunan perilaku keberagamaan dan di sisi lain merupakan himpunan unsur-unsur yang membentuknya. Pola keberagamaan merupakan kesatuan himpunan yang memiliki tipologi tersendiri sebagai produk sosial. Sedangkan unsur-unsur pembentuk juga merupakan perilaku, kegiatan, hal ihwal dan pelaku ajaran agama yang tumbuh berkembang selama proses pelaksanaannya. Unsur-unsur pembentuk tipologi himpunan ini selanjutnya memiliki relevansi dan saling hubungan yang kemudian membentuk sebuah sistem sehingga lahirlah pola tersebut⁵⁹.

⁵⁸ Muslim A. Kadir, "*Konfigurasi Sahabat Muhajirin Dan Ansar*, (Disertasi, Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1998), 55.

⁵⁹ Di dalam *gus ji gang* juga terdiri dari unsur-unsur pembentuk. Unsur pembentuk ini dapat berupa hal ihwal kegiatan, persepsi, perilaku individu atau kelompok, ajaran agama dan lainnya. Unsur pembentuk ini saling berkaitan satu dengan lainnya lalu membentuk sebuah sistem *gus ji gang* di dalam masing-masing individu yang meyakini *gus ji gang* tersebut.

Dengan demikian, *gus ji gang* sebagai simbol jati diri masyarakat Kudus juga sekaligus merupakan varian *manhaj tadayun* yang pada awalnya merupakan pelaksanaan ajaran Islam. Perkembangan selanjutnya tumbuh berkembang sejalan dengan dinamika dan interaksi sosial sepanjang sejarah keagamaan masyarakat Kudus. Simbol *gus ji gang* tidak tumbuh dalam situasi kosong, akan tetapi berkembang di dalam sebuah masyarakat yang berlangsung di Kudus dengan pelaku sosial baik beragama Islam atau bukan. Dalam posisi ini, latarbelakang sosio-kultural yang pada mulanya telah ada dan berkembang di Kudus merupakan faktor eksternal yang melatarbelakangi tumbuhnya *gus ji gang*. Sepanjang proses ini, unsur-unsur sosio-kultural kemudian berkaiatan satu sama lain sehingga membentuk sebuah himpunan dengan ciri khas karakter Kudus.

Oleh karena itu, unsur pembentuk akronim simbol *gus ji gang* tetap bersumber ajaran dari Al-Qur'an dan sunnah. Kandungan materi ajaran Islam di dalam masyarakat Kudus ini sesuai dan sejalan dengan perjalanan penyebaran serta dakwah Islam yang berlangsung sejak masa Rasulullah SAW. Kemudian melalui peran dan posisi Sunan Kudus tumbuh dan berkembang menjadi perilaku sosial dan khazanah kultural masyarakat Kudus. Tiga komponen utama

yang perlu ditampilkan di dalam simbol *gus ji gang* adalah materi ajaran Al-Qur'an dan sunnah, dakwah dan penyiaran agama Islam serta proses sosio-kultural masyarakat Kudus sejak masa Sunan Kudus. Dalam pengertian ini pula, substansi simbol *gus ji gang* sebagai proses tumbuhnya jati diri kultural dan selanjutnya proses aktualisasi simbol ini menjadi perilaku masyarakat Kudus perlu diuraikan secara rinci.

a. *Gus* dalam simbol *gus ji gang*

Unsur term *Gus* dalam akronim *Gus Ji Gang*, merupakan bagian dari pola perilaku sosial sekaligus keberagamaan *Wong Islam Kudus*⁶⁰. *Gus* menunjuk kepada beberapa pilihan pengertian yang digunakan oleh masyarakat Kudus. *Gus* sering dipakai sebagai panggilan untuk putra-putra ulama atau Kyai sebagai bentuk penghormatan kepada status sosial-agama mereka. Dalam hal ini, kosakata *gus* merupakan kependekan dari *raden bagus* panggilan lengkap yang digunakan untuk

⁶⁰Dalam perkembangannya *gus ji gang* apabila dipahami sebagai sebuah perilaku, tidak hanya menjadi atau dilakukan oleh umat Islam semata. Akan tetapi juga dilakukan oleh umat non Islam lainnya. *Gang* misalnya, apabila sebagai *berdagang*-bisnis, umat Nasrani-Tionghoa juga melakukan hal yang sama bahkan dalam beberapa aspek justru lebih menonjol dari umat Islam sendiri.

putra kyai tersebut⁶¹. Kosakata *gus* juga dapat dipakai sebagai kependekan dari kosakata *bagus*, berasal dari term di dalam bahasa Jawa dengan pengertian baik, indah dan sifat-sifat yang serupa yang cenderung berupa pengertian fisik atau perilaku. Keindahan fisik merupakan sesuatu yang diperhatikan oleh masyarakat Kudus termasuk dalam pengertian penampilan tata pakaian dan sikap perilaku mereka. Dalam pengertian kebaikan moral kosakata *bagus* menunjuk kepada pola perilaku, tindakan, tingkah laku dan sikap seseorang yang secara utuh⁶².

Dalam kehidupan konkret, representasi kualifikasi *gus* sudah pasti pertama kali ada di dalam diri Nabi Muhammad SAW sebagai *uswah hasanah*. Oleh karena

⁶¹Yang paling mudah dilihat di dalam kehidupan sosial umat Islam di Kudus misalnya, *Gus Bab*(K.H. Ulil Albab Arwani atau *Gus Lin*(K.H. Ulin Nuha Arwani). Beliau berdua adalah putra-putra K.H. Ahmad Arwani, Kyai atau Ulama karismatik yang juga memiliki sejarah panjang di kota Kudus. Sebutan *gus* tersebut dapat memiliki beberapa makna. *Gus* karena beliau berdua adalah putra Kyai dan *gus* karena memang beliau berdua *bagus* baik akhlak, ilmu agamanya atau karena fisiknya.

⁶²*Gus* apabila menunjuk kosakata *bagus* dengan pengertian pola perilaku, tindakan, tingkah laku dan sikap seseorang yang secara utuh, maka sebutan *gus* bagi masyarakat Kudus memiliki makna dan posisi serta arti yang khusus. Sebutan ini hanya akan diberikan kepada pribadi-pribadi atau individu-individu yang memang benar-benar memenuhi kualifikasi *bagus* tersebut. Bagi masyarakat Kudus “hanya” putra Ulama karismatik yang pantas menyandang gelar *gus*.

itu, peringkat setelah Rasulullah SAW secara berjenjang sampai kepada Sunan Kudus yang diposisikan sebagai *walilullah*. Peringkat berikutnya adalah para ulama sebagai pewaris tugas dan fungsi kenabian. Dalam kesadaran kultural masyarakat Kudus terdapat term yang diposisikan sama dengan ulama, karena sifat *istiqomah* dan amaliahnya yang lazim disebut dengan *kyai*. Dalam pemahaman dan persepsi masyarakat Kudus, *kyai* adalah representasi *gus* di dalam kehidupan sosio-kulturalnya. Apabila perlu dibahasakan dengan peringkat berikutnya adalah komunitas di sekitar Masjid Menara Kudus, yang dalam persepsi kultural masyarakat Kudus disebut *wong ngisor menoro* atau *kudus kulon*⁶³. Representasi standar *gus* dalam budaya ini ditandai juga oleh status dan posisi Masjid Menara Kudus sebagai masjid bersejarah, walaupun terdapat beberapa masjid lain yang juga

⁶³*Wong ngisor menoro* atau lebih dikenal dengan *kudus kulon*. Bagi masyarakat Kudus, *kudus kulon* adalah representasi kelompok masyarakat dengan posisi khusus. Kekhususan ini karena kelompok ini memiliki tingkat kesalehan-santri *medok* yang lebih tinggi daripada umat Islam lainnya di Kudus. Hal ini berkaitan dengan letak Menara Kudus yang menjadi pusat agama Islam pada masa perkembangannya. *Kudus kulon* juga dikenal sebagai *priyayi*, artinya memiliki kesalehan dan kekayaan materi yang umumnya diatas rata-rata. Karena itu, *kudus kulon* biasanya *sugeh-sugeh*.

memiliki peran historis yang sama dengan Masjid Menara Kudus.

Unsur *gusjug* mengandung beberapa pengertian yang merupakan himpunan unsur yang membentuknya. Unsur yang pertama, mengikuti *uswah hasanah* Rasulullah SAW. Dalam pengertian ini, beramal sholeh yang kemudian dibahasakan kesalehan adalah pola perilaku, sikap dan kegiatan yang melaksanakan ajaran agama. Orang sholeh, adalah orang baik yang bagus, baik terhadap sesama manusia dan makhluk dan terutama kepada Allah SWT. Dalam kehidupan konkret Kultural masyarakat Kudus, orang sholeh cenderung untuk *nerimo ing pandum* akan tetapi tetap dengan mendahulukan usaha dan ihtiar. Sikap seperti ini sepenuhnya menerima takdir akan tetapi kualifikasi *bagus* akan mendorong untuk tetap berusaha. Unsur kesalehan berikutnya adalah *rukun* dengan sesama manusia meskipun tidak harus dengan mengorbankan jati diri dan keyakinan pribadi⁶⁴.

⁶⁴*Wong* Kudus, seperti halnya *wong Jowo* umumnya, memiliki banyak pedoman filosofis dalam kehidupan. *Nerimo ing pandum*, sampai saat ini pedoman hidup *nerimo ing pandum* masih diyakini dan dipegangi kuat oleh masyarakat Kudus. Umumnya yang tinggal di kawasan pedesaan walaupun tidak sedikit kawasan perkotaan. Akan tetapi kawasan perkotaan

Kualifikasi lain pengertian *gus*, juga meliputi kehidupan bersama baik sesama umat Islam atau dengan umat lain bahkan dengan keseluruhan alam. Kesalehan sosial ini di dalam kehidupan masyarakat Kudus, jika term ini bisa dipakai, *toto tentrem kerto raharjo* atau dalam kosakata Al-Qur'an *rahmatan lil alamin*. Oleh karena itu, *bagus* dalam budaya masyarakat Kudus, tumbuh dan berkembang di dalam kehidupan individu dan dalam kehidupan bermasyarakat. Muatan budaya ini merupakan pelaksanaan dari sikap dan ajaran Sunan Kudus yang santun dan bijak terhadap komunitas selain umat Islam. Dalam pengertian ini pula, kualifikasi *bagus* memandang sikap *tasamuh* terhadap pihak lain secara individu dan kelompok yang berbeda⁶⁵.

seiring perkembangan jaman cenderung lebih materialistis dan tidak sedikit yang lupa dengan jati dirinya sebagai *wong jowo*.

⁶⁵Tatanan kehidupan ideal yang diajarkan oleh Sunan Kudus dan sampai saat ini masih berlaku dan menjadi keyakinan dan pedoman di dalam kehidupan. Tatanan ini sebenarnya merupakan implementasi ajaran agama di dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Tentang bagaimana menjalani kehidupan bersama dengan baik agar tujuan bersama dapat tercapai tanpa merugikan sesama atau orang lain. Kondisi seperti ini, secara kasat mata, dapat dilihat di kawasan Menara Kudus seperti para pedagang di depan kompleks Menara Kudus.

b. *Ji* Dalam *Gus Ji gang*

Kosakata *Ji*, di dalam akronim *gus ji gang*, memiliki beberapa pengertian di dalam kehidupan masyarakat Kudus. Term *Ji* dapat menunjuk pada kosakata lain yang merupakan kependekan dari *haji* atau dalam bahasa Jawa di sebut *kaji*. Pilihan pengertian lain adalah kependekan dari *mengaji* yang merupakan kegiatan khusus di dalam kehidupan beragama Islam di masyarakat Kudus. Di dalam masyarakat kultural Kudus, seseorang yang telah melaksanakan *haji*, dipandang telah sempurna Islamnya. Orang yang telah menunaikan haji memiliki posisi sosial yang tinggi sehingga memiliki sebutan sangat sopan *pak kaji*, *bu haji* dan lainnya⁶⁶. Rasa bahasa di dalam tutur kata keseharian masyarakat Kudus akan tersentuh apabila seseorang tidak menyebut dengan sebutan *kaji* kepada mereka yang telah melaksanakannya. Dalam persepsi kultural masyarakat Kudus, haji adalah status yang lebih tinggi dibanding mereka yang belum

⁶⁶Di dalam kehidupan masyarakat Kudus, umumnya di pedesaan walaupun di wilayah perkotaan sebagian juga sama, haji adalah gelar sosial. Dalam beberapa kasus, seseorang yang telah berhaji tersinggung apabila tidak memanggil dengan sebutan *kaji*. Hal seperti ini tidak selalu berkaitan dengan esensi haji. Kadang lebih cenderung karena faktor media dalam berhaji.

melaksanakan baik dalam pandangan keagamaan atau sosial kemasyarakatan. Posisi sosial inipun sering diperuntukkan kepada para ulama dan kyai sehingga predikat *K.H.* senantiasa melekat di depan nama mereka. Esensi haji adalah pelaksanaan ajaran agama dengan mengunjungi kota Mekkah dan Madinah sesuai ketentuan ajaran agama Islam. Bagi *wong Islam Kudus* khususnya dan umat Islam seluruhnya, pelaksanaan ibadah haji memerlukan persiapan dan kemampuan tersendiri. Di dalam perintah Allah SWT juga tidak selalu mutlak, akan tetapi dikhususkan bagi yang memiliki kemampuan. Kualifikasi tersebut berkaitan persiapan fisik dan transportasi akomodasi lainnya termasuk kesiapan materi. Meskipun demikian, pengalaman ibadah haji yang dihasilkan adalah pengalaman tersendiri di dalam melaksanakan perintah Allah SWT. Keistimewaan pengalaman tersebut adalah mengalami pengalaman melaksanakan perintah Allah SWT di tempat di mana Rasulullah SAW bersama Sahabat melaksanakannya.

Unsur istimewa dalam konteks ini, mengalami keberadaan pengalaman yang di luar fisik manusia dan secara langsung menyentuh dunia *gair* yang diyakini

ajaran Islam. Oleh karena itu, ibadah haji adalah sebuah pencarian spiritual yang tidak mungkin diperoleh di tempat lain atau melalui cara yang lain. Pencarian dan spiritualitas inilah yang menjadi inti dari unsur *ji* di dalam *gus ji gang*. Unsur tersebut selanjutnya memiliki pengaruh *wong Islam Kudus* agar senantiasa berbuat dan berperilaku sebagai implementasi dari spiritualitas tersebut⁶⁷.

Pengertian lain yang dapat digunakan di dalam akronim *Gus Ji Gang* adalah *ngaji*, pengertian ini berpangkal pada sebuah proses perjalanan yang memerlukan konsistensi dalam memperoleh sesuatu. Unsur *ji* di dalam *ngaji* adalah sebuah pencarian yang dipahami oleh *wong Islam Kudus* sebagai keutamaan. Di dalam kegiatan ini, pencarian tersebut ditujukan untuk memperoleh ilmu pengetahuan sebagaimana perintah Rasulullah SAW. Di dalam sebuah riwayat dinyatakan bahwa Rasulullah SAW menganjurkan untuk mencari ilmu semaksimal dan sejauh mungkin.

⁶⁷Dalam persepsi *wong Kudus*, orang yang telah melaksanakan haji diposisikan sebagai pribadi yang telah sempurna Islamnya dan memiliki status sosial yang lebih tinggi di dalam masyarakat. Kesempurnaan Islam ini apabila rukun Islam yang menjadi rujukannya. Seorang yang telah menunaikan ibadah haji, cenderung lebih dihormati dan dalam situasi tertentu memegang peran yang penting.

Aktualisasi dan ekspresi dari perintah ini adalah fenomena kultural dalam bentuk *ngaji* yang merupakan sebuah pencarian ilmu. Dalam tradisi masyarakat Kudus, materi ilmu pengetahuan yang dicari tidak terbatas pada pengetahuan keagamaan semata akan tetapi juga pengetahuan lain yang diperlukan. Pengetahuan agama memang merupakan substansi awal yang harus dimiliki setiap muslim. Lebih dari itu, dalam persepsi kultural Kudus, pengetahuan agama tetap merupakan pengetahuan yang lebih utama daripada pengetahuan lainnya.

Meskipun demikian, pengetahuan umum, menurut terminologi yang dipakai *wong Islam Kudus* juga merupakan bagian tidak dapat dipisahkan dari umat Islam di Kudus. Materi pengetahuan ini meliputi keseluruhan disiplin keilmuan. Lingkup pengertian ilmu ini tidak hanya meliputi teoritis semata akan tetapi juga keterampilan. Di kota Kudus, lembaga pendidikan dan peserta didik yang mengikuti kegiatan belajar mengajar dipandang lebih tinggi derajatnya dibanding lembaga pendidikan umum. Sejalan pengertian ini, di Kudus terdapat lembaga pendidikan dari pendidikan Al-Qur'an semata baik dalam bentuk *tahfidz* ataupun pendidikan

tafsir. Jenjang berikutnya adalah madrasah yang mengajarkan kurikulum pengetahuan umum disamping pengetahuan agama.

c. *Gang dalam gus ji gang*

Gang dalam akronim *gusji gang* menunjuk kepada kosakata lain yaitu *dagang*. Dalam tradisi masyarakat, term *dagang* lebih lazim dalam rasa bahasa masyarakat Kudus meskipun pengertian yang ditunjuk bisa lebih luas. Term *dagang* dalam kehidupan kultural kota Kudus dapat dalam bentuk kegiatan jual-beli, kegiatan ekonomi dan bisnis, industri, pelayanan jasa atau kegiatan lain yang dilakukan sebagai bentuk *maisyah* mereka⁶⁸.

Lingkup komoditas kegiatan perdagangan mereka tidak terbatas pada satu jenis semata akan tetapi meliputi berbagai macam produk. Sesuai dengan karakter geografis kota Kudus, komoditas perdagangannya adalah seputar pertanian dan hasil bumi. Di lokasi tertentu telah berkembang home industri dalam kegiatan konveksi. Produk lain yang lebih khusus adalah industri bordir

⁶⁸ *Dagang* masyarakat Kudus, memiliki arti yang sangat luas. *Dagang* bagi mereka tidak hanya sekedar aktifitas jual-beli semata, akan tetapi segala bentuk kegiatan yang berkaitan dengan perekonomian mereka menyebutnya dengan *dagang*.

yang di pasaran di kenal dengan bordir dan batik Kudus⁶⁹. Dalam skala yang lebih besar, meskipun dilakukan oleh pelaku yang terbatas industri rokok juga merupakan komoditas ekonomi Kudus.

Cukup mudah dalam memahami unsur nilai di dalam *gus ji gang* khususnya unsur *dagang*. Sebagai pengikut dan umat Rasulullah SAW kultur *wong Islam Kudus* mengikuti apa yang telah dilakukan oleh beliau. Catatan sejarah menunjukkan, bahwa salah satu profesi Rasulullah SAW adalah berdagang. *Dagang* dalam pandangan *wong Islam Kudus* adalah salah satu jati diri dan karakter Rasulullah SAW. Oleh karena itu, profesi yang terhormat bagi masyarakat Kudus adalah berdagang. Persepsi kultural ini diperkuat dan dikembangkan juga oleh minat untuk mengikuti Sunan Kudus yang dalam pemahaman mereka beliau adalah seorang Wali Saudagar. Oleh karena itu, keutamaan

⁶⁹ Konveksi dan Bordir Kudus, adalah kerajinan tangan yang berkaitan dengan busana atau pakaian. Konveksi pada dasarnya membentuk sebuah kain dengan pola dan motif tertentu sehingga membentuk pakaian atau busana. Sedangkan bordir adalah ornamen-ornamen berbentuk model sesuatu yang menjadi hiasan di dalam pakaian atau busana yang umumnya pakaian wanita. Sedangkan belakangan, muncul tren baru yaitu batik khas Kudus yang bersentra di desa Karmalang. Batik Kudus dikenal memiliki motif yang minimalis dan sederhana tetapi memiliki cita rasa seni yang tinggi.

dagang sebagai bagian dari jati diri masyarakat, tumbuh di dalam komunitas “*wong ngisor menoro*” dan dalam perkembangannya membias ke seluruh masyarakat Kudus.

Unsur-unsur pembentuk yang menjadi pilar keutamaan profesi *dagang* adalah pelaksanaan ajaran Islam, yang menyatakan bahwa orang beriman membangun dan mencapai *sa'adah fit darain* sebagai kebahagiaan dan kesejahteraan akherat. Kandungan firman ini dilengkapi dengan petunjuk Rasulullah SAW yang menganjurkan pengikutnya untuk bekerja seolah-olah akan hidup selamanya. Unsur nilai dasar ini menjadi bagian dari peta kognitif *wong Islam Kudus* yang dengan sadar melaksanakan ajaran agama sebaik-baiknya.

Nilai ekonomi lain yang sifatnya lebih operasional dapat dikaji dalam jargon *narimo ing pandum*⁷⁰ meskipun dilaksanakan dalam basis bekerja keras seperti petunjuk Rasulullah SAW. Aktualisasi nilai ini mendorong mereka untuk bekerja dalam kegiatan bisnis akan tetapi

⁷⁰*Nerimo Ing Pandum* adalah sifat pribadi *wong jowo* yang dalam bahasa umum diartikan dan dipahami sebagai menerima takdir. Bagi persepsi masyarakat Kudus, dalam kegiatan berdagang, lebih menerima takdir. Artinya keuntungan yang diperoleh dari usaha berdagang diterima dengan ikhlas akan tetapi tetap berusaha sesuai dengan ajaran agama Islam dan filosofi *wong Jowo*.

tetap menyandarkan diri kepada Allah SWT dalam bentuk menerima takdir di dalam jargon tersebut. Secara teknis, sejalan dengan nilai ekonomi di atas, adalah pedoman atau prinsip *tuno sathak bathi sanak*. Artinya, di dalam kegiatan berbisnis mereka menghindari pertimbangan keuntungan meskipun dengan mengorbankan pihak lain. Dalam pedoman bisnis ini, kosakata *tuno sathak* berarti keterbatasan mencapai hasil yang diimbangi dengan *bathi sanak* yang berarti mereka berhasil membangun persaudaraan, persahabatan atau dalam bahasa bisnis disebut jaringan dan relasi. Sebagai pelaku bisnis, *wong Islam Kudus* juga memahami adanya persaingan di dalam kegiatan ekonomi. Meskipun demikian, mereka berupaya untuk mengikuti petunjuk Allah SWT, agar bersaing dengan sehat atau dalam bahasa agama, “*berlombalah dalam kebaikan*”⁷¹.

Pada akhirnya, bagi *wong Islam Kudus*, seluruh kegiatan bisnis sedapatnya dilakukan sebagai bagian dari pelaksanaan ajaran agama. Oleh karena itu, mereka menyadari sepenuhnya pertanggungjawaban sosial

⁷¹*Spirit* dalam *gang* dalam akronim *gus ji gang* mewarnai perilaku ekonomi(dagang) masyarakat Kudus sesuai dengan filosofis budaya Jawa *tuno sathak bathi sanak* tersebut dan juga sesuai dengan ajaran agama Islam, seperti *Ilahiyah, Akidah, Ikhlas* dan *Kemanusiaan*.

pelaku bisnis dan dunia usaha agar peduli dengan kehidupan sosial di sekitarnya. Hal ini dapat dilihat dari penjelasan Ibu Hj. Alfiah di bawah ini :

“Tujuan dari dagang adalah mewujudkan keseimbangan antara dunia dan akherat. Dalam mencapai tujuan dunia, saya bekerja keras dengan berdagang dipasar Dawe dengan mengikuti permintaan konsumen seperti menyediakan model baru, harga yang kompetitif dan bersaing. Akan tetapi saya juga tidak melupakan perintah agama seperti zakat, infaq, sodaqah, puasa dan pengajian muslimat NU. Jadi seimbang antara kebutuhan dunia dan kepentingan akherat”⁷².

Dari kerangan tersebut diatas, masyarakat Kudus dalam berdagang tidak hanya memperoleh keuntungan dunia akan tetapi tetap melaksanakan perintah agama sesuai dengan Al-Qur’an dan Sunnah⁷³. Kepedulian sosial ini, diaktualisasikan oleh pelaku bisnis dalam bentuk kegiatan sosial seperti zakat, shodaqah dan santunan Yatim piatu.

⁷²Observasi Partisipatoris disertai wawancara tidak langsung dengan salah seorang informan di dalam kegiatan penelitian bernamaHj. Alfiah, 20-03-2017.

⁷³ Kesadaran akan keseimbangan dunia dan akherat ini dapat juga dilihat dari pedoman tidak tertulis yang umumnya diyakini dan dipegang teguh oleh pedagang di Kudus. Pedoman tersebut adalah “*rejeke niku mboten pinten jumlah e nanging engkang wigati niku justru barokah e*”.

d. Gus ji gang sebagai etos kerja

Dalam fenomena kultural *wong Islam kudus*, *gus ji gang* sebagai akronim dari *bagus*, *ngaji* dan *dagang* adalah formulasi nilai-nilai utama yang mereka yakini sebagai praktik pelaksanaan ajaran agama, baik di dalam Al-Qur'an ataupun Sunnah. Dalam posisi ini, formulasi *gus ji gang* adalah *manhaj tadayun* atau pola keberagamaan sebagai suatu bentuk tipologi himpunan unsur-unsur praktik pelaksanaan ajaran Islam dalam kehidupan keseharian. Faktor lain sebagai pendorong kultur masyarakat Kudus dalam membangun sistem nilai ini adalah karakter Sunan Kudus yang juga sebagai seorang saudagar.

Dalam perkembangan sosio-kultural selanjutnya, unsur-unsur nilai yang kemudian terhimpun dalam *gus ji gang* mengendap menjadi prinsip dasar, pengertian dan pendirian yang kemudian menjadi bagian dari kebudayaan mereka. Prinsip dasar ini, kemudian mempengaruhi pola pikir, peta kognitif, sistem nilai dalam kepribadian dan kemudian nilai dasar struktur sosial *wong Islam Kudus* di Kudus. Dalam posisi ini, *gus ji gang* adalah etos kerja yang bersumber dari ajaran

Islam dalam posisinya sebagai salah satu dari varian keberagamaan. Sebagai etos kerja, *gus ji gang* berperan sebagai perangkat untuk memahami, menilai dan mengambil keputusan berbagai situasi dan kondisi bisnis yang dihadapi. Tahap berikutnya, sikap dan perilaku di dalam kegiatan bisnis baik bentuk pelayanan jual-beli, pengambilan keputusan bisnis atau perilaku yang terkait. Keseluruhan aktualisasi etos kerja ini, melahirkan fenomena kultural yang dikenal formulasi *gus ji gang*.

3. Tradisi Tidak Menyembelih Sapi

Substansi tradisi tidak menyembelih sapi berbeda dengan muatan tradisi lokal Kudus yang lain. Apabila substansi tradisi yang lain dalam bentuk pola perilaku atau kegiatan kultural, maka dalam tradisi tidak menyembelih sapi substansinya adalah pengendalian diri untuk tidak melakukan sesuatu⁷⁴. Tradisi kultural ini tidak hanya merupakan tradisi umat Islam semata, akan tetapi telah menjadi pola perilaku bahkan konfigurasi budaya

⁷⁴ Peneliti mencoba mencari sumber dalam bentuk literatur atau penelitian tentang tradisi tidak menyembelih sapi. Akan tetapi tidak terdapat sumber yang valid dan secara jelas menelaah tradisi ini berkaitan tentang siapa yang memulai, sejak kapan berlaku di Kudus. Yang pasti, masyarakat Kudus sangat menyakini ini sebagai ajaran dari Sunan Kudus. Walaupun dalam perkembangannya, tidak semua umat Islam melaksanakan tradisi ini.

masyarakat Kudus. Lingkup masyarakat yang tidak melakukan perbuatan atau perilaku tradisi ini tidak terbatas pada umat beragama Islam semata, tetapi juga pemeluk agama lain seperti Hindu-Budha. Dalam tradisi ini, masyarakat Kudus berkenan tanpa ada paksaan untuk mengendalikan diri dalam kondisi dan kebutuhan apapun untuk tidak menyembelih binatang sapi.

Untuk memahami nilai dasar, urgensi dan tujuan yang hendak dicapai oleh tradisi kultural ini perlu ditampilkan struktur sosial-kultural yang melatarbelakangi kehadiran Sunan Kudus. Kehidupan keagamaan sebelum kehadiran Sunan Kudus, lebih diwarnai oleh ajaran agama Hindu-Budha. Dalam ajaran keagamaan tersebut, binatang sapi adalah makhluk yang diposisikan sebagai binatang suci dan dihormati. Pelaksanaan ajaran keagamaan ini telah tumbuh sebagai perilaku sosial pemeluk agama Hindu-Budha⁷⁵. Sejalan dengan perkembangan sosio-kultural, perilaku

⁷⁵ Peneliti, suatu waktu pernah memperoleh keterangan asal muasal larangan Sunan Kudus menyembelih Sapi. Walaupun keterangan ini belum bisa dilakukan langkah verifikasi kebenaran dan vsaliditasnya. Akan tetapi paling tidak keterangan ini bisa menjadi kelengkapan data penelitian. Semasa awal Sunan Kudus menyebarkan agama Islam di *tajug* waktu itu, masyarakat sekitar Menara Kudus banyak yang memelihara hewan Sapi. Sunan Kudus tidak serta merta melarang atau mengusir hewan-hewan tersebut. Akan tetapi justru melarang umat yang telah memeluk Islam untuk menyembelih hewan-hewan tersebut.

tersebut kemudian bergeser menjadi kultur keberagaman yang dilakukan dan dimiliki bersama. Pada akhirnya pengaruh budaya tersebut sampai di kawasan kota Kudus dan sekitarnya dimana Kanjeng Sunan Kudus melaksanakan dakwah Islam. Sikap Sunan Kudus dalam merespons kondisi kultural keagamaan seperti ini merupakan kearifan lokal yang khas ditampilkan oleh beliau. Dengan tujuan dan proses untuk menata kondisi kehidupan masyarakat Kudus pada saat itu, Kanjeng Sunan Kudus, menaruh perhatian khusus terhadap binatang tersebut. Beliau tidak melakukan sikap dan perilaku reaktif akan tetapi dengan sangat bijak dan tetap tidak melanggar prinsip agama Islam.

Metode dakwah dan kearifan Sunan Kudus ini sejalan dengan prinsip dasar ajaran Islam yang menyatakan risalah yang dibawa Rasulullah SAW bertujuan untuk membangun *rahmatan lil alamin* sebagai kesejahteraan bagi orang beriman dan seluruh umat manusia. Nilai dasar ini, lebih diutamakan dalam proses kulturisasi metode penyebaran ajaran Islam oleh Sunan Kudus. Dalam waktu yang sama, teknik dakwah dan kearifan lokal Sunan Kudus tidak bertentangan dengan ajaran agama Islam. Menurut Al-Qur'an dan Sunnah Sapi merupakan binatang yang diperbolehkan. Akan tetapi, dalam ajaran ini tidak berisi

perintah atau kewajiban bagi orang beriman untuk menyembelih binatang sapi. Di sisi lain, umat Islam tidak dilarang untuk menghindarkan diri dari perbuatan menyembelih binatang tersebut. Peluang tersebut kemudian dimanfaatkan oleh *kaifiat* dakwah Sunan Kudus dalam bentuk tradisi tidak menyembelih sapi.

Kaifiat dalam melaksanakan ajaran agama khususnya ketika berhubungan dengan komunitas atau masyarakat lain, menjadi substansi pokok tradisi tidak menyembelih sapi. Proses kultural berikutnya berlangsung sejalan dengan kehidupan sosio-kultural masyarakat Kudus. Mereka mengakui manfaat dan menyadari urgensi *kaifiat* tersebut dalam membangun kerukunan hidup dengan umat beragama lain. Proses sosialisasi yang mampu mengubah *kaifiat* keberagamaan dari taraf ajaran menjadi kebiasaan, tradisi dan budaya masyarakat Kudus berlangsung dengan damai. Proses ini semakin menumbuhkan daya ikat dan solidaritas kelompok sebagai norma sosial di dalam masyarakat Kudus secara keseluruhan. Produk kultural yang dihasilkan adalah pola hidup *wong Islam Kudus* yang tidak menyembelih sapi, meskipun berhadapan dengan kondisi kehidupan sehari-hari. Sikap dan respons umat Islam secara keseluruhan juga ditandai oleh sikap reaktif sebagian masyarakat yang

memandang bahwa tradisi ini tidak sesuai dengan ajaran Islam. Oleh karena itu, sesekali pihak ini baik dengan langsung atau tidak langsung tetap menyembelih sapi. Perilaku ini sering dilakukan dalam suasana dan latarbelakang kegiatan melaksanakan ajaran Islam seperti kurban, shodaqah dan lainnya. Persepsi yang melatarbelakangi perilaku sosial ini adalah pengertian bahwa tradisi tidak menyembelih sapi sama dengan mengharamkan binatang tersebut. Meskipun demikian, respons keseluruhan masyarakat sebagai *wong Islam Kudus* pada umumnya tidak secara reaktif menghadapinya atau menolak tradisi tersebut⁷⁶.

Fenomena sosio-kultural yang selanjutnya berkembang dan mengendap menjadi budaya Kudus adalah sikap untuk menerima dan mengendalikan diri dari perbuatan menyembelih sapi. Perbuatan tersebut dilakukan dengan kesadaran sebagai perilaku keberagamaan yang tidak hanya diizinkan akan tetapi juga bermanfaat bagi kesejahteraan

⁷⁶ Kasus seperti ini pernah terjadi pada musim haji tahun 2016. Dimana seorang bernama H. Busrofi, dalam syukuran atau *selamatan* keberangkatan ibadah haji tetap menyembelih Sapi. Dalam persepsi seperti ini, beliau tetap menyakini bahwa menyembelih sapi tidak bertentangan dengan ajaran agama Islam. Karena sapi bukan hewan yang dilarang untuk dikonsumsi. Adapun larangan menyembelih sapi, lebih bersifat tradisi yang tidak terdapat larangannya di Al-Qur'an dan Sunnah.

semesta. *Manhaj Tadayun* tersebut bersumber dari ajaran Al-Qur'an dan Sunnah kemudian dirumuskan dengan sikap membangun kearifan lokal dalam menghadapi konteks sosio-kultural Kudus. Perkembangan yang dapat disaksikan dalam sejarah dan dapat diamati dalam kehidupan saat ini adalah sebuah varian *mazeway* bersifat religious. Kekuatan fondasi yang bersumber dari ajaran agama kemudian dipadukan dengan energi kultural dari masyarakat. Harmonisasi tersebut merupakan sumber daya kultural yang sangat bermanfaat bagi masyarakat secara keseluruhan.

4. Sholawat Asnawiyah

Sholawat Asnawiyah adalah syair sholawat atau pujian kepada Nabi Muhammad SAW yang di karang oleh K.H. R. Asnawi. Orang tua Mbah asnawi adalah H. Abdullah Husnin dan Raden Sarbinah. Beliau dilahirkan⁷⁷ di desa Damaran, daerah yang berada di belakang Menara Kudus. Nama kecil K.H.R. Asnawi adalah Raden Ahmad Syamsi⁷⁸.

⁷⁷ Tidak terdapat data atau keterangan pasti tentang kapan Mbah Asnawi dilahirkan, akan tetapi menurut K.H. Mina Zuhri hari lahir Mbah Asnawi adalah jum'at Pon sekitar tahun 1861. Lihat dalam, M. Ihsan dkk, *Narasi Satu Abad : K.H.R. Asnawi, Madrasah Qudsiyyah Dan Hikayat Santri Nusantara*, (Yogyakarta:Pustaka Sahila, 2016), 107.

⁷⁸ M. Ihsan dkk, *Narasi Satu Abad : K.H.R. Asnawi, Madrasah Qudsiyyah Dan Hikayat Santri Nusantara*, 106.

K.H.R. Asnawi mendalami ilmu agama pertama kali kepada ayahnya sendiri. Selain mendidik mengaji, H. Husnin juga mengajak K.H.R. Asnawi kecil untuk berdagang sampai dengan usia 15 tahun. Sekitar tahun 1876 H. Husnin mengajak K.H.R. Asnawi untuk menuntut ilmu di Pondok Pesantren Mangunsari Tulungagung⁷⁹. Pada tahun 1886, K.H.R. Asnawi yang masa kecil bernama Raden Ahmad Syamsi menunaikan ibadah haji yang pertama pada usia 25 Tahun. Setelah menunaikan ibadah haji ini, Raden Ahmad Syamsi berganti nama menjadi Raden haji Ilyas. Nama Asnawi baru dipakai setelah Raden Ahmad Syamsi menunaikan ibadah haji yang ketiga⁸⁰.

K.H.R. Asnawi merupakan seorang Kyai yang tidak hanya mengerti dan memahami agama semata, akan tetapi juga memiliki rasa nasionalisme yang tinggi. Seperti pernah dituturkan oleh K.H. Abdur Rahman Wahid, K.H.R. Asnawi adalah ulama *ndeso* yang didasari kejujuran dan keterbukaan dalam memimpin Bangsa⁸¹. Sikap nasionalisme K. H. R. Asnawi misalnya dapat dilihat dari cerita semasa hidupnya.

⁷⁹ M. Ihsan dkk, *Narasi Satu Abad : K.H.R. Asnawi, Madrasah Qudsiyyah Dan Hikayat Santri Nusantara*, 108.

⁸⁰ M. Ihsan dkk, *Narasi Satu Abad : K.H.R. Asnawi, Madrasah Qudsiyyah Dan Hikayat Santri Nusantara*, 109.

⁸¹ M. Ihsan dkk, *Narasi Satu Abad : K.H.R. Asnawi, Madrasah Qudsiyyah Dan Hikayat Santri Nusantara*, 109.

Karena semakin besar pengaruh K.H. R. Asnawi, Pemerintah Hindia Belanda pada waktu mulai merasa akan merepotkan. Karena itu, Pemerintah Hindia Belanda bermaksud untuk mempengaruhi beliau. Maka melalui Van Der Plas, murid dari Snouck Horgronje, penasehat Gubernur Jenderal Pemerintah Belanda. Van Der Plas, membujuk K.H.R. Asnawi dengan menawarkan jabatan hakim Agama wilayah Kudus. K.H.R. Asnawi memahami tujuan tersembunyi dibalik tawaran ini dan menolaknya. Karena sebenarnya maksud dan tujuan dari tawaran ini adalah untuk mengendalikan dakwah dan *amar ma'ruf nahi munkar* K.H. R. Asnawi⁸².

Sifat nasionalisme K.H.R. Asnawi juga dapat dilihat dari karya-karyanya, diantaranya adalah sholawat Asnawiyah atau sholawat Kebangsaan⁸³. Dilihat dari kontennya, kandungan sholawat ini adalah bacaan sholawat kepada para Nabi Khususnya Nabi Muhammad SAW. Di dalam Al-Qur'an terdapat ayat yang menyatakan bahwa Allah SWT dan para malaikat senantiasa membaca sholawat untuk para

⁸²Abdul Mun'im, *Fragmen Sejarah NU; Menyambung Akar Budaya Nusantara*, (Tangerang: Pustaka Compass, 2017), 229.

⁸³Peneliti belum dapat memperoleh data dan sumber yang jelas bahwa Sholawat Asnawiyah di tulis oleh K.H.R. Asnawi. Akan tetapi data lisan dari beberapa sumber menyatakan bahwa Sholawat Asnawiyah memang merupakan karangan K.H.R. Asnawi walaupun terdapat beberapa perbedaan.

Nabi. Oleh karena itu, sebagai umat Islam juga dianjurkan untuk bersholawat. Nabi yang dimuliakan di dalam bacaan sholawat tidak terbatas hanya Nabi Muhammad SAW semata tetapi juga Nabi Ibrahim as.

Dalam praktik keberagamaan *wong Islam Kudus*, kandungan di dalam sholawat kemudian melebar bukan hanya untuk para Nabi semata. Sebagai sebuah doa, mereka juga memohon untuk orang beriman selain para Nabi. Dilihat dari ragam isi permohonan di dalam sholawat ini, *wong Islam Kudus* mengenal berbagai macam jenis sholawat. Di samping sholawat untuk Rasulullah SAW, mereka juga membiasakan bacaan sholawat *Badr*. Bacaan sholawat yang lazim dilantunkan adalah sholawat *Nariyah* yang berisi permohonan kepada Allah SWT agar keinginan dan keperluan manusia dapat dikabulkan oleh Allah SWT.

Kandungan isi di dalam sholawat *Asnawiyah*, juga permohonan sholawat untuk Rasulullah SAW dan untuk mereka yang membaca sholawat agar mendapat iman yang kuat. Syair yang menarik di dalam sholawat ini adalah bait yang terdiri atas lafadz *aman* sebanyak 13 kali dan ditujukan bagi Indonesia. Makna yang terkandung di dalamnya sangat esensial baik bagi kepentingan umat Islam atau bagi Indonesia. Atas dasar pertimbangan ini, maka sholawat

Asnawiyah juga dapat dipahami sebagai sholawat kebangsaan.

5. Sunnah *Nahdliyah*

Term sunah *nahdliyah* merupakan salah satu simbol di dalam tradisi lokal Islam di Kudus. Simbol menunjuk kepada fenomena kultural yang sangat mewarnai bukan hanya pada kelompok atau komunitas tertentu masyarakat Kudus semata, tetapi telah bersifat masif di seluruh masyarakat. Apabila dibandingkan dengan materi tradisi lokal sebelumnya, sunah *nahdliyah* dapat ditemukan di tempat lain di luar kota Kudus. Dalam pengertian ini, tradisi arsitektur Masjid Menara, *dandangan*, tidak menyembelih sapi, *gu ji gang* dan sholawat Asnawiyah adalah tradisi khusus. Meskipun demikian, sifat kekhususan tersebut tidak dilakukan di setiap waktu seperti pelaksanaan kegiatan yang disimbolkan dengan istilah Sunnah *Nahdliyah*⁸⁴.

Term sunnah *Nahdliyah* terdiri atas dua unsur yaitu sunnah dan *nahdliyah*. Penggunaan dan pengertian kosakata sunnah sama dengan penggunaan dan pengertian kosakata ini di

⁸⁴ Sunnah *nahdliyah* dilakukan secara lebih teratur, berkesinambungan, oleh masyarakat tertentu dan umumnya memiliki daya ikat yang sedikit lebih kuat dari tradisi arsitektur Masjid Menara, *dandangan*, tidak menyembelih sapi, *gu ji gang* dan sholawat Asnawiyah

dalam literatur Islam. Pada awalnya, kosakata sunnah menunjuk pada pola perilaku yang selalu dilakukan oleh kelompok tertentu, relatif tetap sehingga merupakan keteraturan bagi komunitas tersebut. Meskipun term ini dipergunakan untuk pengertian yang lebih umum akan tetapi pada akhirnya digunakan dan dipahami dalam kaitannya dengan agama, khususnya Islam. Dengan pengertian ini, maka umat Islam menyandarkan kata sunnah kepada Rasulullah SAW. Susunan kata yang seperti ini juga dipakai di dalam simbol sunnah *nahdliyah*. Dalam hal ini, term *nahdliyah* berasal dari nama Jamiyyah NU yang merupakan organisasi keagamaan yang diikuti oleh mayoritas masyarakat Kudus. Dengan demikian, simbol sunnah *nahdliyah* menunjuk kepada tradisi keagamaan warga NU, sering disebut dengan *nahdliyin*, dalam melaksanakan ajaran Islam.

Substansi yang terangkum di dalam tradisi sunnah *nahdliyah* dapat dibedakan menjadi tiga jenis. Pertama, berkaitan dengan fase kehidupan kemanusiaan yang mengalami perubahan dan perkembangan seiring dengan perkembangan fisik dan mental. Perkembangan ini dimulai dari masa perkawinan, kelahiran, problem kehidupan dan akhirnya kematian. Materi sunnah *nahdliyah* tersebut merupakan

tradisi kehidupan. Kedua, berkaitan dengan hari-hari besar Islam, seperti yang telah diajarkan di dalam Al-Qur'an dan Sunnah ataupun disunnahkan oleh generasi umat Islam berikutnya. Terminologi “disunnahkan” mengacu kepada sunnah atau tradisi yang dilakukan oleh generasi tertentu dalam sejarah Islam dan kemudian dipandang perlu untuk dilestarikan oleh sunnah *nahdliyah* tersebut. Dan ketiga adalah tradisi keagamaan yang merupakan kegiatan pelaksanaan ajaran agama dalam kaitannya dengan situasi tertentu⁸⁵.

Fenomena sunnah *nahdliyah* sebenarnya tumbuh dan berkembang di dalam kehidupan keberagamaan *nahdliyin*. Jumlah *nahdliyin* yang merupakan mayoritas dari masyarakat Kudus merupakan faktor pengaruh yang menumbuhkan kesan bahwa budaya masyarakat Kudus juga ditandai oleh sunnah *nahdliyah*. Faktor lain yang mempengaruhi persepsi umum ini adalah kerangka dasar materi tradisi yang dilakukan di dalam simbol budaya ini sebagai suatu bentuk keharmonisan dengan tradisi di dalam

⁸⁵ Terminologi “disunnahkan” bagi warga *nahdliyin* memiliki pengertian “dibiasakan”, adapun persoalan tradisi tersebut tidak pernah dilakukan oleh Rasulullah SAW menurut mereka “*wong barang apik kok ora oleh, agama yo ora nglarang*”. Tentang siapa yang “membiasakan” tradisi-tradisi ini tidak terdapat sumber dan data yang dapat dipertanggungjawabkan. Karena tradisi seperti ini umumnya bersifat turun temurun.

budaya masyarakat Jawa. Perkembangan yang cukup menarik adalah pengaruh sosio-kultural dari sunnah *nahdliyah* tersebut yang akhirnya mampu menarik perhatian dan partisipasi dari keseluruhan umat Islam. Fenomena ini juga ditandai oleh sikap positif dan responsifitas kelompok tertentu umat Islam yang pada mulanya memandang bahwa sunnah *nahdliyah* ini tidak sesuai dengan ajaran Islam⁸⁶.

Lingkup tradisi yang termasuk di dalam varian tradisi kehidupan terdiri atas : *tingkepan, walimatut tasmiyah, khitanan, tahlilan*. Varian kedua hari besar Islam dilakukan untuk memperingati hari-hari penting atau hari-hari yang dipandang bersejarah sepanjang sejarah perkembangan agama Islam. Sunnah *nahdliyah* ini meliputi : *suronan, muludan, rejepan, isro' mi'raj, nifsu sya'ban, nuzulul qur'an, kupatan*. Varian ketiga adalah materi tradisi sunnah *nahdliyah* yang merupakan pelaksanaan ajaran agama. Materi ajaran agama yang sering menjadi substansi tradisi tersebut antara lain adalah *sholawatan, yasinan, manakiban, berjanjen, diba'an*.

⁸⁶ Fenomena seperti ini pernah terjadi di dukuh Teloyo, Desa Jurang Kec. Gebog, Bapak Akhsin seorang berasal dari organisasi Muhammadiyah memiliki *hajat* menikahkan putrinya. Malam hari sebelum akad nikah dimulai, beliau mengadakan *selamatan* dengan mengundang tetangga sekitar yang mayoritas *nahdliyin*.

Profil sunnah *nahdliyah* dalam varian tradisi kehidupan dapat dimulai dari upacara *tingkeban*⁸⁷. Dalam acara ini, materi kegiatan adalah doa untuk kebaikan calon ibu dan calon anak. Ucapan doa sepenuhnya berasal dari ayat-ayat Al-Qur'an atau doa Rasulullah SAW yang berkaitan dengan peristiwa kehamilan. Setelah anak tersebut lahir maka diadakan tradisi *walimatut tasmiyah-melek'an*. Acara pokok di dalam tradisi ini adalah memberikan nama dan sosialiasi kepada kerabat dan sanak famili atas nama yang diberikan kepada cabang bayi. Bagi warga *nahdliyin*, mengikuti petunjuk Rasulullah SAW, nama yang diberikan adalah kata-kata harapan atau doa bagi anak yang bersangkutan. Berkaitan dengan acara tersebut adalah kegiatan *puputan* yang kemudian dirayakan dengan membaca *barjanji*. Oleh karena itu, tradisi ini sering disebut dengan *berjanjen*⁸⁸. Ketika anak tersebut *baligh* tradisi

⁸⁷Tradisi ini pada dasarnya adalah mendoakan calon ibu yang telah memasuki bulan keempat kehamilan. Setelah acara empat bulanan umumnya diadakan tradisi *mitoni* atau tujuh bulanan. Dalam beberapa kesempatan, warga *nahdliyin* hanya mengadakan *selameten* salah satu diantara empat bulan atau tujuh bulan.

⁸⁸ Tradisi *walimatul tasmiyah* dan *khitanan* sebenarnya memiliki persamaan dalam acara *selametan* yaitu *melekan*, dari kata bahasa Jawa *melek*. Dalam bahasa Indonesia berarti terjaga dari tidur. Acara di dalam seperti *tahlilan*, yaitu bacaan *toyibah*serta wasilah kepada para ulama dan orang sholeh yang dipimpin oleh seorang ulama atau *kyai*. Dan *berjanjen*

kultural yang dilakukan adalah *khitanan*. Materi kultural tradisi ini melaksanakan perintah agama dalam bentuk khitan. Untuk menghormati peristiwa ini sering dilengkapi dengan *tahtiman* Al-Qur'an dan kemudian bacaan *barjanjen*. Setelah dewasa dan anak tersebut tumbuh serta melakukan pernikahan maka, peristiwa ini dirayakan juga dengan kegiatan *tahlilan* dan juga *berjanjen*. Pada akhirnya ketika seseorang meninggal, maka acara tunggal yang dilaksanakan adalah *tahlilan*. Di dalam tradisi tersebut, ayat-ayat suci Al-Qur'an, bacaan *tasbih*, *tahmid*, *takbir* dan sholawat, *ambiya'* dan orang beriman. Keseluruhan kegiatan ini disebut dengan *tahlilan*.

Varian kedua *sunnahnahdliyah* adalah peringatan hari-hari besar Islam. Materi hari-hari besar ini dapat diambil dari peristiwa penting di masa Rasulullah SAW. Kegiatan ini memperingati turunnya wahyu pertama yang kemudian ditradisikan dengan kegiatan *nuzulul qur'an*. Peristiwa selanjutnya yang cukup penting adalah peringatan hijrah yang kemudian menjadi tradisi tahun baru hijriah. Peringatan lain yang juga diperhatikan warga *nahdliyin* adalah kelahiran Rasulullah SAW yang menjadi tradisi

yaitu bacaan sirah nabawiyah dan doa-doa. Umumnya dilakukan pada malam hari setelah waktu sholat Isya'.

muludan. Peristiwa selain tersebut yang menjadi penting adalah *isra' mi'raj* yang kemudian menjadi tradisi *rajabiyah*. Peristiwa penting yang terjadi dalam sejarah perkembangan umat Islam adalah tradisi *berjanjen* yang pada mulanya diprakarsai oleh Sultan Salahudin al-Ayyubi. Dalam konteks keindonesiaan kegiatan warga *nahdliyin* terkait langsung dengan peringatan hari besar NU sebagai jamiyyah⁸⁹.

Ragam ketiga dalam sunnah *nahdliyah* yang menjadi tradisi *nahdliyin* adalah tradisi keagamaan. Materi kegiatan di dalam tradisi ini bersumber dari ajaran Al-Qur'an dan Sunnah yang merupakan kandungan murni ajaran agama di dalam Islam. Contoh paling baik tradisi keagamaan ini adalah kegiatan menjelang pelaksanaan sholat fardu yang lazim disebut dengan term *pujian*. Sejenis dengan tradisi ini adalah kegiatan warga *nahdliyin* dalam kaitannya dengan

⁸⁹ Peringatan hari besar Islam, lazimnya dilakukan secara berkelompok baik di Mushola, Masjid atau pribadi *nahdliyin*. Rangkaian acaranya bervariasi seperti *rajaban* atau *muludan* biasanya diisi dengan pengajian mauidhoh hasanah. Sedangkan *mauludan* dilaksanakan di mushola atau masjid dengan membaca sirah nabawiyah *berjanjen* pada bulan *maulud*. Biasanya dilakukan pada tanggal 1-12 bulan *maulud*. Adapun peringatan hari besar yang berkaitan dengan NU sebagai jamiyyah, lazimnya dilakukan oleh pengurus jamiyyah NU atau *nahdliyin* di mushola atau masjid dengan mengadakan pengajian serta *mauidhoh* yang meneladani perjuangan para ulama pendiri NU.

bulan puasa seperti *medalen*, *darusan* dan *semakan* kitab Kuning⁹⁰. Tahfidz Qur'an adalah tradisi di dalam *sunnahnahdliyah* yang digemari oleh mereka baik dalam kaitannya dengan pertimbangan tertentu atau tidak. Sunnah *nahdliyah* lain dalam kelompok tradisi keagamaan dapat ditemukan di berbagai kegiatan di dalam pelaksanaan ajaran agama. Dalam konteks ini tradisi santunan yatim piatu, duafa dan pelaksanaan zakat infaq shodaqah telah dilaksanakan.

⁹⁰ Tradisi *medalen*, *darusan* dan *semakan* kitab umumnya dilakukan pada bulan Ramadhan. Waktunya bervariasi berbeda antar satu daerah dengan daerah lain.

BAB IV

DIALEKTIKA HUKUM ISLAM

A. FAKTA HUKUM

Laporan data penelitian, seperti telah diuraikan di bab sebelumnya menampilkan tradisi lokal Islam Kudus sebagai sesuatu yang memang benar-benar ada di dalam kehidupan sosio-kultural masyarakat Kudus. Unsur-unsur dan komponen sosio-kultural yang menjadi kandungan tradisi lokal Islam Kudus meliputi arsitektur Masjid Menara Kudus, tradisi tidak menyembelih sapi, akronim *gus ji gang, dandangan*, sholawat kebangsaan serta tradisi *nahdliyin*. Arsitektur Masjid Menara Kudus, merupakan cermin sikap dan perilaku yang berkaitan dengan tata ruang, bentuk bangunan dan tampilan juga fungsi serta peran masjid. *Dandangan* adalah tradisi keberagamaan Kudus yang bersumber dari perintah agama untuk mengumumkan munculnya hilal di awal ramadhan sebagai hukum *wadh'i*. Tradisi tidak menyembelih sapi merupakan tradisi tentang bagaimana bersikap dan berperilaku dalam bentuk pengendalian diri dengan tidak menyembelih jenis binatang tertentu. Akronim *gus ji gang* merupakan falsafah dan nilai kehidupan berbasis agama

Islam yang tercermin di dalam sikap dan perilaku keseharian masyarakat Kudus. Di dalam sholat tersebut, pola perilaku ditandai oleh amaliyah ibadah yang dilakukan dalam konteks kebangsaan Indonesia. Tradisi *nahdliyin*, di dalamnya terdapat lingkup tradisi dan budaya dalam siklus kehidupan yang erat kaitanya dengan pelaksanaan ajaran agama dan budaya Jawa Hindu-Budha.

Sebagai sebuah wujud fenomena sosio-kultural, tradisi lokal Islam tersebut merupakan perbuatan, perilaku, sikap dan kegiatan yang tampak dan dapat diamati di dalam perilaku pelakunya¹. Dilihat dari sudut pandang pelaku, tradisi lokal Islam tersebut dilaksanakan oleh perilaku perorangan dan atau perilaku kelompok. Kualifikasi dan pemilahan tersebut dapat diamati baik di dalam masyarakat kota Kudus sendiri atau masyarakat di sekitar kota tersebut serta perilaku komunitas penziarah dari berbagai daerah. Dengan demikian, wujud tradisi lokal Islam Kudus adalah suatu perilaku konkret manusia

¹ Tradisi lokal Islam tersebut benar-benar ada, merupakan sebuah fakta yang bersifat empiris, berlangsung sejak dulu dan masih tetap berlangsung sampai saat ini. Persoalan bahwa tradisi tersebut merupakan sesuatu yang sudah lazim, lumrah dan tidak memiliki kelayakan akademik signifikan adalah bergantung kepada ketajaman analisis peneliti dalam melihat sebuah fenomena sosial yang berkembang di masyarakat.

karena merupakan wujud empiris yang dapat diamati oleh pengamat eksternal bahkan dialami langsung oleh pelakunya dengan memanfaatkan dan memberdayakan pancaindra. Kesimpulan analisis ini didasarkan pada teori Stephan Korner tentang unsur-unsur pengalaman². Proses ini dapat dilakukan oleh peran dan fungsi pancaindra sebagai bagian dari proses kejiwaan manusia untuk berhubungan dengan dunia, baik di dalam diri ataupun di luar dirinya.

Untuk selanjutnya, argumen ini juga didasarkan pada teori bahwa wujud dari sesuatu yang dikonsepsikan dengan terminologi “pengalaman” tersebut menjadi bagian inti dari proses kejiwaan secara keseluruhan³. Atas dasar teori tersebut, tradisi lokal Islam Kudus adalah wujud dari sesuatu yang tampil secara konkret sebagai pengalaman kemanusiaan⁴. Pengalaman kemanusiaan ini dapat dialami oleh setiap orang yang mampu memberdayakan potensi panca indranya yang menjadi bagian dari perbuatan dan

² Stephan Korner, *Experience And Theory*, (New York: The Humanities Press, 1966), 4.

³ W. Edgar Vinacke, *The Psychology Of Thinking*, (New York: McGraw Hill Book Company Inc, 1952), 265.

⁴ Tradisi lokal Islam ini, meskipun di dalam terdapat unsur-unsur transendental ditandai oleh adanya pelaksanaan ajaran agama, dalam hal ini adalah agama Islam tetapi tetap merupakan pengalaman empiris manusia.

perilakunya. Kandungan pengalaman kemanusiaan di dalam tradisi lokal Islam tersebut tampil baik dalam bentuk perilaku individu atau kelompok. Adapun lingkup pelaku tersebut, dapat ditemukan baik di dalam komunitas masyarakat Kudus sendiri atau masyarakat sekitar bahkan komunitas penziarah dari berbagai daerah.

Tradisi lokal Islam sebagai tampilan pengalaman kemanusiaan dapat dengan mudah diamati dan tampak merupakan sesuatu yang jelas dengan sendirinya, baik di dalam diri pelaku perorangan atau kelompok. Kejelasan tersebut dapat dipahami karena merupakan fenomena yang dapat ditemukan di berbagai lokasi kegiatan, konteks sikap dan perilaku serta kawasan geografis maupun sosio-kultural. Dengan kata lain, pengalaman kemanusiaan di dalam tradisi lokal Islam tersebut merupakan evidensi⁵ dalam terminologi yang dipakai oleh Peter Achinstein.

Dengan memanfaatkan teori ini, tradisi lokal Islam Kudus adalah sebuah evidensi dalam kehidupan kemanusiaan. Di dalam evidensi ini, paling tidak dapat ditemukan dua varian yaitu evidensi potensial dan

⁵ Eviden: Jelas;nyata.

evidensi obyektif. Keduanya menunjuk kepada wujud sesuatu yang jelas dan terang benderang sebagai wujud yang ada, hadir dengan dirinya sendiri dan tidak memerlukan penguatan dari pihak lain. Sebagai evidensi potensial, fenomena tersebut merupakan pengalaman kemanusiaan yang kejelasannya masih sebuah potensi dan memerlukan proses lain untuk menampilkannya. Sangat berbeda dengan varian tersebut adalah evidensi obyektif. Di dalam varian ini, tradisi lokal Islam Kudus tampil sebagai wujud yang jelas dan tidak memerlukan penguatan apapun untuk menampakkannya⁶. Dalam posisi ini, tradisi lokal Islam dapat diamati tanpa memerlukan analisis atau penyimpulan lanjut untuk menampakkan sebagai sebuah fenomena sosio-kultural. Kesimpulan ini didasarkan atas dasar teori *evidence*⁷.

Sebagai sebuah evidensi, wujud tradisi lokal Islam Kudus dapat dibedakan bahkan dalam pengertian tertentu dapat dipisahkan, antara dua pihak yang terkait di dalam evidensi tersebut. Di satu sisi, adalah pihak yang

⁶ Evidensi potensial misalnya dapat dilihat di dalam fenomena di dalam sebuah mitos, cerita rakyat, legenda dan lainnya. Adapun evidensi obyektif adalah sebuah fenomena yang tidak hanya berupa cerita semata akan tetapi terdapat di dalam dunia nyata,

⁷Peter Achinstein, *The Concept Of Evidencence*, (New York:Oxford Univ. Press, 1983), 54-56.

mengalami sebagai pelaku dan di pihak lain adalah substansi tradisi lokal Islam. Dengan rumusan lain, terdapat perbedaan yang dalam batas tertentu terjadi pemisahan antara aku yang mengalami dengan materi tradisi sebagai bukan aku yang dialami⁸. Atas dasar analisis keberadaan wujud ini, maka dapat disimpulkan bahwa tradisi lokal Islam Kudus adalah wujud yang nyata, konkret dan dalam terminologi filsafat disebut wujud riil atau bersifat empiri. Simpulan tampilan tradisi lokal Islam sebagai wujud riil menunjuk posisinya sebagai sebuah realitas yang dapat ditemukan melalui pengalaman kemanusiaan. Pengertian tersebut didasarkan pada teori F.H. Bradley, bahwa realitas dapat diidentifikasi melalui proses di dalam kegiatan rasio manusia, oleh Karenanya merupakan sebuah pengalaman kemanusiaan⁹.

Tampil sebagai sebuah realitas, tradisi lokal Islam Kudus, merupakan wujud yang keberadaannya dapat

⁸Dengan lebih sederhana dapat dipahami bahwa di dalam tradisi lokal Islam Kudus sebagai sebuah wujud riil di kehidupan konkret dan sekaligus merupakan pengalaman kemanusiaan terdiri dari dua unsur. Unsur yang pertama adalah pelaku, aku, manusia, yang melakukan. Kedua adalah materi, sesuatu yang dilakukan, bukan aku.

⁹ F. H. Bradley, *Appearance And Reality*, (Oxford:The Clarendon Press, 1987), 167-169.

ditemukan, diidentifikasi bahkan diinternalisasi dalam proses kejiwaan manusia. Proses ini sekaligus menjadi argumen bahwa tradisi ini adalah evidensi yang memiliki wujud di luar diri manusia atau dengan kata lain memiliki wujud riilnya sendiri. Pendeknya wujud fenomena tersebut berada di luar diri pengalaman kemanusiaan yang memiliki kebenarannya sendiri. Pernyataan tersebut didasarkan pada teori bahwa evidensi berada di dalam realitas dan koheren dengan kebenaran wujudnya sebagai sesuatu yang nyata dan konkret¹⁰.

Posisi realitas bagi tradisi lokal Islam Kudus, tidak hanya berarti bahwa substansi dan materi tradisi tersebut merupakan evidensi pengalaman kemanusiaan semata atau merupakan realitas sosio-kultural semata akan, tetapi juga unsur esensial yaitu keberadaannya di dalam ruang dan waktu. Artinya substansi tradisi lokal Islam Kudus, dialami oleh pengalaman kemanusiaan, dilakukan oleh subyek sosio-kultural Kudus dan direspons oleh pengamat sebagai realitas yang konkret. Selanjutnya peneliti

¹⁰ F. H. Bradley, *Essay On Truth And Reality*, (Oxford:The Clarendon Press, 1914), 246-248.

menemukan keberadaan dan kenyataan konkretnya yang berada di dalam ruang waktu tertentu¹¹.

Meminjam teori filsafat Hans Reichenbach, tradisi lokal Islam Kudus adalah realitas sosio-kultural yang menempati koordinat ruang waktu tertentu seperti telah diuraikan sebelumnya. Realitas tersebut didasarkan pada teori bahwa sebuah fakta di dalam ruang waktu dengan status posisi dan sifat-sifat serta unsur esensinya sendiri¹². Menurut teori Peter L. Berger, realitas fakta sosial ini dapat dibedakan menjadi dua sisi atau dua komponen dasar. Pertama, realitas obyektif dan sisi lain merupakan realitas subyektif¹³.

Atas dasar teori serta analisis tersebut di atas, dapat disimpulkan bahwa muatan fenomena di dalam tradisi lokal Islam Kudus adalah sebuah fakta, bersifat *self evidence* yang artinya merupakan sebuah realitas. Di dalam realitas obyektif tradisi tersebut dapat ditemukan

¹¹ Tradisi lokal Islam sebagai sebuah fenomena konkret, ada, riil, nyata serta memiliki realitas keberadaannya sudah barang pasti menempati “tempat tertentu” sebagai medan atau tempat di mana ia berada, dalam terminologi filsafat disebut dengan ruang waktu.

¹² Richard Boyd Ed.all., *The Philosophy Of Science*, (Cambridge: The MIT Press, 1993), 473-475.

¹³ Peter L. Berger, *The Social Construction Of Reality*, (Middlesex: Penguin Book, 1971), 63.

fenomena kelompok yang berisi kesadaran dan pengertian umum akan substansi tradisi tersebut. Dalam hal ini, masyarakat Kudus memiliki opini umum dan juga kognisi kolektif yang dimiliki bersama bahwa tradisi lokal Islam Kudus adalah wujud pelaksanaan kesadaran mereka yang sering dirumuskan dengan kalimat “*wong Kudus ngerti hukum*”. Artinya, tradisi lokal Islam bukan semata-mata hanya merupakan fakta sosial belaka akan tetapi sekaligus merupakan sebuah fakta hukum Islam. Simpulan ini didasarkan kepada pengertian kognisi kelompok masyarakat Kudus yang merupakan kebersamaan masyarakat untuk memahami dan menyadari dengan bentuk dan isi yang sama. Sebagai argumen dalam teori perilaku, fenomena tersebut sering disebut kognisi kelompok atau kognisi sosial¹⁴.

Sebagai realitas obyektif, fakta hukum tersebut juga dapat dipahami baik oleh pengamat atau yang lain dalam posisi sebagai realitas subyektif. Dalam kerangka teori ini, substansi tradisi masyarakat Kudus merupakan wujud perkembangan pelaksanaan ajaran agama Islam dalam teori kontinuitas dan perubahan yang dikemukakan oleh

¹⁴ Neil R. Carlson, *Psychology*, (Boston: Allyn And Bacon, 1990), 473.

John Obert Voll pada bab sebelumnya. Dalam teori Grunebaum, realitas subyektif tradisi ini merupakan keragaman praktik dari kesatuan ajaran Al-Qur'an dan Sunnah. Apabila menggunakan teori Joseph S., realitas subyektif tradisi tersebut merupakan wujud respons perbuatan hukum Islam terhadap konteks sosio kultural di sekitarnya. Meskipun demikian, kandungan substansi tradisi masyarakat Kudus memiliki unsur normatif yang mengikat perilaku warganya dalam kehidupan sosial mereka.

Sebagai sebuah fakta sosial, berarti mengandung pengertian bahwa fenomena tradisi lokal Islam Kudus merupakan sub-sistem dari fenomena sosial yang lebih terstruktur yaitu sebuah kehidupan sosial di masyarakat. Sebagai sebuah masyarakat, maka kehidupan sosial pelaku tradisi lokal Islam di Kudus, memiliki struktur sendiri sesuai dengan karakter interelasi antara unsur yang satu dengan unsur yang lain. Dalam fenomena seperti ini, masing-masing pelaku memiliki kepribadian dengan latar belakang sistem sosial yang berlaku di masyarakat. Di dalam teori Sosiologi dirumuskan bahwa, sistem sosial ini

sangat diwarnai oleh norma sosial yang berlaku di dalamnya¹⁵.

Terminologi norma tersebut memiliki dua pengertian pokok. Pertama, keteraturan perilaku di dalam norma sosial yang menjadi acuan. Kesimpulan ini didasarkan pada teori Sosiologi tentang harapan dan kenyataan dalam masyarakat dan atas dasar keteraturan tersebut, maka muncul pengertian yang kedua dalam bentuk harapan yang harus dipenuhi oleh warganya¹⁶. Graduasi harapan, peringkat daya paksa dan tingkat kepastian harapan ini berbeda, berkembang dan mengendap sejalan dengan proses sosial yang berlangsung di dalam kehidupan sosial masyarakat. Bukan tidak mungkin keteraturan perilaku tersebut berawal dari seorang aktor yang kemudian diikuti dan diteladani oleh masyarakat lainnya¹⁷. Pola perilaku ini kemudian berkembang menjadi keteraturan yang

¹⁵ Robert K. Merton, *Sociology Today*, (New York: Basic Book Inc., 1959), 267-270.

¹⁶ Percy S. Cohen, *Modern Social Theory*, (London: Heinemann, 1968),

¹⁷ Seorang aktor dalam konteks ini dapat memiliki pengertian seorang pemimpin baik formal atau non formal yang memegang fungsi dan perannya. Dalam kehidupan tradisi masyarakat Kudus, fungsi dan peran pemimpin non formal lebih dominan walaupun pemimpin formal tetap mempunyai posisinya sendiri. Pemimpin non formal ini lazimnya disebut ulama atau *kyai*.

mengikat keseluruhan anggota masyarakat di dalamnya. Tingkat keteraturannya berbeda menurut daya paksa yang dimiliki sehingga fenomena ini berkembang dari adat kebiasaan menjadi *customs*, *mores* dan akhirnya tradisi masyarakat.

Sebagai sebuah tatanan atau aturan perilaku manusia, norma sosial tersebut dapat tampil sebagai moral masyarakat yang bersangkutan. Apabila diukur dari karakter aturan dan ketentuan yang menjadi dasar norma tersebut maka moral ini dibedakan menjadi beberapa varian¹⁸. Emile Durkheim menyatakan bahwa, diantara keragaman tersebut terdapat moral spiritual yang berkaitan dengan dunia transendental atau merupakan pemberian Tuhan di dalam term agama¹⁹.

Sebagai moral spiritual, norma sosial yang di anut oleh masyarakat pada hakekatnya adalah tatanan perilaku yang berisi ketentuan-ketentuan yang dianggap benar dan yang tidak benar. Dalam posisi ini, pranata perilaku sosial berdasarkan moral spiritual tersebut tampil dalam bentuk

¹⁸ Varian dari norma tersebut di antaranya adalah norma hukum, norma adat dan norma agama. Norma agama berada di dalam strata tertinggi karena erat kaitannya dengan aspek transendental yakni Tuhan sebagai *dzat* yang menurunkan agama di dalam kitab suci.

¹⁹ Emile Durkheim, *Ethics And The Sociology Of Morals*, (New York:GreenWood Press, 1938), 48.

jalan perilaku kebenaran. Sebagai sebuah jalan kebenaran, pranata perilaku tersebut dapat terlaksana dan memiliki kekuatan untuk mendorong pelaku melakukan perintah di dalamnya apabila memiliki hubungan yang benar dengan apa yang disebut Realitas Mutlak. Dengan kata lain, substansi jalan perilaku kebenaran perilaku tersebut merupakan partisipasi terhadap kehendak suci yang diturunkan oleh sesuatu yang diyakini sebagai Tuhan. Dalam posisi demikian, landasan teori yang dipergunakan berpijak pada norma sosial yang berbasis moral spiritual adalah salah satu jalan untuk menjadi “*religious*”²⁰.

Hans Kelsen, menempatkan term norma sebagai konsep sentral untuk merumuskan norma dasar di dalam ketentuan moral sosial di atas. Norma adalah pernyataan tentang perilaku yang seharusnya dilakukan. Himpunan kalimat-kalimat tersebut membentuk suatu sistem legal yang tidak dapat di rumuskan atas dasar fenomena empiris di dalam masyarakat. Oleh karena itu, norma dasar harus diperoleh dari sumber yang lain. Untuk menjawab sumber tersebut solusinya adalah premis-premis yang berasal dari ide normatifitas di dalam hukum.

²⁰ Dale Cannon, *Six Ways Of Being Religious*, (New York: Wadsworth Publishing Company, 1996), 55.

Pada akhirnya, sistem tersebut harus berakhir pada normatifitas yang lebih tinggi dan sebagai puncaknya adalah merupakan produk spiritual yang tidak bersumber dari fakta empiris di dalam masyarakat²¹. Meskipun demikian, norma berbasis moral spiritual pada akhirnya tetap dilaksanakan dalam kehidupan sosial di dalam masyarakat. Dalam fenomena ini, teori yang dapat digunakan sebagai pijakan argumentasi adalah bahwa norma spiritual dapat membentuk institusi sosial yang merupakan sistem perilaku dalam kehidupan kelompok akan tetapi tetap berbasis pada kepercayaan tentang adanya Tuhan²².

Pada akhirnya, norma spiritual tersebut mendorong fenomena agama sebagai sumber pengertian tentang Realitas Mutlak, mampu mengikat berbagai elemen budaya dan sosial bersama serta berpotensi menumbuhkan solidaritas dan identitas kelompok²³. Di

²¹Hakan Hyden&Per Wickberg, *Contribution Sociology Of Law*, 133-132.

²²Melvin M. Tumin, *Pattern Of Society*, (Boston:Little Brown And Company, 1973), 315.

²³ Di Indonesia umumnya dan di Kudus khususnya, identitas kelompok berbasis norma agama misalnya tampak di dalam komunitas Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah. Mereka mendasari sikap, perilaku, pola pikir dan pemahamannya berdasar pada norma yang berbasis pada

dalam Antropologi hukum, agama ditempatkan sebagai fenomena yang dapat dibedakan menjadi budaya eksplisit dan budaya implisit. Sebagai budaya eksplisit, agama tampil dalam bentuk obyek kultural yang bersifat nyata seperti simbol-simbol sosial keagamaan, komunitas keagamaan, jati diri keagamaan dan juga simbol-simbol gagasan yang dijadikan pijakan komunitas tersebut untuk merumuskan jati diri mereka²⁴. Pada saat yang sama, agama dapat tampil sebagai budaya implisit yang terdiri atas rumusan-rumusan kognitif, makna dan pengertian-pengertian konseptual yang menjadi asumsi untuk membimbing perbuatan dan perilaku pemeluk baik dalam kaitannya dengan diri mereka sendiri ataupun dengan pihak lain. Pijakan di dalam teori tersebut juga menyatakan bahwa agama mampu menjalankan fungsi dan peran tersebut²⁵. Sebagai fenomena kultural, baik

agama Islam. Norma seperti ini justru memiliki kekuatan yang lebih kuat daripada norma hukum.

²⁴Simbol-simbol di dalam budaya eksplisit lebih menunjuk kepada simbol fisik seperti masjid sebagai tempat ibadah umat Islam, Gereja sebagai tempat ibadah umta kristiani atau kitab suci Al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam, injil sebagai kitab suci umat kristiani. Sedangkan simbol implisit menunjuk kepada konsep tentang baik dan buruk, surga dan neraka menurut agama tertentu.

²⁵Mark D Jacobs&Nancy W. Hanrahan, *The Sociology Of Culture*, (Victoria:Blackwell Publishing, 2005), 104.

dalam bentuk eksplisit atau implisit, substansi hukum di dalam agama, terutama dalam sisi perbuatan dalam kehidupan konkret merupakan produk dari evolusi sosial²⁶. Dalam hal ini, karakter perkembangan perbuatan hukum di dalam agama merupakan adaptasi dengan berbagai unsur dan elemen sosio-kultural yang melatarbelakangi dan menjadi konteks pelaksanaannya. Adaptasi adalah konsep sentral yang dapat menjelaskan bagaimana praktik perilaku agama, khususnya materi hukum dan norma diikuti dan berkembang mengikuti dinamika sosial di dalam masyarakat pelakunya²⁷.

Simpulan akhir yang dapat dirumuskan melalui analisis di atas adalah bahwa tradisi lokal Islam Kudus memang sesuatu yang wujudnya merupakan realitas sosial. Artinya, substansi perilaku di dalam fenomena arsitektur Masjid Menara, *dandangan*, tradisi tidak menyembelih sapi, etos kerja *gus ji gang*, doa kepada Rasulullah SAW yang dikaitkan dengan kebangsaan serta tradisi warga *nahdliyin* adalah sebuah realitas sosial yang

²⁶Evolusi sosial dalam pengertian ini adalah bahwa praktik agama di dalam kehidupan masyarakat yang merespons konteks dan latar belakang di sekitarnya dapat menghasilkan sebuah fenomena baru yaitu budaya yang berbasis pelaksanaan ajaran agama.

²⁷Radek Kunt, *Contemporary Evolutionary Theories Of Culture And The Study Of Religion*, (London: Bloomburly, 2005), 115.

merupakan fakta hukum dalam kehidupan masyarakat Kudus. Atas dasar kenyataan, bahwa substansi fenomena tersebut berada di dalam ruang waktu tertentu maka realitas ini adalah fakta sosial. Sudah barang pasti, pengertian unsur ruang di dalam rumusan ini adalah kawasan Kudus dan sekitarnya dan juga penziarah religi yang terkait dan terlibat dengan tradisi tersebut. Limit waktu, apabila harus dijelaskan, yang menjadi unsur fakta sosial ini, berawal dari masa Kanjeng Sunan Kudus sebagai pembawa, penyebar agama Islam, sampai masa kini bahkan masa mendatang sepanjang fenomena tersebut masih diyakini dan berlaku. Di dalam fakta sosial ini, substansi tradisi lokal Islam Kudus adalah norma perilaku yang bersifat spiritual atau dalam term agama disebut wahyu dari Tuhan. Oleh karena itu, simpulan akhir berbunyi bahwa substansi tradisi lokal Islam Kudus dalam berbagai bentuknya merupakan fakta hukum Islam.

B. PRAKTIK HUKUM

Simpul analisis seperti telah diuraikan di atas, yang menyatakan bahwa tradisi lokal Islam Kudus adalah sebuah fakta hukum yang bersifat multidimensi. Artinya, terminologi hukum Islam pada akhirnya mengalami

pergeseran posisi sehingga menjadi sebuah fakta. Sebagai fakta hukum, materi hukum tersebut tampil dalam bentuk wujud empiris, perbuatan hukum yang nyata, realitas yang konkret dalam bentuk fenomena kehidupan keseharian masyarakat. Oleh karena itu, pengertian lain yang dapat ditemukan adalah keterkaitan namun tetap memiliki perbedaan antara hukum dengan perbuatan hukum. Definsi term hukum dalam Islam menunjuk kepada *kalam* yang berisi ketentuan tentang perilaku *mukallaf* yang harus dilaksanakan, pendeknya adalah sebuah norma. Di sisi lain, adalah fakta hukum yang menunjuk kepada perbuatan *mukallaf* dan bukan dalam bentuk norma akan tetapi dalam bentuk realitas konkret. Sebagai fenomena empiris, perbuatan konkret *mukallaf* untuk melaksanakan unsur normatif ini telah berada di dalam konteks ruang waktu bahkan dapat diamati dan disentuh oleh kemampuan indrawi. Implikasi unsur ruang waktu ini berpeluang untuk menyentuh dan memiliki dimensi-dimensi empiris lain baik bersifat kejiwaan, individual dan sosial. Cakupan lingkup empiris tersebut dapat juga meliputi keseluruhan aspek perbuatan

mukallaf baik bersifat sosial, ekonomi, politik, budaya dan lainnya²⁸.

Dengan demikian, terdapat ruang kosong yang terletak di antara materi hukum Islam, sebagai unsur normatif, dengan fakta hukum sebagai realitas faktual. Untuk mewujudkan fakta hukum tersebut diperlukan rangkaian kegiatan *mukallaf* dalam bentuk perbuatan dan perbuatan melaksanakan unsur normatif. Proses tersebut merupakan praktik hukum yang menghasilkan tradisi lokal Islam Kudus. Pendeknya, rangkaian kegiatan yang menjadi variabel penghubung ini adalah proses atau kegiatan perbuatan yang dilakukan oleh *mukallaf* untuk melaksanakan ketentuan di dalam unsur normatif hukum. Artinya, perbuatan hukum adalah unsur integral di dalam pengertian hukum Islam itu sendiri. Simpul pengertian ini diperkuat oleh sub-sistem definisi hukum Islam yang menempatkan perbuatan *mukallaf* sebagai pelaku atau pemilik repons terhadap *kalam* tersebut. Di dalam Ilmu

²⁸ Hukum di dalam agama adalah wahyu di dalam firman Allah SWT merupakan sesuatu yang “diam”. Agar sesuatu yang “diam” ini dapat “bergerak” berubah menjadi perilaku konkret diperlukan ruang waktu yang medan pelaksanaannya. Di dalam medan pelaksanaan ini terdapat *mukallaf* atau manusia sebagai pelakunya. Dan di dalam diri manusia ini terdapat aspek-aspek lain yang menunjang diantaranya aspek kejiwaan, proses interaksi sosial dan akhirnya menjadi perilaku kelompok.

Ushul Fiqh sendiri telah terdapat implikasi term perbuatan hukum ketika membedakan antara *hukum* dengan *mahkum*. Dalam kerangka hukum ini, *mahkum bih* menunjuk kepada materi perbuatan hukum yang dilakukan oleh *mukallaf* sesuai dengan muatan norma di dalam kalam Allah . Di sisi lain, term *mahkum alaih* menunjuk kepada subyek hukum yang melakukan kegiatan dan dalam hal ini adalah *mukallaf* sebagai orang beriman.

Sebagai sebuah proses, perbuatan hukum merupakan kegiatan untuk melaksanakan unsur normatif di dalam hukum itu sendiri. Dalam praktiknya, pelaksanaan tersebut tidak lain merupakan pergeseran fenomena yang pada mulanya merupakan unsur normatif kemudian menjadi perbuatan indrawi dalam kegiatan kemanusiaan. Proses tersebut diawali oleh perbuatan individu, dilanjutkan kelompok dan akhirnya menjadi perbuatan budaya. Sebagai salah satu varian di dalam disiplin Ilmu Sosial, pokok bahasan perbuatan hukum merupakan sub sistem dari disiplin baru yang disebut Teori Praktik²⁹. Sub

²⁹ Teori praktik ini dapat dimanfaatkan sebagai alat untuk membantu analisis ketika hukum di dalam *khitab* berubah menjadi perilaku konkret atau

disiplin ini telah dirintis oleh Sosiolog seperti Pierre Bordieu di dalam *Outline Of Theory Of Practice*³⁰, Sosiolog lain, bernama Reckwitz Andreas, di dalam *Toward a Theory Of Social Practice* juga merumuskan disiplin Ilmu Praktis seperti diuraikan di dalam karya George Ritzer, *Teori Sosiologi*³¹. Kerangka epistemologis Ilmu Praktik ini dapat ditelusuri dari unsur-unsur yang membentuknya. Berbeda dengan Ilmu Teoritis, di dalam Teori Praktik berorientasi kepada wujud sesuatu yang baru akan dibuat atau baru akan dilaksanakan. Kecenderungan disiplin ini terletak kepada sesuatu yang masih perlu dicapai karena belum tampil dalam wujud konkret yang bisa dipelajari. Oleh karena itu, kebenaran dalam ilmu ini bukan diukur dari teori tapi diukur dari produk keilmuan dalam bentuk realitas empiris di dalam kenyataan faktual³².

fakta hukum. Teori praktik ini dapat menjadi pelengkap teori agama dan keberagaman sebagai teori dasar di dalam penelitian disertasi ini.

³⁰ Pierre Bordieu, *Outline Of Theory Of Practice*, (Cambridge:Cambridge University Press, 1977), 72

³¹ George Ritzer, *Teori Sosiologi*, Terj. Saut Pasaribu dkk, (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 2012), 1128.

³² Henry Van Lear, *Philosophy Of Science*, (Pittsburgh:Duquesne University Press, 1962), 43.

Sebagai obyek forma di dalam Ilmu Hukum, perbuatan hukum memiliki karakter tersendiri yang secara keseluruhan memusatkan perhatian dan berorientasi kepada prosedur operasional, pelaksanaan ketentuan normatif, pendeknya kepada praktik. Praktik adalah cara bertindak yang dirutinkan, dengan semua asumsi dan unsur teori memenuhi rutinitas sehingga mempengaruhi bagaimana manusia berbuat dan terutama bagaimana pola gerak dan perbuatan organisme tubuh, menyikapi dan memperlakukan obyek, merumuskan sikap pelaku dan mendeskripsikan secara utuh profil yang dikehendaki. Reckwitz, menguraikan standar operasional praktik ini dengan merumuskan teknik perilaku dan kegiatan yang harus dipenuhi oleh unsur-unsur praktik. Unsur pertama di dalam praktik ini adalah bahasa tubuh, berikut dengan anggota badan yang terkait sebagai perangkat teknis kegiatan. Sudah pasti, kerangka pikir atau sikap mental merupakan bagian yang tidak bisa dikesampingkan. Sikap mental ini memerlukan substansi pengetahuan tentang wujud yang baru akan dibuat, profil perilaku yang dikehendaki atau tujuan yang akan dicapai. Prosedur pelaksanaan tersebut merupakan unsur yang tidak mungkin dilewati, bukan hanya pada materi yang harus

dipenuhi tetapi juga kepada struktur dan proses yang bersifat standar. Pijakan argumentasi seperti ini dapat didasarkan pada teori bahwa konteks dan latar belakang sosio-kultural menjadi unsur perbuatan hukum yang harus dilakukan sesuai dengan struktur sosial³³. Sebagai praktik, proses terbentuknya perilaku *mukallaf* di dalam tradisi lokal Islam Kudus juga melewati prosedur operasional seperti diuraikan di dalam teori praktik tersebut.

Teori praktik hukum, termasuk di dalamnya praktik hukum Islam yang menjadi kandungan tradisi lokal Islam Kudus, juga dapat diamati di dalam teori hukum yang dikemukakan oleh Leon Petrazycki. Ia mulai dengan premis dasar yang menyatakan bahwa teori hukum harus didasarkan baik kepada unsur normatif atau unsur empiris yang bersifat realistik. Setiap norma di dalam hukum merupakan teori ideal perilaku yang perlu diwujudkan melalui sebuah proses. Proses pelaksanaan ini dapat berawal dari proses kejiwaan yang kemudian diaktualisasi dan direalisasikan oleh perbuatan dan perilaku konkret dalam kehidupan keseharian. Oleh karena itu, Petrazycki juga mengemukakan teori tentang sumber daya hukum yang

³³ George Ritzer, *Teori Sosiologi*, Terj. Saut Pasaribu dkk., (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 1128.

menjadi kunci keberhasilan tujuan hukum³⁴. Produk praktik hukum yang dirumuskan ini memiliki konsekuensi dan juga fungsi yang sangat penting di dalam masyarakat pelaku hukum. Teori hukum menyatakan bahwa peran dan fungsi ini merupakan penentu apakah unsur normatif di dalam hukum dapat mewujudkan ketertiban di dalam masyarakat atau tidak³⁵.

Menjadi salah satu unsur praktik hukum, substansi tradisi lokal Islam Kudus tampil dalam wujud fenomena kehidupan konkret yang dapat diamati. Substansi kehidupan konkret ini adalah pola perilaku yang tumbuh dari keteraturan dan pengulangan perilaku yang dilakukan oleh masyarakat. Pada awalnya, praktik hukum tersebut merupakan perilaku yang dapat dilakukan oleh perorangan dengan kesadaran sebagai pelaksanaan perintah. Prosedur ini didasarkan pada teori Sosiologi³⁶. Proses sosial berikutnya adalah pola perilaku yang

³⁴ Hukum dapat mencapai tujuannya apabila hukum tidak hanya sebatas kepada sebuah norma, ajaran, tulisan, angang-angan semata. Hal ini juga berlaku bagi hukum di dalam agama, seperti agama Islam. Artinya, agar tujuan dari hukum tersebut dapat tercapai, maka hukum tersebut harus dilaksanakan, dipraktikkan.

³⁵ Mathieu Deflem, *Sociology Of Law*, (New York:Cambridge University Press, 2008), 78.

³⁶ Benyamin Wallace, *Consciousness And Behaviour*, (Boston:Allyn And Bacon Inc.,), 15.

dilakukan oleh banyak orang dan tampil sebagai perilaku sosial. Simpulan ini didasarkan pada teori perilaku sosial yang menyatakan bahwa perilaku tersebut merupakan bentuk perilaku bersama di dalam masyarakat yang dihasilkan oleh proses sosial mereka³⁷.

Pada tahap ini, pola perilaku telah memiliki kandungan daya ikat atau daya paksa yang mempengaruhi dan membentuk pola perilaku masyarakat pada umumnya. Sumber daya sosial tersebut mampu membentuk keteraturan pola perilaku bersama yang berlangsung di dalam masyarakat yang bersangkutan. Teori Sosiologi tentang daya ikat sebagai sumber daya sosial dapat menjadi argumentasi analisis tersebut³⁸. Daya ikat atau daya paksa ini tumbuh secara gradual-bertahap dari bentuk dan sifatnya yang masih longgar dan kemudian mengendap menjadi keteraturan yang berpengaruh dan akhirnya memiliki daya paksa yang harus dilakukan oleh masyarakat. Tahap akhir dari pola perilaku tersebut adalah ketentuan yang dihasilkan oleh proses sosial, kemudian dilengkapi dengan adanya sanksi atau

³⁷George C. Homans, *Social Behaviour Its Elementary Form*, (New York:Harcout Brace Inc., 1961), 2-7.

³⁸Harry Bredemeier & Richard Stephenson, *The Analysis Of Social Systems*, (New York:Rinehart And Winston Inc., 1962), 93-95.

konsekuensi terhadap penyimpangan dan dilakukan oleh pihak yang memang berkewajiban untuk menegakkan keteraturan tersebut.

Argumentasi berpijak pada teori tersebut di atas dapat digunakan untuk mengurai data yang diperoleh di lapangan. Di dalam arsitektur Masjid Menara, desain pola perilaku lebih berkaitan dengan bentuk bangunan masjid sebagai sebuah bangunan fisik. Pola perilaku tersebut ditandai oleh gaya arsitektur yang lebih menyerupai bangunan tempat ibadah Hindu Budha dan bukan arsitektur Timur Tengah. Di dalam tradisi tidak menyembelih sapi dapat ditemukan pola perilaku dalam wujud pengendalian diri untuk tidak melakukan penyembelihan binatang sapi. Tradisi tersebut dilakukan oleh masyarakat dalam kaitannya dengan kehidupan sosial mereka bersama umat non Islam. Etos kerja *gus ji gang* adalah rumusan pandangan hidup dan menjadi ciri pola perilaku masyarakat. Materi pola perilaku tersebut adalah sikap dan perilaku yang meliputi kualifikasi *bagus* baik dalam pengertian batiniyah dan lahiriah, kompetensi religius khususnya Islam serta keterampilan bisnis dalam berbagai jenisnya. Di dalam tradisi sholawat kebangsaan, pola perilaku ditandai oleh kegiatan spiritual yang

menjadi satu dengan kesadaran kebangsaan. Tradisi *nahdliyin* merupakan materi tradisi lokal Islam Kudus yang terdiri dari berbagai unsur pola perilaku dalam kehidupan beragama umat Islam, khususnya *jamiyyah* Nahdlatul Ulama. Materi pola perilaku tersebut meliputi keseluruhan aspek kehidupan yang secara umum merupakan *sunnah* atau tradisi sebagai bentuk pengembangan teknik pelaksanaan ajaran agama.

Sebagai sebuah pola atau desain perilaku kelompok, masing-masing komponen tradisi lokal Islam Kudus merupakan satuan perilaku kelompok. Di dalam masing-masing satuan tersebut terdapat unsur-unsur pembentuk perilaku bersama yang memiliki keterkaitan satu dengan lainnya, agar tradisi keberagamaan tersebut dapat terus diwujudkan dan dipertahankan³⁹. Penataan perilaku bersama dimungkinkan apabila keterkaitan satu dengan lain dapat diwujudkan dalam suatu struktur organisasi

³⁹ Term dipertahankan menunjuk kepada tradisi lokal Islam Kudus yang bersifat fisik, seperti masjid al-Aqso Kudus atau Menara Kudus. Hal ini ditekankan karena tradisi lokal Islam, dalam konteks membangun sarana dan prasarana sebagai tempat untuk melaksanakan sholat ini hanya dilakukan oleh Kanjeng Sunan Kudus. Menara Kudus sebagai simbol tradisi lokal yang dapat berdampingan dengan ajaran agama Islam.

perilaku yang bersangkutan. Fenomena sosial tersebut sepenuhnya didasarkan pada teori Struktur Perilaku⁴⁰.

Pertanyaan yang kemudian perlu ditampilkan adalah apakah sumber daya mampu membentuk keterkaitan bahkan sistem perilaku bersama sebagai pola perilaku kelompok. Faktor tersebut dapat ditemukan dalam bentuk kekuatan atau sumber daya untuk melakukan penataan perilaku bersama. Kekuatan sosial ini tumbuh dari daya ikat atau daya paksa di dalam norma kelompok. Meskipun demikian, sumber daya sosial tersebut masih memerlukan produk unsur lain yang lebih menentukan. Simpulan ini didasarkan kepada karakter pola perilaku yang merupakan bagian dari pelaksanaan ajaran agama. Dalam hal ini, agama diposisikan sebagai nilai kehidupan kelompok di dalam masyarakat.

Kehidupan sosial masyarakat Kudus menempatkan nilai sebagai konsep tentang sesuatu yang dijadikan acuan untuk merumuskan dan memilah antara kriteria baik dan buruk, dalam bentuk benda atau perilaku tertentu⁴¹. Atas

⁴⁰ Martin J. Gannon, *Organizational Behaviour*, (Boston: Little Brown And Company, 1979), 61-63.

⁴¹ Konsep baik dan buruk ini berkaitan dengan tradisi lokal yang berbasis kepada substansi materi ajaran agama Islam. Masyarakat Kudus dan sekitarnya serta pelaku tradisi lokal Islam tersebut memiliki keyakinan bahwa

dasar rumusan pengertian konsep nilai ini, maka manusia atau masyarakat dapat melakukan perbuatan tertentu dengan mengacu kepada kriteria tersebut. Produk yang dihasilkan adalah perilaku yang berorientasi kepada nilai. Produktifitas ini dihasilkan dari sebuah proses baik pada lapis kejiwaan, perbuatan individu atau proses sosial untuk menentukan kriteria nilai mana yang menjadi pijakan atau dasar perilaku yang bersangkutan. Menurut teori yang dikemukakan oleh S.T, Alisjahbana, proses tersebut sering ditandai oleh fenomena penentuan pemilihan salah satu dari berbagai kemungkinan yang ada sehingga tampil sebagai sebuah konflik di dalam kesadaran kemanusiaan⁴².

Masyarakat pelaku tradisi lokal Islam Kudus, dalam kenyataannya memang memiliki bukan hanya satu nilai akan tetapi ada berbagai macam nilai. Artinya, mereka memiliki konsep acuan tentang baik dan buruk dalam kaitannya dengan kehidupan sosial, ekonomi, politik, sosio-kultural, kekuasaan dan lainnya. Meskipun

tradisi lokal yang mereka lakukan tersebut tetap merupakan praktik dari pelaksanaan ajaran agama Islam meskipun berada dalam konteks sosio-kultural. Posisi dari ajaran agama inilah yang merupakan nilai di dalam kehidupan mereka.

⁴² Sutan Takdir Alisjahbana, *Values As Integreting Forces In Personality, Society And Culture*, (Jakarta:Dian Rakyat, 1966), 19-20.

demikian, fenomena yang sangat menonjol adalah orientasi dan pandangan hidup yang didasarkan pada ajaran agama⁴³. Meminjam teori S.T. Alisjahbana, nilai agama yang menjadi pengendali, pengaruh dan pengikat unsur lain adalah nilai primer di dalam sistem nilai tradisi lokal masyarakat⁴⁴.

Substansi ajaran agama yang terkandung di dalam Al-Qur'an dan Sunnah merupakan sumber ajaran dan sekaligus nilai sebagai sumber energi. Sebagai sumber energi, substansi ajaran di dalam Al-Qur'an dan Sunnah tidak selalu dikuasai, dipahami atau mungkin disadari oleh setiap warga masyarakat sebagai pelaku tradisi tersebut. Fenomena ini, berkaitan dengan proses tumbuh dan berkembangnya muatan tradisi lokal yang bersumber dari ajaran agama sepanjang proses sosio-kultural mereka. Sejalan dengan Teori Antropologi, proses sosio-kultural lebih merupakan proses sosial di dalam kehidupan masyarakat. Proses sosio-kultural ini lebih merupakan arus sosial yang mengalir sejalan dengan kehidupan

⁴³ Ini berarti bahwa, tradisi lokal Islam Kudus dilakukan oleh masyarakat atas dasar sejumlah nilai yang kemudian diformulasikan, dipengaruhi dan diikat oleh nilai tertentu yang memiliki pengaruh paling besar di dalam kesadaran sosial mereka.

⁴⁴ Sutan Takdir Alisjahbana, *Values As Integreting Forces In Personality, Society And Culture*, (Jakarta:Dian Rakyat, 1966), 100-102.

bermasyarakat seperti diuraikan di dalam teori Antropologi⁴⁵. Nilai spiritual yang terdapat di dalam sumber hukum pada akhirnya diekspresikan di dalam fenomena kultural tradisi lokal Islam Kudus.

Di dalam arsitektur Masjid Menara terdapat norma hukum dalam bentuk perintah melaksanakan sholat baik di dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Perintah tersebut ada di dalam firman Allah SWT di dalam surah An-Nisa ayat 103 menyatakan bahwa sesungguhnya sholat diwajibkan atas orang beriman dalam waktu yang telah ditentukan. *Mufassir* menguraikan bahwa kualifikasi sholat ini perlu dilaksanakan dalam waktu dan tempat tertentu sehingga sarana pelaksanaan shalat tersebut merupakan tempat ibadah⁴⁶. Tata cara pelaksanaan sholat juga diuraikan oleh Rasulullah SAW di dalam sabdanya yang menerangkan bahwa orang beriman harus melaksanakan sholat sebagaimana beliau melaksanakan. Firman Allah SWT dan sabda Rasulullah ini menjadi sumber hukum di dalam arsitektur Masjid Menara Kudus tersebut. Tradisi tidak menyembelih sapi juga bersumber pada ajaran agama

⁴⁵Kroeber, *Anthropology*, (New York:Harcout&Brace Inc., 1948), 344-345.

⁴⁶Imam Ibnu Katsir, *Tafsir al Qur'an al Adzim*, (Kairo:Dar al Kutub al Misriyah, t.t., I), 549.

khususnya firman Allah SWT di dalam surat al-Maidah ayat 1. Firman ini menyatakan bahwa binatang ternak halal dimakan orang beriman sebagai norma hukum di dalam norma tersebut. *Mufassir* menafsirkan ayat ini dengan memasukkan binatang sapi di dalam kriteri binatang ternak⁴⁷. Sumber ajaran di dalam Al-Qur'an dan Sunnah yang menjadi sumber hukum *gus ji gang* dapat ditelusuri dari tujuan penciptaan manusia di dalam surat at-Dzariyat ayat 56. Firman Allah SWT di dalam ayat ini menyatakan, bahwa penciptaan jin dan manusia semata-mata untuk beribadah kepada-Nya. Sabda Rasulullah yang menguraikan firman ini antara lain menyatakan bahwa risalah Rasulullah SAW mempunyai tujuan yaitu membangun *aklaqul karimah*⁴⁸. Di dalam tradisi sholawat kebangsaan juga bersumber dari Al-Qur'an dan Sunnah. Sumber hukum yang menjadi pijakan tradisi ini adalah firman Allah SWT di dalam surat al-Ahzab ayat 56. Firman ini menyatakan bahwa sesungguhnya Allah SWT dan para malaikat mengucapkan sholawat atas Nabi. Oleh karena itu, orang beriman juga diperintahkan untuk

⁴⁷Imam Ibnu Katsir, *Tafsir al Qur'an al Adzim*, (Kairo:Dar al Kutub al Misriyah, t.t., III), 2.

⁴⁸ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al Adzim*, Jil.IV, (Semarang:Maktabah Toha Putra, t.t.), 238.

bersholawat⁴⁹. Sumber hukum bagi tradisi *nahdliyin* dapat ditelusuri dari masing-masing materi tradisi yang dilakukan oleh komunitas tersebut. Secara keseluruhan sumber hukum ini adalah firman Allah SWT di dalam Al-Qur'an atau di dalam Hadits. Sebagai contoh tradisi *berjanjen* berpangkal pada kegiatan sholawat yang bersumber dari firman Allah SWT di dalam surat al-Ahzab ayat 56 di atas. *Dzikir* dan *tahlilan* juga bersumber dari perintah Allah SWT di dalam surat al-Ahzab ayat 41. Firman ini menyatakan bahwa orang beriman senantiasa banyak berdzikir kepada Allah SWT⁵⁰. Tradisi dalam komunitas *nahdliyin* lainnya, secara umum merupakan doa keselamatan yang merupakan intisari dari firman di dalam surah al-Syuaro ayat 89. Firman ini menyatakan bahwa di akherat nanti harta dan keluarga tidak ada gunanya kecuali mereka yang hadir dihadapan Allah SWT dengan hati yang selamat⁵¹.

Sebagai sebuah satuan budaya, tradisi lokal Islam Kudus tersebut merupakan fenomena sosio-kultural yang

⁴⁹ Imam Muhammad al-Razy, *Tafsir al-Fahr al-Razy*, Jil. XIII, (Beirut:Dar al Fikr, Beirut, 1994), 228.

⁵⁰ Imam Muhammad al-Razy, *Tafsir al-Fahr al-Razy*, Jil. XIII, (Beirut:Dar al Fikr, Beirut, 1994), 215.

⁵¹ Imam Muhammad al-Razy, *Tafsir al-Fahr al-Razy*, Jil. XII, (Beirut:Dar al Fikr, Beirut, 1994), 148.

masih dan tetap ada, diikuti dan dilaksanakan oleh masyarakat Kudus, baik perorangan atau kelompok. Dalam posisi satuan fenomena sosio kultural, perilaku dalam tradisi tersebut merupakan himpunan dari berbagai unsur yang membentuk satuannya masing-masing. Unsur-unsur satuan perilaku budaya di dalam tradisi lokal Islam ini memang diikat oleh hukum Islam sebagai unsur primer. Substansi hukum Islam merupakan bagian dari ajaran Islam secara keseluruhan seperti terkandung di dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Dalam hal ini, hukum Islam merupakan *kalam* yang berkaitan dengan perbuatan *mukallaf* baik sebagai perintah, larangan atau unsur terkait di dalamnya.

Oleh karena itu, setiap perbuatan, perilaku, kebiasaan dan tradisi serta fenomena sosio-kultural di dalam tradisi lokal Islam Kudus, dilaksanakan dan berlangsung mulai dari titik awal yang merupakan pijakan keseluruhan proses kegiatan. Titik awal ini adalah materi sumber ajaran di dalam Al-Qur'an dan Sunnah yang menjadi substansi norma hukum dalam tradisi tersebut. Sudah barang pasti, sumber hukum tersebut adalah firman Allah SWT yang tercantum di dalam Al-Qur'an atau perilaku Rasulullah SAW.

Posisi orang beriman adalah memberi respons atau tanggapan terhadap materi sumber hukum tersebut yang menjadi pijakan tradisi lokal dalam setiap satuan perilaku budaya. Proses dan prosedur pelaksanaan ajaran agama di dalam respons orang beriman tersebut merupakan keberagamaan sebagai pelaksanaan materi ajaran agama. Langkah pertama di dalam respons keberagamaan ini adalah fenomena kejiwaan yang mengakui Allah SWT sebagai *Dzat* yang menurunkan sumber hukum tersebut. Dalam terminologi Ilmu Ushuludin langkah tersebut merupakan *tasdiq bil qalbi* sebagai bagian dari proses beriman⁵². Proses selanjutnya yang dilakukan oleh orang beriman adalah melaksanakan atau melakukan perintah di dalam *kalam* sebagai bukti dari pembenaran terhadap sumber hukum di dalam wahyu Allah SWT dan Sunnah Rasulullah SAW⁵³.

Sebagai sebuah dinamika kejiwaan, proses respons orang beriman terhadap sumber hukum dalam bentuk *tasdiq bil qalbi* di atas dapat dirumuskan sebagai kegiatan persepsi dan kognisi. Melalui proses indrawi

⁵²Imam Abu Hanifah, *al Fiqh al Akbar*, (Kairo:Matba'ah al Amiroh al Syarkiyah, 1324 H), 6-7.

⁵³Imam Asy Safi'i, *al Fiqh al Akbar fi al Tauhid*, (Kairo:Matba'ah al Amiroh al Syarkiyah, 1324 H), 32-33.

kemanusiaan, orang beriman menerima sumber hukum untuk masing-masing satuan tradisi lokal Islam dan kemudian menumbuhkan persepsi dalam bentuk pengertian tentang perintah Allah SWT tersebut. Dengan meminjam teori Psikologi, fenomena yang selanjutnya berlangsung adalah dinamika kejiwaan untuk menyusun pengertian tersebut dalam suatu susunan pengertian⁵⁴. Proses perbuatan hukum yang kemudian berlangsung adalah kognisi sebagai proses kejiwaan orang beriman untuk mengerti sesuatu di dalam dirinya atau di luar dirinya. Proses tersebut berkembang sejalan dengan dinamika kejiwaan yang berlangsung di dalam diri manusia⁵⁵. Secara keseluruhan rangkaian tahap kejiwaan⁵⁶ ini termasuk dalam unsur iman dengan terminologi *tasdiq bil qalbi*.

Sepanjang proses kejiwaan tersebut dapat tumbuh energi atau sumber kekuatan yang mampu menggerakkan

⁵⁴Robert L Crooks, *Psychology*, (Chicago:Rinehart And Winston Inc., 1991), 134-15.

⁵⁵Neil R. Carlson, *Psychology*, (Boston:Allyn And Bacon, 1990), 143-144.

⁵⁶Secara spesifik rangkaian proses kejiwaan ini berada di dalam pemahama akal manusia dan dengan media organ tubuh manusia dilakukan menjadi perilaku konkret atau nyata dalam kehidupan menjadi sebuah fenomena sosial yang ujungnya berubah menjadi sebuah fenomena kebudayaan.

dinamika kejiwaan sebagai tahap selanjutnya. Energi dan sumber kekuatan ini tumbuh karena merupakan kandungan dari sumber hukum sebagai wahyu Allah SWT. S. T. Alisjahbana menyatakan bahwa nilai agama mampu menumbuhkan kekuatan dan sumber daya di dalam perilaku kemanusiaan⁵⁷. Sumber daya nilai tersebut menggerakkan kognisi orang beriman sehingga tumbuh kognisi motorik untuk melaksanakan materi hukum Islam. Dalam posisi tertentu, kognisi dapat berkembang menjadi kognisi motorik⁵⁸. Energi di dalam kognisi motorik tersebut merupakan penggerak dalam perbuatan hukum masyarakat Kudus ketika melakukan atau mengikuti tradisi lokal Islam mereka.

Pada tahap kejiwaan ini, perilaku orang beriman telah ditandai oleh tumbuhnya kekuatan di dalam diri mereka untuk melaksanakan atau melakukan perintah Allah SWT atas dasar sumber hukum yang bersangkutan. Dengan demikian, orang beriman telah memiliki unsur-unsur yang membangkitkan, menumbuhkan dan memberdayakan sumber daya tersebut. Tahap lanjut adalah menggerakkan

⁵⁷ Sutan Takdir Alisjahbana, *Values As Integreting Forces In Personality, Society And Culture*, (Jakarta:Dian Rakyat, 1976), 23-24.

⁵⁸Edwar d E. Smith&Stephen M. Kosslyn, *Psikologi Kognitif*, (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 2014), 394-395.

anggota tubuh untuk melakukan perbuatan tertentu sesuai dengan substansi dari sumber hukum tersebut. Secara keseluruhan proses yang melatarbelakangi tumbuhnya perilaku disebut motivasi⁵⁹. Tahap lanjut yang kemudian tumbuh adalah sumber energi kejiwaan orang beriman yang siap membentuk dan melahirkan perbuatan sebagai kenyataan konkret baik dalam diri individu atau perilaku kelompok.

Produk yang dihasilkan oleh prosedur operasional perbuatan hukum di atas adalah terbentuknya perilaku hukum di dalam diri orang beriman. Tumbuhnya sumber daya hukum sebagai bagian dari fenomena kejiwaan hanya merupakan tahap awal dari keseluruhan proses. Sumber daya ini, dengan dukungan kognisi motorik berbasis hukum, mampu menggerakkan proses kejiwaan ketika orang beriman melaksanakan perbuatan, perilaku dan kegiatan dalam kehidupan konkret. Dalam proses ini, faktor-faktor internal dan eksternal mempengaruhi proses yang berlangsung. Akan tetapi energi hukum sebagai unsur primer tetap paling berpeluang untuk mewarnai dan menentukan karakter kualitas proses pelaksanaan tersebut.

⁵⁹Robert E. Franken, *Human Motivation*, (California:Brooks Cole Publishing Company, 1982), 2-3.

Pada akhirnya, atas dasar sumber daya hukum dengan kualitas proses kejiwaan yang digerakkannya, maka pola kejiwaan orang beriman di dalam melaksanakan materi hukum terbentuk dengan karakter yang khusus pula.

Dengan demikian, sumber daya hukum, kualitas proses pelaksanaan dan pola dinamika kejiwaan seperti diuraikan di atas dapat membentuk perilaku konkret. Unsur yang diperlukan hanya kesiapan organ tubuh untuk melakukan perbuatan atau kegiatan sesuai dengan pola yang dikehendaki. Memang perlu diakui bahwa proses terbentuknya perilaku konkret tersebut tidak hanya dipengaruhi unsur-unsur kejiwaan yang bersifat internal semata akan tetapi juga oleh unsur sosio-kultural yang melatarbelakangi dan mempengaruhinya. Konteks sosio-kultural memang sangat berpengaruh dalam proses perbuatan dan perilaku anggota masyarakat⁶⁰.

Oleh karena itu, melalui dan dalam konteks sosial tersebut perbuatan dan perilaku hukum, termasuk di dalamnya perilaku dalam satuan budaya tradisi lokal Islam Kudus, satu demi satu perbuatan orang beriman terbentuk menjadi kenyataan konkret. Sudah barang pasti,

⁶⁰Charles H. Cooley, *Social Organization Human Nature And The Social Order*, (USA: The Free Press, 1956), 3-6.

masing-masing perbuatan dan perilaku tersebut dilakukan dan dibentuk atas dasar kesadaran yang ada di dalam diri pelaku tersebut⁶¹. Perbuatan dan perilaku sadar ini dilakukan masyarakat Kudus dalam kehidupan keseharian yang cenderung terjadi berulang-ulang agar tujuan dan kebutuhan tercapai. Fenomena yang kemudian tumbuh adalah pengulangan dan keteraturan pola perilaku atas dasar sumber daya, kualitas dan pola dinamika kejiwaan yang mendasarinya. Kristalisasi keteraturan perilaku tersebut akhirnya membentuk sebuah konstruksi perilaku masyarakat Kudus sebagai pelaksana Hukum. Hukum Islam yang menjadi unsur primer di dalam konstruksi ini mampu mempengaruhi, mewarnai, membentuk bahkan menjadi karakter fenomena tersebut sehingga produk yang dihasilkan adalah perbuatan hukum sebagai pelaksanaan dari sumber hukum di dalam Al-Qur'an dan Sunnah.

Pengulangan keteraturan pola perbuatan dan perilaku hukum tersebut kemudian mengendap sesuai dengan materi hukum Islam yang dilaksanakan oleh satuan perbuatan tersebut. Oleh karena itu, produk yang

⁶¹Benyamin Wallace, *Consciousness And Behaviour*, (Boston:Allyn Bacon Inc., 1987), 3-6.

dihasilkan adalah satuan-satuan perbuatan hukum yang kemudian mengendap menjadi satuan pola perilaku dalam kegiatan masing-masing. Unsur-unsur komponen di dalam tradisi lokal, baik dalam bentuk arsitektur Masjid Menara, tradisi tidak menyembelih sapi, *gus ji gang*, sholawat kebangsaan dan tradisi *nahdliyin* juga merupakan pengulangan keteraturan sehingga mengalami perkembangan dan proses sosial seperti fenomena di atas. Himpunan dari kristalisasi pola perilaku tersebut membentuk sebuah sistem atau konstruksi pola perilaku tertentu yang pada akhirnya menjadi karakter atau kepribadian di dalam diri masyarakat Kudus. Dasar argumentasi didasarkan pada teori tentang Kepribadian sebagai sebuah konstruksi pola perilaku yang dilakukan secara teratur dengan model dan pola tertentu, meskipun berhadapan dengan konteks dan situasi yang berbeda⁶².

Meskipun demikian, dalam Islam, perbuatan hukum hanya merupakan salah satu sub sistem dari perilaku beragama pada umumnya. Oleh karena itu, di dalam perbuatan hukum Islam sebagai komponen tradisi lokal Islam, masih ditemukan unsur dasar lainnya. Setiap

⁶² Barry D Smith&Harold J Vetter, *Theoretical Approach To Personality*, (New Jersey:Prentice Hall Inc.,1982), 3-5.

satuan perilaku dalam tradisi lokal Islam juga selalu merupakan pelaksanaan iman kepada Allah SWT dalam berbagai bentuknya. Artinya, ketika orang beriman, melakukan perbuatan sebagai bentuk pelaksanaan hukum, dalam waktu yang sama juga merupakan pelaksanaan dari akidah atau iman di dalam Islam. Komponen lain yang juga unsur dasar adalah ajaran Islam tentang kehidupan umat yang merupakan praktik pelaksanaan dalam bentuk kehidupan kelompok. Dengan demikian, secara keseluruhan perbuatan hukum Islam dalam tradisi lokal Islam Kudus, merupakan salah satu varian dari struktur perilaku beragama. Dalam hal ini, praktik hukum menjadi unsur primer di dalam struktur tersebut.

Produk yang kemudian dihasilkan adalah sebuah konstruksi perbuatan dan perilaku dengan pola dan kualitas tertentu yang dibentuk oleh perbuatan hukum Islam. Pada akhirnya, kesatuan himpunan perilaku tersebut akan membentuk kesadaran tentang diri orang beriman yang didasari oleh perbuatan hukum Islam. Psikolog berpendapat bahwa, kesatuan himpunan perilaku dapat membentuk kesadaran diri orang yang

bersangkutan⁶³. Dalam hal ini, konsep kepribadian yang dimaksud adalah kesadaran diri orang beriman sebagai pelaku perbuatan hukum Islam, di dalam tradisi lokal Islam Kudus. Konsep diri tersebut kemudian menyadarkan pelaku akan siapa diri dan siapa pihak lain yang dihadapi. Menurut teori, perkembangan yang selanjutnya adalah perluasan dan pengembangan konsep diri tersebut sesuai dengan pengalaman yang dihadapinya⁶⁴. Pengembangan tersebut akan menentukan konstruk dan pola himpunan masing-masing perilaku yang dilakukan di dalam keteraturan perilaku mereka. Semakin tinggi konsistensi satuan tersebut maka akan menjadi semakin kokoh kualitas kepribadian yang dihasilkan. Akhirnya, pada tahap ini lahirlah individu pelaku perbuatan hukum Islam yang memiliki kesadaran diri dan kepribadian yang sepenuhnya didasari dan dibentuk oleh perbuatan hukum Islam dalam tradisi lokal Islam Kudus⁶⁵. Ketika mereka berkomunikasi dan

⁶³Lawrance A. Pervin, *Personality Theory And Research*, (New York:John Wiley Inc., 1970), 16-17.

⁶⁴Richard G. Warga, *Personal Awareness*, (New Jersey:Houghton Miffin Company, 1983), 80-81.

⁶⁵ Pada titik inilah, ketika materi substansi didalam ajaran agama diyakini dalam bentuk iman kepada *Dzat* yang disebut dengan Tuhan kemudian keyakinan tersebut mengalami sebuah proses di dalam kejiwaan

berperan di dalam proses sosial yang dihadapi, maka perbuatan hukum Islam tersebut menjadi orientasi individualnya. Psikolog kepribadian mengemukakan teori bahwa sikap dan perilaku seseorang selalu berorientasi pada karakter kepribadian yang ada di dalam dirinya⁶⁶.

C. POLA DIALEKTIS PERBUATAN HUKUM

Dalam kehidupan sosial masyarakat Kudus, *wong Islam Kudus* dengan karakter kepribadian yang berbasis hukum Islam selanjutnya bertemu, berinteraksi dan mengambil peran di dalam proses sosio-kultural yang berlangsung di dalam masyarakat. Proses sosial yang kemudian dialami oleh pelaku perbuatan hukum Islam tidak terbatas hanya dengan masyarakat Islam semata akan tetapi juga dengan masyarakat luar, baik berbeda keyakinan, memiliki perbedaan etnis bahkan juga perbedaan latarbelakang sosio-kultural. Dalam situasi ini, karakter perbuatan hukum Islam, disadari atau tidak, suka atau tidak memasuki ruang sosial yang merupakan

individu. Kemudian berlanjut menjadi nilai dan kepribadian di dalam diri pelaku. Dari sini, setiap *mukallaf* memiliki kesadaran tentang siapa dirinya. Hal ini menjadi penting dalam kaitannya dengan kehidupan dan interaksi sosial yang tidak hanya terdiri dari umat Islam semata.

⁶⁶Lewis R Aiken, *Personality Assessment Methods And Practices*, (Toronto:Hogfee&Huber Company, 1999), 288.

keniscayaan kehidupan kelompok. Pendeknya, mereka berada di dalam situasi pergaulan, perubahan dan pergeseran dalam interaksi dan proses sosial yang selalu berkembang dan bersifat dinamis. Dinamika kelompok merupakan konteks perilaku masyarakat yang tidak statis tetapi selalu dalam dinamika kehidupan sosial yang berubah⁶⁷.

Dalam dinamika kelompok tersebut, individu pelaku perbuatan hukum, meskipun tetap memiliki karakter dan kepribadiannya sendiri, tetapi akhirnya harus bertemu dan berkomunikasi dengan individu yang lain di dalam kehidupan kelompok. Materi dan substansi kepribadian yang tersentuh oleh proses komunikasi ini tidak terbatas kepada fenomena verbal semata akan tetapi juga sampai kepada seluruh aspek kehidupan lainnya⁶⁸. Sebagai bagian dari struktur komunitas, komunikasi juga berlangsung dengan melibatkan berbagai unsur. Di satu pihak, media fisik sebagai alat di mana pesan dan obyek komunikasi ditransfer dari satu orang kepada orang lain,

⁶⁷ Donelson R. Forsyth, *An Introduction To Group Dynamic*, (California:Brookscole Publishing Company, 1983), 11.

⁶⁸ Proses komunikasi ini tidak sebatas pada percakapan atau pembicaraan semata akan tetapi juga pada tahap perilaku, pola pikir, pendapat bahkan sampai pada adat istiadat kebiasaan dan juga budaya.

dan di pihak lain aspek-aspek fisik latarbelakang dan konteks di mana komunikasi berlangsung. Rumusan kesimpulan tersebut didasarkan pada teori tentang struktur proses sosial⁶⁹.

Konsekuensi sosial yang tidak dapat dihindari oleh perbuatan hukum adalah keterlibatan materi perbuatan hukum, di dalam tradisi lokal Islam Kudus. Dalam hal ini, praktik materi hukum untuk melaksanakan sholat, bersentuhan dengan latarbelakang sosio-kultural Kudus di dalam dinamika kelompok yang terjadi. Konsekuensi serupa juga dialami oleh pelaksanaan materi hukum tentang makan daging sapi ketika bertemu dengan latarbelakang Hindu Budha dengan sikap tertentu mereka. Materi hukum *gus ji gang* pada akhirnya juga bersentuhan dengan dinamika kelompok yang dibangun oleh interaksi pola dan pandangan hidup dari keragaman komunitas yang ada di Kudus. Membaca sholawat sebagai materi hukum dalam sholawat kebangsaan pada akhirnya bersentuhan dan berkomunikasi dengan konteks politik bangsa Indonesia secara umum. Sejalan dengan situasi sosio-kultural ini, warga *nahdliyin* melaksanakan prinsip

⁶⁹ Talcott Parson, *Structure Process In Modern Societies*, (New York: The Free Press, 1960), 267.

ajaran agama yang diyakini dengan latarbelakang sosio-kultural dan tradisi Jawa.

Analisis di atas melahirkan pengertian bahwa terdapat dua pihak yang berbeda, bertentangan, mungkin juga kontradiksi namun harus berada dalam kesatuan konteks sosio kultural yang sama. Pihak pertama adalah materi di dalam masing-masing satuan tradisi lokal Islam Kudus yang bersumber dari Al-Qur'an dan Sunnah. Pihak kedua adalah konteks sosio kultural dan tradisi masyarakat Kudus secara umum yang berbeda, bertentangan, mungkin kontradiksi dengan pihak pertama. Situasi dan kondisi ini merupakan unsur dasar proses dialektis. Kaiping Peng⁷⁰ merumuskan bahwa dialektika adalah kondisi psiko-kultural yang terdiri atas keadaan yang dimunculkan oleh polarisasi dua unsur kehidupan yang berbeda, bertentangan atau mungkin memiliki unsur kontradiksi. Meskipun demikian, kedua pihak tersebut harus bertemu pada satu titik temu karena keharusan proses sosial yang menjadi latar belakang mereka. Jalan keluar untuk kondisi tersebut adalah integrasi yang

⁷⁰ Kaiping Peng & Richard E. Nisbett, *Culture Dialectic And Reasoning About Contradiction*, September, 1999, American Psychologist, Vol. 54, No. 9, 741-754.

mampu menggabungkan unsur-unsur kedua belah pihak sehingga kebersamaan dapat diwujudkan. Solusi kondisi ini dapat dimulai dari persepsi kedua pihak tersebut ketika mereka melewati proses sosial yang berlangsung selanjutnya.

Perkembangan yang kemudian terjadi adalah tumbuhnya persepsi kelompok yang dibangun oleh kehidupan bersama dan akhirnya melahirkan persepsi dan kognisi kelompok. Sebagai pengertian bersama, persepsi kelompok ini memang berawal dari materi pengertian di dalam diri masing-masing unsur kelompok yang kemudian mengalami proses interrelasi. Menurut teori, fenomena yang kemudian tumbuh adalah pengertian bersama yang dimiliki oleh keseluruhan komunitas yang merupakan struktur baru dan sekaligus berbeda dengan substansi persepsi yang lama⁷¹.

Di dalam persepsi antar personal ini terdapat peluang yang mungkin dialami oleh pelaku perbuatan hukum Islam. Secara umum bentuk-bentuk proses sosial yang dialami adalah asosiasi baik dalam ragam imitasi, akomodasi, akulturasi atau asimilasi. Di dalam akomodasi

⁷¹Edwin P. Hollander, *Principle And Methods Of Social Psychology*, (London:Oxfrod University Press., 1967), 194.

bentuk proses sosial yang dialami adalah adaptasi antara perilaku komunitas yang satu terhadap komunitas yang lain. Bentuk imitasi dilakukan apabila pelaku yang satu meniru atau melakukan kemiripan dengan perilaku yang lain. Sebagai pijakan argumentasi dapat dimanfaatkan teori Antropologi tentang akulturasi akan terjadi apabila telah berlangsung pertemuan dan sintesa antar dua pola perilaku sosial⁷². Asimilasi merupakan salah satu bentuk akulturasi dengan kadar sintesa yang berbeda⁷³.

Di dalam proses sosio kultural ini, solusi kondisi dialektis yang di alami oleh masyarakat Kudus adalah dengan memanfaatkan metode dialektis. Menurut Merriam Webster, proses dialektis adalah prosedur perubahan yang ditandai oleh keikutsertaan unsur-unsur dan realisasi pihak pertama dengan pihak kedua yang bertentangan sehingga dihasilkan gabungan antara keduanya⁷⁴. Prosedur dialektis untuk membangun kebersamaan antara dua kelompok atau dua unsur yang bertentangan ini dirumuskan oleh John Mc. Taggart.

⁷²Kroeber, *Anthropology*, (New York:Harcout Brae World, 1923), 245.

⁷³ John Lewis Gillin&John Phillip Gillin, *An Introductions to Sociology*, (New York:The MacMillan Company, 1947), 672.

⁷⁴ Niki Raapana, *What Is Hegelian Dialectic*, Oktober 2005.

Menurutnya, dialektika diawali oleh dua pihak yang berhadapan di dalam pengalaman kemanusiaan. Meskipun demikian, di antara keduanya terdapat kehadiran koneksi logis yang menjadi dasar dari pengalaman itu sendiri. Kebersamaan atau titik temu yang dapat dilakukan adalah menggabungkan unsur-unsur kedua pihak, bukan semata-mata menempatkan dalam posisi berdampingan. Namun unsur tersebut diserap dalam rumusan yang lebih luas, menyeluruh, saling melengkapi, saling mengisi sehingga unsur pertentangan dan kontradiksi dapat dihilangkan. Proses tersebut sepenuhnya didasarkan pada teori tentang proses dialektika⁷⁵. Solusi kondisi dialektis yang dihadapi oleh pelaku perbuatan hukum dalam tradisi lokal Islam Kudus dapat memanfaatkan proses dasar dialektika tersebut.

Seluruh komponen dalam perilaku tradisi lokal Islam Kudus, yang merupakan pelaksanaan unsur normatif di dalam Al-Qur'an dan Sunnah dilaksanakan sepenuhnya mengikuti kaidah ketentuan agama yang bersifat standar. Dalam komponen ini, telah terjadi proses sosial seperti telah diuraikan di atas. Artinya, sumber hukum di dalam

⁷⁵ John Mc Taggart, *Studies In The Hegelian Dialectic*, (Kitchener: Batoche Books, 1999), 2-3.

perilaku tradisi lokal Islam Kudus dilaksanakan oleh masyarakat sesuai dengan perintah di dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Meskipun demikian, sepanjang proses pergeseran dari unsur-unsur normatif yang sifatnya eksklusif dan standar menjadi perilaku konkret, bahkan menjadi fenomena sosio-kultural, berpeluang muncul unsur-unsur ruang waktu yang merupakan gabungan antara unsur-unsur yang bertentangan di dalam kondisi dialektis praktik hukum tersebut. Artinya, unsur-unsur yang berbeda, berbeda dan kontradiksi di dalam materi hukum sebagai pihak pertama dengan unsur tradisi lokal sebagai pihak kedua dalam proses pembuatan hukum tradisi lokal Islam Kudus digabungkan menjadi satu kesatuan. Dengan kata lain, di dalam masyarakat Kudus telah berlangsung proses dasar dialektika seperti telah diuraikan sebelumnya.

Oleh karena itu, fenomena sosial yang kemudian muncul di dalam praktik mendirikan sholat adalah pilihan model arsitektur yang bersifat pluralis. Dalam tradisi tidak menyembelih sapi, sumber agama yang dilakukan secara ketat adalah halal mengkonsumsi daging ternak. Ruang sosial yang kemudian tumbuh adalah peluang untuk mengendalikan diri dalam bentuk tidak menyembelih

binatang tertentu. Pengabdian kepada Allah SWT sebagai tujuan hidup adalah sumber hukum yang tidak dapat dirubah. Dalam praktiknya, rumusan pandangan hidup yang bersifat meruang waktu masih membuka peluang bagi rumusan baru konstruksi pandangan hidup yang diikuti oleh pelaku perbuatan hukum Islam dalam konteks sosio-kulturalnya masing-masing. Dalam kerangka ini pula, sumber hukum sholawat dan sumber hukum tradisi *nahdliyin* merupakan ajaran normatif yang tidak dapat diganggu gugat. Ketika mereka menghadapi situasi dan konteks operasional tertentu, produk yang dihasilkan adalah gabungan unsur keduanya dalam bentuk pola perilaku tradisi lokal Islam Kudus.

Fenomena yang kemudian berlangsung adalah bagaimana pelaku praktik hukum Islam menggabungkan unsur-unsur dialektika tersebut sebagai proses internalisasi berpikir. Atas dasar teori, dapat dirumuskan bahwa Secara keseluruhan internalisasi pengalaman seperti ini merupakan proses kejiwaan sebagai bagian dari psikologi berpikir yang dialami dalam situasi sosial

tertentu⁷⁶. Langkah lanjut yang perlu dilakukan oleh pelaku hukum Islam adalah formulasi konsep sebagai bagian dari kebersamaan persepsi kelompok. Dalam hal ini, teori psikologi berpikir menawarkan teknik *concept formation*⁷⁷. Konsep baru yang kemudian tumbuh adalah solusi teknis operasional yang dimungkinkan oleh pilihan perbuatan hukum dalam melakukan solusi dialektis yang diperlukan. Teori dialektika yang dapat dimanfaatkan untuk menawarkan solusi masalah ini adalah dialektika konstitutif yang dikemukakan oleh Rodney Bruce Hall. Menurutnya, dialektika merupakan pola perubahan yang dialami oleh unsur yang bertentangan. Jalan keluar atau penyelesaian unsur pertentangan ini menyusun gabungan keduanya seperti diuraikan dalam metode dasar sebelumnya. Titik temu dalam penyelesaian ini merupakan produk konstitutif dalam pengertian menghasilkan bentuk baru dari unsur keduanya, menurut rumusan teoritis⁷⁸. Sampai pada tahap ini, perbuatan

⁷⁶W. Edgar Vinacke, *The Psychology Of Thinking*, (New York:Mc Graw Hill Book Company Inc., 1951), 262.

⁷⁷W. Edgar Vinacke, *The Psychology Of Thinking*, (New York:Mc Graw Hill Book Company Inc., 1951), 99.

⁷⁸ Rodeney Bruce Hall, *Dialectics Constitutive Process In Historical Internaisonal System*, European Internaisonal Relations Conference, Torino, Italy, September, 2015.

hukum di dalam proses dialektika telah mulai memanfaatkan substansi solusi menurut perspektif bersama atas dasar persamaan persepsi tentang jalan keluar yang diterima bersama.

Struktur perbuatan hukum Islam dalam proses sosial tersebut di atas, dapat dirumuskan sebagai berikut. Pola perbuatan hukum Islam ini tetap bermula dari materi hukum di dalam masing-masing komponen tradisi lokal Islam Kudus yang terdapat di dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Ajaran Islam di dalam Al-Qur'an dan Sunnah tersebut kemudian di sebar dan di ajarkan oleh Sunan Kudus. Dalam proses Islamisasi dan penyebaran ajaran Islam yang selanjutnya berkembang, materi hukum Islam tersebut berhadapan dengan masyarakat sebagai obyek dan sasaran dakwah. Dengan demikian, dalam hal ini terdapat proses perubahan yang berlangsung dalam perbuatan hukum Islam yang dilaksanakan oleh masyarakat Kudus.

Untuk memahami proses dan merumuskan jalan keluar perubahan ini dapat dimanfaatkan teori filsafat yang dirumuskan oleh George Wilhem Friedrich Hegel. Dalam pandangan Hegel, hakekat alam semesta atau hakekat wujud adalah dinamis dan berlangsung terus-

menerus dalam bentuk perubahan. Perubahan-perubahan fundamental senantiasa terjadi, baik pada lapis wujud fisik, wujud kimiawi, biologis dan bahkan juga di dalam kehidupan sosial umat manusia. Dalam pandangan ini, realitas mengandung konflik internal sehingga senantiasa dalam himpunan rumusan sebagai sesuatu dan bukan sesuatu. Dengan kata lain, meminjam landasan teori menyatakan bahwa hakekat wujud dan realitas sesuatu selalu mengandung pertentangan internal⁷⁹.

Dengan demikian, proses pertemuan antara sumber hukum Islam dengan tradisi lokal, dalam hal ini Jawa, merupakan bagian dari perubahan abadi sesuai dengan konsep filosofis di atas. Dalam proses pemahaman ini, Hegel menempatkan akal atau rasio sebagai fungsi perumus yang berupaya merumuskan bangunan intelektual terhadap realitas ini⁸⁰. Atau menurut rumusan Bradley, dunia empiris atau penampakan wujud, diekspresikan oleh ilmu dalam ruang dan waktu yang memiliki pertentangan internal sehingga tidak

⁷⁹ Gerald Runkle, *Theory And Practice*, (New York; Rinehart&Winstons, 1985), 51.

⁸⁰ Tephon Korner, *Experience And Theory*, New Yok:Routlegde Kegan paul,1966), 84.

mencerminkan Realitas Mutlak sebagai adanya⁸¹. Unsur pertentangan internal di dalam realitas wujud tersebut menjadi faktor utama ketidaksempurnaan dunia empiris sehingga menyebabkan berlangsungnya perubahan abadi di dalam fenomena tersebut⁸².

Untuk memahami unsur keabadian di dalam perubahan dan pertentangan internal realitas tersebut, Hegel mengemukakan metode berpikir yang disebut dengan metode dialektis. Dialektika berpikir ini, terdiri atas tiga langkah utama, pertama dua wujud atau pengertian yang bertentangan kemudian tumbuh unsur ketiga yang merupakan himpunan dari unsur keduanya. Metode berpikir ini biasa dirumuskan dengan langkah *tesis-antitesis-sintesis*. Dalam perubahan abadi menurut pola pikir ini, setiap sesuatu dapat hadir sebagai *tesis* yang karena karakter pertentangan internalnya menumbuhkan *anti tesis*. Pada akhirnya produk akhir adalah *sintetis* antara kedua unsur tersebut. Sebagai sebuah himpunan, *sintesis* mengandung kedua unsur yang membentuknya dan dengan demikian, mereka saling mengisi

⁸¹ Sir William Cecil Dampier, *A History Of Science*, (Cambridge:University Cambridge Press, 1966), 1966.

⁸² F. H. Bradley, *Essay On Truth And Reality*, (Oxford:The Calrendon Press, 1914), 225.

memperkaya, membaharui, merupakan produk saling melengkapi terhadap unsur kekurangan yang terdapat dalam pertentangan sebelumnya. Term Jerman yang digunakan adalah *aufheben*, yang berarti melarutkan, menghapus, meniadakan akan tetapi juga berarti mengangkat, membawa ke taraf yang lebih lengkap, lebih tinggi dan lebih memadai⁸³. Dengan demikian, teori dialektika yang disampaikan Hegel adalah metode operasional proses dialektis untuk merumuskan unsur pertentangan di dalam *tesa* dan *anti tesa*.

Metode berpikir dialektika yang dirumuskan di atas dapat dimanfaatkan untuk memahami fenomena hubungan antara materi perbuatan hukum Islam dengan tradisi lokal yang ada di dalam setiap satuan tradisi. Atas dasar terapan metode ini, materi hukum Islam dapat diposisikan sebagai *tesis* yang kemudian bertemu dengan tradisi lokal Kudus yang dihadapi sebagai *antitesis*. Proses perubahan yang kemudian berlangsung adalah tumbuhnya *sintesis* antara kedua unsur ini dalam bentuk himpunan baru. Pemberdayaan dan pemanfaatan metode berpikir ini dimungkinkan oleh kandungan metode

⁸³Soengeng Hardiyanto, *Filsafat Ilmu*, (Salatiga:UKSW Press, 2011), 101.

dialektik yang telah dirumuskan oleh Hegel. Menurut rumusan ini, proses perubahan di dalam kehidupan sosio-kultural khususnya dan fenomena kemanusiaan pada umumnya juga merupakan himpunan antara tesis-antitesis-sintesis. Menurut Hegel, dialektika sosio-kultural ini meliputi tiga varian. Pertama, proses dialektis sebagai sebuah ritme anak lonceng yang bergerak abadi diantara posisi yang satu dengan posisi yang lain. Metode dialektika ini sering terjadi di dalam perubahan kecenderungan, kekuatan, institusi, pola pikir dan perubahan moral serta perilaku manusia. Varian kedua, merupakan dialektika sebagai model perubahan dalam sejarah yang senantiasa berayun dari ujung ekstrim yang satu kepada yang lain. Dan varian ketiga, merupakan dialektika interaksi sosial yang juga sering berayun dari pola ekstrimitas yang satu menuju yang lain dan diakhiri oleh sebuah *sintesa* sebagai himpunan dari kedua ujung yang bertentangan⁸⁴.

Karakter unsur pertentangan di dalam pertemuan antara materi hukum tradisi lokal Islam Kudus, baik dalam wujud arsitektur Masjid Menara, tradisi tidak

⁸⁴Herbert Feigl And May Brodbeck, *The Philosophy Of Science*, (New York:Meredith Corp., 1953), 701.

menyembelih sapi, *gus ji gang*, sholawat kebangsaan dan tradisi *nahdliyin* dengan tradisi masyarakat Kudus sebagai tujuan dakwah dapat dipahami. Sebagai agama, sumber hukum tersebut terdapat di dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Ajaran ini, telah dinyatakan sebagai agama yang sah dan siapapun yang mencari ajaran di luar substansi tersebut tidak akan diterima. Pernyataan tersebut tercantum di dalam firman Allah SWT surah Ali Imran ayat 19. *Mufasssir* menyatakan bahwa, maksud ayat ini adalah pengesahan tunggal agama Islam sebagai agama yang *diridhoi*⁸⁵. Di sisi lain masyarakat Kudus, baik yang dihadapi oleh Sunan Kudus atau oleh umat Islam berikutnya adalah masyarakat dengan struktur kehidupan, agama dan tradisi kultural yang telah berkembang selama ini. Artinya, mereka juga memiliki kebenaran mutlak sendiri sesuai dengan keyakinan yang mereka miliki. Sebagai formasi berpikir, pola pertentangan ini menempatkan sumber hukum sebagai *tesis*, tradisi lokal sebagai *antitesis* yang menurut pola pikir dialektika akan menumbuhkan *sintesis* sebagai pola pikir baru yang

⁸⁵ Imam Muhammad al-Razy, *Tafsir al-Fahr al-Razy*, Jil. IV, (Beirut: Dar al Fikr, Beirut, 1994), 225.

merupakan himpunan di antara kedua unsur pertentangan tersebut.

Tahap *sintesis* dalam formasi berpikir ini dapat ditemukan ketika proses penyebaran dan penyiaran agama Islam serta tahap Islamisasi diposisikan sebagai produk himpunan yang tumbuh dari kedua unsur *tesis* dan *anti tesis* tersebut. Untuk merumuskan fenomena *sintesis* ini, diperlukan teori *din* dan *tadayun* atau term agama dan keberagamaan. Menurut teori ini, *din* adalah wahyu Allah SWT yang memiliki kebenaran mutlak, sempurna dan tidak mengalami perubahan, pergantian atau pengurangan-penambahan. Pendeknya, agama adalah kebenaran mutlak, eksklusif dan tidak mungkin mengalami akulturasi dengan pihak manapun. Meskipun demikian, ketika ajaran ini diamalkan oleh orang beriman, maka perubahan dasar akan tumbuh dalam bentuk perubahan materi normatif menjadi fenomena baru yang bersifat empiris. Term lain yang dapat dipergunakan adalah perubahan dan pergeseran materi agama atau *din* menjadi fenomena keberagamaan atau *tadayun*⁸⁶. Substansi keberagamaan sebagai pelaksanaan agama telah

⁸⁶ Muslim Kadir, *Dasar-Dasar Praktikum Dalam Islam*, (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 2011), 55.

mengandung unsur-unsur praktis seperti pelaku hukum, materi perbuatan hukum secara konkret, unsur ruang waktu serta konteks kehidupan nyata yang menjadi medan pelaksanaan hukum tersebut.

Teori keberagamaan tersebut dapat dimanfaatkan untuk menelusuri proses dialektika antara hukum Islam dengan tradisi lokal Islam Kudus. Dalam analisis ini, tiga komponen perlu dibedakan meskipun terkait dengan logika berpikir dialektis. Di satu sisi, adalah materi sumber hukum sebagai kalam Allah SWT yang diposisikan sebagai *tesis*. Di sisi lain adalah masyarakat kota Kudus yang memiliki unsur tradisi lokal sebagai medan pelaksanaan kalam Allah SWT tersebut sebagai *antitesis*. Pelaksanaan *kalam* tersebut oleh *mukallaf* merupakan materi keberagamaan yang diposisikan sebagai *sintesis* antara sumber hukum dengan tradisi lokal Islam Kudus. Sebagai *sintesis*, pelaksanaan *kalam* menjadi keberagamaan atau menjadi perilaku *mukallaf* dalam konteks tradisi lokal Islam Kudus merupakan produk dialektis. Produk ini ditandai oleh himpunan unsur-unsur dalam *tesis* dan *antitesis*. Produk baru tersebut dilengkapi dengan unsur-unsur lain, baik dalam bentuk perkembangan, pergeseran, penambahan,

kelengkapan atau formasi baru yang merupakan produk dari proses dialektis tersebut.

Analisis berbasis metode dialektika tersebut dapat dimanfaatkan untuk menelusuri dan memahami dialektika hukum Islam dengan tradisi lokal yang menghasilkan substansi tradisi lokal Islam Kudus. Materi hukum dalam bentuk *kalam* untuk menegakkan sholat atau memakan daging binatang ternak, pengabdian sebagai pandangan hidup Islami, sholawat untuk Nabi SAW dan perintah untuk mengatur kehidupan manusia adalah materi agama dalam posisi sebagai *tesis*. Konteks kehidupan dalam masyarakat Kudus sebagai medan pelaksanaan hukum di dalam kalam Allah SWT diposisikan sebagai *antitesis*. Produk *sintetis* yang dihasilkan adalah substansi dan profil sosio-kultural di dalam tradisi lokal Islam Kudus yang dapat diamati sebagai sebagai fenomena sosial yang merupakan produk dialektis dalam proses sosio kultural mereka.

Profil *sintesis* dalam wujud fenomena sosio-kultural tradisi lokal Islam Kudus dapat diformulasikan di dalam masing-masing komponen fenomena tersebut. Arsitektur Masjid Menara Kudus menampakkan profil bentuk bangunan masjid dan juga tata ruang konteks kemasjidan

yang memiliki kemiripan dengan tempat ibadah lokal khususnya Hindu-Budha. Profil *sintesis* dalam sikap tidak menyembelih sapi adalah perilaku *mukallaf* yang ditandai oleh peta pemahaman, pola perilaku, struktur sosial dan *mazeway* kultural umat Islam yang tidak menyembelih binatang sapi. Profil *sintesis gus ji gang* merupakan himpunan unsur-unsur etos kerja yang berasal dari ajaran agama Islam dengan unsur lokal. Dalam sholawat kebangsaan, profil *sintesis* tampil dalam bentuk penyertaan unsur kebangsaan di dalam praktik ajaran Islam, dalam hal ini sholawat. Pada akhirnya, profil *sintesis* tradisi *nahdliyin* tampil dalam bentuk pelaksanaan ajaran agama dalam formasi yang dikemas dengan tradisi dan adat Jawa khususnya yang berlaku di Kudus.

Profil *sintesis* substansi tradisi lokal Islam Kudus tidak muncul secara spontan akan tetapi melewati sebuah proses sebagai fenomena sosio-kultural namun dengan struktur logis yang mengikuti pola pikir dialektis. Di samping teori keberagaman di atas, proses dialektis tersebut dimungkinkan oleh peluang adanya variasi pelaksanaan hukum Islam baik dalam kriteria wajib, sunnah atau bahkan mubah yang telah di uraikan sebelumnya. Ragam atau varian dalam pelaksanaan

hukum Islam, menurut kerangka analisis tersebut membuka peluang yang sangat lebar untuk menemukan himpunan baru, paduan atau persesuaian, formasi baru yang berbeda dengan unsur-unsur lama. Sudah barang pasti, unsur-unsur *sintesis* ini juga meliputi unsur-unsur tradisi lokal yang telah dimiliki dan menjadi fenomena sosio-kultural di dalam masyarakat Kudus yang terlibat dalam proses sosial selama ini. Peluang ini dimungkinkan oleh konsep teknik keberagamaan yang merupakan sub sistem dari teori keberagamaan di atas⁸⁷. Dalam posisi sebagai teknik beragama, materi tradisi lokal dapat menyatu dengan materi pelaksanaan hukum Islam yang kemudian menampilkan formula baru dan akhirnya tumbuh menjadi substansi tradisi lokal Islam. Pada titik ini, proses dialektika antara hukum Islam dengan tradisi lokal Kudus telah menghasilkan produk baru dalam bentuk tradisi lokal Islam Kudus.

Lingkup pilihan pola, bentuk dan profil perilaku perbuatan hukum, seperti telah diuraikan kerangka teori sebelumnya, dimungkinkan oleh beberapa faktor. Unsur ruang waktu di dalam perbuatan hukum baik norma wajib

⁸⁷ Muslim Kadir, *Dasar-Dasar Praktikum Dalam Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 55.

atau haram, sunnah atau makruh membuka pilihan bukan hanya kualitas perintah atau larangan akan tetapi juga profil perilaku dalam merespons permasalahan konkret. Lingkup pilihan di dalam pola perilaku praktik dalam hukum mubah membuka peluang ragam pilihan, baik dalam menyusun bentuk perbuatan, ruang waktu pelaksanaan atau sifat normatif dari perbuatan hukum itu sendiri. Variasi perilaku perbuatan hukum tersebut sangat membantu *mukallaf* ketika harus merumuskan titik temu antara materi hukum di dalam masing-masing satuan tradisi lokal Islam Kudus dengan materi konteks sosio kultural masyarakat Kudus yang dihadapi. Oleh karena itu, perbedaan sifat pertentangan di dalam relasi *tesa* dan *antitesa* masing-masing satuan tradisi memerlukan proses dialektika yang sesuai. Untuk menemukan solusi perbuatan hukum seperti ini, pelaku praktik hukum khususnya dan masyarakat Kudus pada umumnya dapat memanfaatkan dialektika perspektif yang dirumuskan oleh James Conant sebelumnya. Menurut rumusan tersebut⁸⁸, unsur pertentangan antara *tesa* dan *anti tesa* di dalam masing-masing proses dialektis dapat didekati

⁸⁸ James Conant, *The Dialectic Perpectivism*,

dengan perspektif yang berbeda. Perbedaan sudut pandang tersebut dimanfaatkan untuk menyesuaikan antara karakter unsur pertentangan dengan model *sintesa* yang dikehendaki. Dengan demikian, pada akhirnya *sintesa* memang benar-benar menghasilkan pola dan bentuk gabungan unsur pertentangan yang relevan dengan kebutuhan yang dikehendaki.

Sudut pandang yang dipilih oleh metode dialektika perspektif tersebut di atas, secara umum, dapat dibedakan menjadi dua pola dasar. Perbedaan pola ini berkaitan dengan penentuan unsur-unsur baik di dalam *tesa* atau *anti tesa* yang mengalami migrasi sehingga bertemu di dalam *sintesa*. Pada dasarnya, terdapat dua pola, pertama adalah mengikutsertakan unsur *tesa* dan *anti tesa* di dalam gabungan yang baru, kedua adalah meninggalkan atau meniadakan keikutsertaan unsur-unsur di dalam *sintesa* masing-masing. Theodor Adorno menguraikan pola dasar perspektif dialektika ini menjadi dua kelompok, dialektika positif dan dialektika negatif⁸⁹. Dialektika positif menunjuk kepada unsur-unsur *tesa* dan *anti tesa* yang kemudian bergabung menjadi *sintesa*. Sedangkan

⁸⁹ Theodor Adorno, *Negative Dialectics*, (London:Routledge, 1973), 156.

dialektika negatif menunjuk kepada unsur-unsur *tesa* dan *anti tesa* yang ditiadakan dalam proses penggabungan unsur di dalam *sintesa* sebagai bentuk yang baru.

Dialektika perspektif ini dapat diposisikan sebagai metode dasar dialektis namun dengan perspektif atau sudut pandang yang telah disesuaikan dengan karakter masing-masing dialektika. Dengan demikian, masing-masing prosedur operasional satuan tradisi dalam tradisi lokal Islam Kudus dapat diuraikan dengan lebih rinci. Arsitektur pluralis masjid menara Kudus, memerlukan perspektif proses dialektis yang lebih berkaitan dengan bangunan fisik sebagai obyek kegiatan dari pada pelaku praktik hukum yang melaksanakannya. Prosedur operasional varian ini dapat memanfaatkan metode dialektika obyektif Gotz Kaufmann⁹⁰. Atas dasar teori ini, materi hukum perintah sholat diposisikan sebagai *tesa* dan arsitektur tempat ibadah lokal yang bernuansa Hindu Budha sebagai *anti tesa*. Proses dasar dialektika sama seperti dirumuskan di dalam metode dasar dialektis. Dalam hal ini, unsur perintah sholat, khususnya tempat perbuatan hukum dalam bentuk bangunan fisik serta

⁹⁰ Gotz Kaufmann, *Dialectic As Method The Reduction Of Dialectic By Marx*, Series Paper Methods Of Field Research, No.1

model arsitektur yang dipakai dipertemukan dalam posisi *sintesa* dengan unsur tempat ibadah lokal khususnya model arsitektur yang dimiliki. Profil *sintesa* tersebut sepenuhnya berkaitan dengan obyek kegiatan yaitu arsitektur masjid menara Kudus dengan memanfaatkan pilihan di dalam variasi praktik hukum sebagai *kai fiat tadayyun*. Wujud akhir proses dialektika adalah bangunan fisik arsitektur pluralis seperti dapat dilihat saat ini.

Proses dialektika yang menghasilkan tradisi sikap tidak menyembelih sapi juga dapat memanfaatkan perspektif dialektika yang terdapat di dalam proses tersebut. Proses serupa juga dapat ditemukan di dalam tradisi *dandangan*. Di dalam kedua tradisi tersebut materi hukum halalnya makan daging ternak dan hilal sebagai syarat perintah puasa diposisikan sebaai *tesa* dan di sisi lain kesucian binatang sapi dan konteks sosial masyarakat Kudus sebagai *antitesa*. Pespektif dalam proses dialektika yang berlangsung didasarkan pada kehadiran unsur nilai sebagai bagian dari ajaran agama yang dipeluk oleh masyarakat lokal. Oleh karena itu, proses dialektika nilai lingkungan, menurut teori Holly Doremus dapat dimanfaatkan untuk menjelaskan pola dan profil *sintesa*

yang dihasilkannya⁹¹. Proses dialektika nilai, ditandai oleh migrasi unsur hukum daging sapi dalam bentuk sikap kejiwaan dan cara untuk menyembelih sapi sebagai bagian dari *tesa* dengan unsur menghindari penyembelihan sapi sebagai unsur dari kesucian binatang tersebut sebagai *antitesa*. Produk yang dihasilkan adalah pola sikap dan perilaku tidak menyembelih sapi sebagai produk dialektika nilai kontekstual. Proses dialektika *dandangan* ditandai oleh migrasi unsur hilal bulan Ramadhan dalam bentuk himpunan orang untuk mendengar pengumuman tersebut sebagai *tesa* dan di pihak lain adalah dinamika kelompok yang dapat menghasilkan himpunan orang untuk mengikuti proses sosial yang dihadapi sebagai *antitesa*. Produk yang dihasilkan adalah tradisi *dandangan* seperti dapat diamati.

Perspektif dialektika yang mendasari proses di dalam satuan tradisi etos kerja *gus ji gang* berbeda dengan perspektif ketiga satuan di atas. Sebagai etos dan pandangan hidup, masyarakat Kudus pada umumnya dan *mukallaf* pelaku perbuatan hukum khususnya, memiliki persamaan untuk memahami dan melakukan interpretasi

⁹¹ Holly Doremus, *Shaping The Future: The Dialectic Of Law And Eviromental Values*,

terhadap materi ajaran masing-masing. Oleh karena itu, materi hukum dalam *tesa* dengan bentuk ibadah sebagai tujuan penciptaan manusia perlu ditafsirkan sehingga dapat merespons pandangan hidup masyarakat lokal sebagai *antitesa*. Untuk merumuskan jalan keluar kondisi dialektis ini, dapat dimanfaatkan metode dialektika interpretatif yang diuraikan oleh Lubowa Hasan⁹². Menurut rumusan ini, proses dialektika interpretatif dapat dilakukan dengan melakukan interpretasi baik terhadap muatan ajaran di dalam *tesa* atau di dalam *antitesa*. Dalam hal ini, unsur-unsur idealisme, religiusitas dan keterampilan bisnis merupakan unsur dalam proses dialektika yang dapat digabungkan menjadi *sintesa* di antara kedua pandangan hidup tersebut. Produk yang dihasilkan adalah tradisi etos kerja *gus ji gang* sebagai salah satu satuan budaya di dalam tradisi lokal Islam Kudus.

Satuan tradisi sholawat kebangsaan juga merupakan bagian dari tradisi lokal Islam Kudus. Kekhususan dan sekaligus perbedaan dengan yang lain terletak pada

⁹² Lubowa Hasan, *The Dialectical Interpretation Of Sharia Law om Theft Among The Ugandan Bussines Community*, International Journal Of Developing Societies, Vol. 5 No. 1, 2016.

konteks sosial modern yang menjadi medan pelaksanaannya. Dalam hal ini, materi hukum bersholawat kepada Rasulullah SAW bertemu dengan nasionalisme kebangsaan Indonesia dalam kerangka NKRI. Solusi terhadap kondisi dialektis ini dapat memanfaatkan metode dialektika hukum modern yang diuraikan oleh M. Spang. Menurutnya, perspektif hukum modern dapat dilakukan untuk menyusun proses dialektika dalam kaitannya dengan kebangsaan tersebut⁹³. Dalam proses ini, unsur sholawat yang dapat dipertemukan dengan kebangsaan adalah cakupan permohonan kepada Allah SWT yang menyertakan kepentingan kebangsaan Indonesia. Dengan kata lain, unsur *tesa* dalam bentuk cakupan doa atau sholawat bertemu dengan unsur *antitesa* dalam bentuk kebangsaan. Produknya adalah *sintesa* yang merupakan gabungan di antara unsur-unsur tersebut. Dengan demikian, tradisi sholawat kebangsaan adalah produk akhir dari proses dialektika tersebut.

Tradisi *nahdliyin* memiliki karakter dan kekhususan terutama dalam kaitannya dengan struktur sosio kultural

⁹³ M. Spang, *The Dialectic Of Law And The Modern Legal Form*,

masyarakat Kudus. Kekhususan struktural tersebut di satu sisi disebabkan oleh *manhaj tadayyun* atau pola keberagamaan yang mereka lakukan dan di sisi lain, latar belakang sosio kultural yang juga bernuansa kultur Jawa dan agama Hindu-Budha. Untuk merumuskan solusi kondisi dialektis tersebut dapat memanfaatkan rumusan metode dialektika konstruktif⁹⁴ Michel Van De Kerchove. Menurutnya, kompleksitas di dalam tradisi *nahdliyin* dimungkinkan oleh himpunan berbagai keteraturan perilaku yang pada dasarnya memiliki persamaan pola atau teknik keberagamaan. Oleh karena itu, unsur-unsur materi hukum di dalam tradisi ini sebagai *tesa* dapat dipilah sehingga dapat dipertemukan dengan struktur sosio kultural masyarakat lokal. Materi unsur *tesa* tersebut adalah cara atau *kai fiat* di dalam melaksanakan perintah Al-Qur'an dan Sunnah. Sebagai unsur operasional, cara tersebut dapat dipertemukan dengan unsur serupa di dalam tradisi lokal yang juga merupakan cara berperilaku. Produk akhirnya adalah *sintesa* antara unsur keduanya sehingga tampil menjadi perilaku keberagamaan

⁹⁴ Michel Van Kerchove, *Cosntruting The Complexity Of The Law; Towards a Dialectic Theory*,

tradisional atau dalam terminologi *nahdliyin* disebut *sunnah urfiyah*.

Kesimpulan berdasarkan analisis dialektika tersebut di atas telah dapat dirumuskan. Pijakan awal proses dialektika adalah Al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber ajaran, dalam hal ini materi hukum yang berkaitan dengan satuan tradisi. Seperti sifat sumber ajaran, materi hukum masing-masing satuan tradisi bersifat mutlak tidak mengalami perubahan. Meskipun demikian, ketika hukum tersebut dilaksanakan maka terjadi perubahan sehingga menjadi perbuatan hukum sebagai praktik pelaksanaan ajaran. Sebagai praktik, materi hukum tersebut berhadapan dengan tradisi lokal Islam Kudus, maka berlangsung proses dialektika. Proses ini dimungkinkan oleh peluang pilihan di dalam variasi perilaku perbuatan hukum yang ditandai oleh unsur pola perilaku dalam ruang waktu yang berbeda dan juga oleh peluang materi perilaku di dalam hukum *mubah*. Pada dasarnya, materi pilihan variasi perilaku di dalam proses dialektika ini hanya terbatas pada *kaifiat tadayyun* masing-masing. Proses dialektika ini ditandai oleh migrasi sebagai unsur teknis di dalam praktik materi hukum sebagai *tesa* kemudian bertemu dengan sebagian unsur tradisi lokal

Kudus sebagai *antitesa*. Himpunan unsur-unsur pada titik temu tersebut membentuk *sintesa* yang melahirkan profil masing-masing satuan tradisi lokal Islam Kudus. Produk yang dihasilkan adalah *perilaku* hukum dalam tampilan tradisi lokal Islam Kudus.

Pada akhirnya, *sintesa* sebagai produk proses dialektika menurut perspektif masing-masing satuan tradisi tampil sebagai bagian dari produk proses praktik hukum yang dilakukan oleh masyarakat Kudus. Sebagai perilaku sosial, pola perbuatan hukum dialektis tersebut kemudian tumbuh menjadi perilaku sosial masyarakat. Dalam banyak hal warga masyarakat Kudus, baik yang bergama Islam atau tidak, tidak selalu memahami dan juga menelusuri proses-proses dialektika seperti dianalisis sebelumnya. Dalam proses sosial yang berlangsung, perilaku tersebut di atas dilakukan dan direspons di dalam interaksi masyarakat Kudus sebagai bagian dari proses sosial yang berlangsung di dalam kehidupan keseharian mereka. Fenomena yang kemudian berkembang justru tumbuhnya keteraturan pola perilaku berbasis proses dialektika dengan ditandai tumbuhnya daya ikat dan pada akhirnya berkembang sebagai perilaku kultural.

BAB V

BUDAYA HUKUM ISLAM

A. PROSES BUDAYA

Sebagai sebuah proses, dialektika hukum Islam dengan tradisi lokal Kudus berlangsung di dalam kehidupan sosio-kultural mereka. Masyarakat Kudus, ketika mengalami proses interaksi dengan hukum Islam, telah memiliki kebudayaan lokalnya yang selama ini menjadi bagian dari kehidupan mereka⁹⁵. Fenomena sosio-kultural yang kemudian terjadi adalah perubahan budaya di dalam masyarakat tersebut. Pengertian ini didasarkan pada teori yang menurut Kroeber dan Serena Nanda, menyatakan bahwa kebudayaan senantiasa merupakan fenomena kehidupan yang senantiasa berubah dan berkembang. Perkembangan ini berlangsung secara variatif baik dalam pengertian kualitas atau kuantitas materi perubahan yang terjadi di dalamnya⁹⁶.

⁹⁵ Kebudayaan sebelum datangnya ajaran agama Islam ini dipengaruhi oleh keberadaan agama Hindu-budha atau kepercayaan Animisme dan Dinamisme yang memang lebih dulu ada. Pengaruh sangat mudah dilihat misalnya dalam pengkultusan terhadap binatang Sapi, kepercayaan pemberian *sesajen* sebagai ritual untuk mendapatkan keselamatan hidup.

⁹⁶ Serena Nanda & Richard L. Warms, *Cultural Anthropology*, (Australia: Thomson Wadsworth), 2007), 106.

Pekembangan budaya dalam kaitanya dengan dialektika hukum Islam tersebut berawal dari kehadiran Syaikh Ja'far Shodiq di wilayah kota Kudus. Apabila diukur dari muatan budaya yang kemudian berkembang dan berlaku sebagai tradisi lokal yang dihadapi Sunan Kudus, maka materi ajaran Islam yang disebarkan beliau merupakan sesuatu yang baru. Teori Antropologi yang dapat dijadikan pijakan adalah teori inovasi, karena terminologi tersebut meliputi sesuatu yang benar-benar baru baik sebagai obyek perubahan, ajaran dan cara pikir atau pola perilaku karena berbeda dengan substansi yang menjadi muatan kultural di sekitarnya⁹⁷.

Pada dasarnya, muatan ajaran Islam yang disebarkan di kawasan Kudus tetap bersumber dari Al-Qur'an dan Sunnah. Sudah barang pasti, dalam kenyataan konkret penyebaran Islam tersebut, kronologi materi penyampaian atau cara yang dipakai telah ditampilkan dalam pola perilaku dan pola keberagamaan yang dimiliki dan dilakukan oleh Kanjeng Sunan Kudus⁹⁸. Meskipun

⁹⁷ Serrena Nanda & Richard L. Warms, *Cultural Anthropology*, (Australia: Thomson Wadsworth), 2007), 107.

⁹⁸ Pola keberagamaan dan teknik beragama yang dilakukan oleh Kanjeng Sunan Kudus ini berlangsung semenjang Sunan Kudus mendatangi *tajug* yang merupakan cikal bakal kota Kudus dan berlangsung sampai saat

demikian, kehadiran beliau tetap merupakan simbol inovasi dalam perubahan budaya yang kemudian dialami oleh tradisi lokal Kudus yang menerimanya.

Pada saat itu, materi tradisi lokal yang menjadi muatan kultural masyarakat lebih diwarnai oleh tradisi dan kebudayaan Jawa dengan pengaruh dari agama Hindu-Budha. Apabila diukur dan dilihat dari sudut pandang materi kultural ini, ajaran Islam yang dibawa oleh Sunan Kudus benar-benar merupakan sesuatu yang baru, berbeda dengan materi ajaran yang diakui dan dipeluk oleh masyarakat Kudus pada waktu itu. Oleh karena itu, posisi perubahan sosial yang diawali oleh kehadiran Sunan Kudus lebih merupakan inovasi primer atau dalam terminologi lain disebut *innovation*. Dasar argumentasi adalah teori Antropologi yang menyatakan bahwa perubahan budaya karena inovasi primer tidak harus berlangsung secara drastis akan tetapi dapat dilakukan secara bertahap sejalan dengan kondisi kultural masyarakat yang mengalaminya⁹⁹. Faktor utama kondisi

ini. Bentuk atau teknik dalam beragama tersebut telah ditampilkan oleh Sunan Kudus dalam menyebarkan agama Islam di Kudus, teknik beragama tersebut yang kemudian menjadi fakta kultural di dalam masyarakat Kudus.

⁹⁹Proses perubahan bertahap seperti ini sama seperti apa yang pernah dicontohkan oleh Rasulullah SAW, dalam melarang minuman keras

ini adalah daya tahan dan faktor kelangsungan budaya yang dimiliki oleh masyarakat yang bersangkutan¹⁰⁰.

Varian perubahan budaya yang berlangsung di dalam konteks dan kondisi sosio-kultural ini memungkinkan berlangsungnya proses dialetika antara hukum Islam dengan tradisi lokal yang dihadapi. Dalam proses ini, materi ajaran Islam lebih merupakan *tesa* karena berada dalam posisi sebagai pelaku perubahan yang bersifat aktif dalam melakukan inovasi tersebut. Dalam posisi ini, tradisi lokal Kudus merupakan pihak lain sebagai fenomena lokal yang berhadapan dengan budaya pendatang sehingga lebih merupakan *anti-tesa* dari kegiatan penyebaran agama Islam. Dalam tata pikir dialektika, *tesa* adalah pihak sebagai pelaku pertama proses kemudian mengambil inisiatif untuk berbuat, sedangkan tradisi lokal adalah pihak kedua yang merespons atau menanggapi *tesa* tersebut¹⁰¹. Oleh karena

atau *khamr* yang pada saat itu merupakan tradisi yang telah mengakar kuat di dalam masyarakat *Jahiliyah* Kabilah Arab. Pelarangan *khamr* oleh Rasulullah SAW tidak dilakukan secara drastis atau frontal.

¹⁰⁰Kroeber, *Anthropology*, (New York:Harcout Brace Inc., 1923), 346.

¹⁰¹ Teori ini diperlukan untuk membedakan pihak mana yang menjadi *teas* dan *anti tesa*. Sunan Kudus, sebagai penyebar agama Islam di Kudus berperan sebagai inovator atau pihak pertama yang membawa ajaran

itu, dalam proses budaya bermuatan dialektika, penyebaran agama Islam adalah *tesa* sedangkan tradisi lokal sebagai obyek dakwah berada dalam posisi *anti tesa* terhadap ajaran agama Islam.

Pada mulanya, materi ajaran tersebut yang disampaikan dalam bentuk penyebaran agama Islam, masih merupakan kandungan Al-Qur'an dan Sunnah sesuai dengan struktur ajaran di dalamnya. Prosedur yang kemudian berlangsung adalah pelaksanaan materi ajaran sebagai muatan penyebaran agama Islam. Teori menyatakan bahwa kenyataan faktual di dalam ruang waktu, praktik ajaran tersebut memiliki unsur-unsur teknis pelaksanaan¹⁰². Dalam proses perubahan budaya yang terjadi, unsur-unsur teknis operasional tersebut bertemu dengan unsur-unsur faktual di dalam tradisi lokal Kudus. Proses dialektis sebagai muatan perubahan budaya yang terjadi ditandai oleh himpunan unsur-unsur

perubahan dan pembaharuan yang kemudian diikuti dan tetap dilaksanakan oleh umat Islam berikutnya.

¹⁰²Perintah beragama di dalam Al-Qur'an dan Sunnah merupakan satuan beragama, di dalam satuan tersebut terdapat unsur-unsur pembentuknya. Unsur-unsur pembentuk ini adalah bagian-bagian yang membentuk satuan beragama. Dalam perintah sholat, unsur-unsur pembentuknya adalah sarana prasarana atau tempat untuk menunaikan sholat, model pakaian untuk menutup aurat dan lainnya. Unsur-unsur inilah yang kemudian dapat bersifat akomodatif dengan unsur-unsur tradisi lokal Kudus.

persamaan, titik temu dan kemudian unsur-unsur lain yang melengkapi sehingga berpeluang menumbuhkan formula baru dalam proses perubahan budaya tersebut. Filsafat Dialektis F.W. Hegel merumuskan proses dialektika yang berlangsung di dalam fenomena faktual dan bukan dalam kontradiksi konsep yang tidak mungkin digabungkan. Dalam tata pikir ini, unsur yang menjadi kunci dialektis adalah unsur-unsur persamaan di antara *tesa* dan *anti tesa* kemudian formula baru yang mungkin dapat dihasilkan oleh himpunan pertentangan tersebut. Dengan struktur logis ini, *sintesa* dapat diposisikan sebagai formula baru yang sifatnya lebih melengkapi, menyempurnakan, menemukan formula yang lebih efektif sebagai produk himpunan keduanya¹⁰³.

Sebagai wahyu di dalam Al-Qur'an dan Sunnah, hukum Islam merupakan kebenaran mutlak dan final sehingga tidak mungkin disamakan, dibandingkan atau dipertemukan dengan unsur-unsur budaya di dalam tradisi lokal Kudus. Akan tetapi, sebagai fenomena faktual dalam praktik beragama, perbuatan hukum Islam memiliki kandungan peluang adanya pilihan unsur-unsur

¹⁰³ Dagobert D. Runes, *Dictionary Of Philoshopy*, (New Jersey:Littlefield Adams&Corp., 1976), 123.

yang beragam sesuai dengan konteks ruang waktu yang melatarbelakanginya. Seperti telah diuraikan di bab sebelumnya, pilihan operasional ini dimungkinkan oleh teori ketaatan terputus, peluang pilihan yang dimungkinkan oleh ragam hukum dan terutama peluang adanya sunnah *'urfiah* yang lahir dari hukum mubah.

Fenomena perbuatan hukum Islam yang ditandai oleh proses dialektika dengan fenomena budaya dapat dipahami sebagai peran unsur budaya di dalam praktik perbuatan hukum. John Hush¹⁰⁴, mengemukakan analisis yang sangat menarik. Obyek kajiannya adalah kesepakatan antara Rasulullah SAW bersama sahabat dengan Kafir Quraisy di pihak lain dalam perjanjian *Hudaibiyah*. Dalam perjanjian ini terjadi perbedaan sikap atau penolakan Kafir Quraisy terhadap kalimat *basmalah* sebagai pembuka dan nama Muhammad SAW sebagai identitas. Solusi terhadap penolakan pihak Kafir Quraisy dapat ditemukan di dalam kalimat *bismika allahumma* sebagai pembuka naskah perjanjian dan sebutan Muhammad Ibn Abdillah sebagai jati diri. Makna yang dapat diperoleh dari Sunnah Nabawiyah ini adalah

¹⁰⁴ John Hush, *The Role Of Culture In The Creations Of Islamic Law*, Indiana Law Journal, vol.87

peluang proses dialektika dalam praktik hukum dengan konteks yang dihadapi. Makna lain yang juga dapat dipahami adalah bahwa proses praktik pembuatan hukum dapat berlangsung sebagai proses sosio kultural. Dalam proses budaya ini unsur kultural dapat menjadi bagian dari deskripsi pola perilaku seperti tampak di dalam kalimat *bismika allahumma* dan sebutan Muhammad Ibn Abdillah.

Dalam fenomena ini dan juga tradisi lokal Islam Kudus, proses budaya yang kemudian berlangsung didasarkan pada peluang memilih salah satu varian yang dimungkinkan oleh praktik pembuatan hukum Islam. Varian perilaku tersebut adalah cara atau teknik keberagamaan yang di dalam terminologi Islam disebut *kaifiat tadayun*¹⁰⁵. Perilaku konkret tersebut ditandai oleh pilihan cara dalam praktik pelaksanaan perintah sholat, menyembelih binatang ternak, tujuan hidup orang

¹⁰⁵Cara atau teknik dalam beragama sangat mungkin memiliki ragam dan varian yang tidak terbatas, selama tidak bertentangan dengan substansi materi ajaran agama Islam di dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Pertanyaannya mengapa Sunan Kudus sebagai penyebar agama Islam dan sekaligus sebagai inovator memilih teknik beragama seperti tampak di dalam fakta-fakta kultural. Jawaban yang dapat ditawarkan adalah bahwa teknik atau cara yang dipakai oleh Sunan Kudus tersebut yang memang paling sesuai dengan kondisi serta situasi sosio-kultural pada saat itu. Dan dalam kenyataannya masih tetap relevan sampai saat ini.

beriman, membaca sholawat dan tradisi kehidupan. Pola perilaku ini, sebagai cara melaksanakan ajaran agama dalam tradisi lokal Islam tersebut merupakan *kaifiat tadayun* yang menunjuk pada model operasional praktik beragama. Pada dasarnya, peluang cara beragama atau *kaifiat* ini dapat dilakukan dalam berbagai bentuk pelaksanaan ajaran dalam kehidupan konkret. Akan tetapi, proses dialektika yang terjadi dalam perubahan budaya di Kudus ini mengantar kepada tipologi arsitektur Masjid Menara, tradisi tidak menyembelih sapi, etos kerja *gus ji gang*, sholawat kebangsaan dan tradisi *nahdliyin* dalam siklus kehidupan.

Formula himpunan unsur-unsur serta unsur pembentuk yang berasal dari muatan *tesa* dan *anti tesa* di atas dapat dilakukan dalam posisi sebagai *kaifiat tadayun*. Dalam hal ini, tipologi arsitektur Masjid Menara merupakan formula baru yang dibangun oleh unsur tata bangunan praktik shalat dengan tipologi arsitektur tempat ibadah tradisi lokal yang berlatarbelakang Hindu-Bali. Formula himpunan unsur reduksi di dalam tradisi *dandangan* masih terkait dengan Masjid Menara, khususnya peran dan kehadiran Sunan Kudus sebagai ulama pada saat itu. Formula yang dibangun dalam tradisi

ini adalah berkumpulnya orang beriman dan masyarakat pada umumnya untuk mendengarkan pengumuman yang disampaikan oleh beliau. Materi pengumuman tersebut adalah penetapan *hilal* sebagai persyaratan kewajiban melaksanakan puasa di bulan ramadhan. Dalam tradisi tidak menyembelih sapi, unsur pembentuk terdiri atas peluang pilihan untuk tidak menyembelih sapi dengan keyakinan bahwa tradisi lokal yang sangat menghormati binatang tersebut. Etos kerja *gus ji gang* juga merupakan produk *sintesa* yang terdiri atas unsur ideal, baik dalam pandangan kehidupan sosial ekonomi umat Islam atau dalam unsur budaya penduduk lokal. Sholawat kebangsaan merupakan *sintesa* unsur praktik sholawat yang dianjurkan oleh hukum Islam dengan kepedulian kebangsaan yang ditampilkan dalam bentuk doa untuk Indonesia. Formula tersebut juga dapat ditemukan di dalam tradisi *nahdliyin* yang menggabungkan unsur-unsur ajaran Islam dengan unsur-unsur pelaksanaan di dalam tradisi lokal masyarakat Kudus.

Apabila dilihat dari sudut pandang masyarakat Kudus sebagai medan pelaksanaan, maka dapat dipahami bahwa fenomena proses dialektika sekaligus merupakan proses perubahan budaya yang berlangsung sebagai sub sistem

kehidupan sosial tersebut. Tradisi lokal Islam Kudus sebagai produk dialektika dan sekaligus proses budaya dapat diposisikan sebagai teknik keberagamaan masyarakat Kudus yang merupakan produk dari keterkaitan antara proses dialektika dengan proses budaya. Dengan demikian, perubahan dan pergeseran unsur-unsur di dalam *tesa* dan *antitesa* serta penampakan unsur baru di dalam *sintesa* sekaligus merupakan unsur-unsur di dalam proses budaya yang berlangsung. Persoalan yang menjadi menarik adalah bagaimana pola relevansi dan keterkaitan antara proses dialektika dengan proses budaya tersebut.

Penjelasan terhadap fenomena kultural ini dapat dilakukan dengan memanfaatkan teori interpretasi budaya yang dikemukakan oleh Clifford Geertz¹⁰⁶. Atas dasar teori ini, dapat dipahami bahwa pada saat Kanjeng Sunan Kudus hadir di wilayah Kudus, proses dialektika antara hukum Islam dengan tradisi lokal belum dilakukan. Sebagai pelaku inovasi proses budaya, beliau baru menyampaikan ajaran Islam baik di dalam Al-Qur'an dan Sunnah atau dalam praktik keberagamaan beliau. Posisi

¹⁰⁶Clifford Geertz, *The Interpretations Of Culture*, (New York:Basic Book Inc., Publisher, 1973), 1.

tesa dalam peristiwa ini baru disampaikan dalam bentuk materi ajaran Islam¹⁰⁷. Proses sosial yang kemudian berlangsung baru dalam bentuk interaksi, khususnya dengan penduduk lokal, sebagai pelaku budaya dan tradisi lokal di kawasan Kudus. Peran inovasi sebagai awal proses budaya yang dilakukan Sunan Kudus memang dapat diletakkan dalam keseluruhan unsur-unsur beliau, baik sebagai Ulama penyebar agama Islam, sebagai pejabat tinggi Kesultanan Demak atau sebagai pimpinan komunitas pendatang yang hadir pada saat itu. Meminjam teori Kroeber, dalam fenomena kultural ini sudah terdapat inovasi kumulatif¹⁰⁸. Peningkatan posisi inovasi Sunan Kudus ini, ternyata semakin mendorong proses penyebaran agama Islam yang sekaligus juga berarti proses dialektika antara ajaran agama Islam dengan tradisi lokal.

¹⁰⁷Proses dialektika dalam tahap ini, saat Kanjeng Sunan Kudus masih sebatas menyebarkan agama Islam, ketika masyarakat kota Kudus saat itu belum sepenuhnya menerima ajaran yang dibawa oleh Sunan Kudus. Yang perlu diingat adalah bahwa proses dialektika baru berlangsung ketika masyarakat sekitar kota Kudus mulai menerima ajaran Sunan Kudus serta peran beliau sebagai penyebar agama Islam semakin signifikan.

¹⁰⁸Kroeber, *Anthropology*, (New York: Harcourt&Brace Inc.,1948), 360.

Proses budaya yang kemudian berlangsung sejalan dengan proses dialektika antara muatan unsur-unsur *tesa* dengan muatan unsur-unsur *antitesa* yang bersumber dari kehidupan kultural penduduk lokal. Proses ini didukung oleh kondisi dan situasi sosio-kultural masyarakat yang pada waktu itu sedang berada dalam kemunduran pengaruh politik Kerajaan Hindu Budha yang selama ini berkuasa. Pada akhirnya, proses dialektika berlangsung semakin lancar sehingga ajaran agama Islam mulai dilaksanakan dan dipraktikkan oleh penduduk di Kudus, bukan sebagai komunitas lain yang datang dari luar, akan tetapi sebagai masyarakat sendiri. Dengan demikian, pilihan variasi praktik perilaku hukum yang kemudian *disintesakan* dengan unsur-unsur tradisi lokal merupakan interpretasi budaya terhadap ajaran agama yang berlangsung di dalam masyarakat Kudus.

Pada dasarnya, varian teknik beragama yang dapat dilakukan dalam proses dialektika ini dapat dilakukan dalam berbagai bentuk dengan jumlah yang tidak terbatas. Artinya, dialektika perintah sholat, menyembelih binatang, etos kerja, sholawat dan tradisi kehidupan dapat dilakukan oleh penduduk lokal dalam berbagai bentuk. Pilihan yang mungkin menjadi peluang misalnya, masjid

dengan arsitektur Timur Tengah, tetap menyembelih sapi, etos kerja kapitalis, sholawat Nabi dan siklus kehidupan Timur Tengah. Akan tetapi, peluang responsifitas yang dipilih oleh teknik beragama dalam konteks tradisi lokal Kudus. Akhirnya proses budaya dapat menentukan pola perilaku teknis dalam melaksanakan hukum Islam namun dengan konteks tradisi lokal. Produk yang dihasilkan adalah pemilahan dan pemilihan unsur-unsur yang beragam di dalam teknik beragama kemudian dipusatkan kepada teknis tertentu yang dikemudian hari tampil dalam bentuk tradisi lokal Islam Kudus¹⁰⁹.

Pada tahap ini, proses dialektika dalam bentuk *sintesa* telah berlangsung dalam proses budaya yang ditandai oleh tumbuhnya konfigurasi unsur-unsur budaya. Interpretasi budaya yang dapat diperoleh dari fenomena ini adalah penerimaan sosial oleh masyarakat Kudus. Menurut Kroeber, apabila proses budaya telah berlangsung dan kemudian diterima serta diakui sebagai bagian dari kehidupan kultural masyarakat, maka pengertian yang

¹⁰⁹Berangkat dari pengertian budaya, dan dengan tetap berpegang kepada pedoman yang telah diajarkan oleh Sunan Kudus, masyarakat kota Kudus dapat menentukan pilihan-pilihan unsur-unsur dalam beragama agar dapat berdialektika dengan tradisi lokal Kudus. Contoh yang paling mudah adalah tradisi *dandangan* menjelang bulan suci Ramadhan.

dapat diperoleh adalah adanya penerimaan sosial dari pelaku budaya tersebut¹¹⁰. Artinya, benda-benda kultural dalam bentuk tradisi lokal Islam telah menjadi bagian dari kebudayaan masyarakat yang selanjutnya mengalami proses kultural baik dengan terbentuknya simbol budaya atau struktur budaya di dalam masyarakat¹¹¹. Memang perlu diakui bahwa akan sulit ditentukan pada saat mana produk *sintesa* proses dialektik dan proses budaya tersebut benar-benar telah diterima oleh masyarakat Kudus. Pertanyaan ini menjadi semakin sulit apabila dikaitkan dengan kehadiran fisik Sunan Kudus semasa hidupnya.

Penjelasan yang mungkin dapat dilakukan adalah bahwa proses budaya yang berisi dialektika hukum Islam dengan tradisi lokal berakhir secara bertahap sejalan dengan proses yang terdapat baik di dalam dialektika atau di dalam proses budaya. Secara umum, tumbuhnya budaya tradisi lokal Islam Kudus selalu ditandai oleh

¹¹⁰Kroeber, *Anthropology*, (New York:Harcout Brace Inc., 1923), 360.

¹¹¹Benda-benda simbol budaya ini misalnya, Menara Kudus, Masjid Wali, Pusaka-pusaka yang diyakini merupakan milik Sunan Kudus, Makam-makam di sekitar Sunan Kudus yang juga diyakini sebagai murid Sunan Kudus dan turut berjasa dalam penyebaran agama Islam di Kudus dan sekitarnya.

pengakuan pelaku budaya di dalam masyarakat, baik bersifat perorangan atau kelompok. Fenomena kultural yang dapat disaksikan adalah tumbuhnya keteraturan perilaku yang disebabkan atau dimungkinkan oleh *sintesa* proses dialektis. Selanjutnya keteraturan perilaku *sintesa* dialektis tersebut mengalami pergeseran pengaruh terhadap anggota masyarakat dalam bentuk daya ikat atau daya paksa. Dalam rumusan Antropologi, perilaku budaya ini berkembang mulai dari kebiasaan kemudian tumbuh *custom* dilanjutkan dengan *mores* dan *tradition* sehingga menjadi *culture* atau budaya.

Fenomena kultural yang kemudian menarik adalah tipologi masing-masing kandungan budaya di dalam tradisi lokal Islam Kudus yang membentuk model kultural. Meminjam teori Christine Jordan, fenomena ini adalah model kultural yang merupakan tipologi himpunan unsur-unsur di dalam benda budaya bersangkutan yang sangat dipengaruhi oleh karakter masing-masing unsur yang membentuknya¹¹². Budaya material dapat ditemukan di dalam arsitektur Masjid Menara Kudus. Berbeda dengan karakter ini adalah tradisi tidak menyembelih sapi

¹¹² Christine Jordan, *Language, Culture And Society*, (Cambridge:Cambridge University Press, 2006), 100.

yang lebih merupakan budaya sosial dari pada material. Etos kerja *gus ji gang* lebih merupakan budaya kognitif yang menyerupai dengan karakter sholawat kebangsaan. Dan pada akhirnya, tradisi kehidupan *nahdliyin* lebih merupakan budaya di dalam siklus kehidupan. Dalam hal ini, teori dalam terminologi budaya Jawa yang di rumuskan oleh Clifford Geertz dapat menjadi dasar argumentasi¹¹³.

Urgensi model kultural di dalam tradisi lokal Islam Kudus tersebut bukan semata-mata karena faktor tipologi himpunan, akan tetapi mencerminkan sifat keterkaitan antar unsur serta konfigurasi budaya yang dihasilkannya. Keterkaitan dan konfigurasi budaya tersebut sangat mempengaruhi volume dan kualitas sumber daya yang dihasilkan oleh model kultural masing-masing. Meminjam teori S.T. Alisjahbana, fenomena tersebut dapat dijelaskan dengan teori sumber daya kultural¹¹⁴. Menurut teori ini, benda-benda kultural adalah realisasi nilai yang terkandung di dalam budaya tersebut. Cakupan nilai di dalam teori ini termasuk hukum dan komponen-

¹¹³ Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*, (Jakarta:Pustaka Jaya, 1981), 38-40.

¹¹⁴ Sutan Takdir Alisjahbana, *Values As Integreting Forces In Personality, Society And Culture*, (Jakarta:Dian Rakyat, 1966), 171.

komponen lain. Sebagai nilai yang mampu menggerakkan unsur-unsur budaya, dimungkinkan oleh sumber daya yang terbentuk ketika unsur yang satu berkaiatan dengan unsur yang lain. Lingkup keterkaitan ini, pada dasarnya, juga meliputi berbagai unsur yang ada namun tetap diikat dan ditata oleh nilai primer yang berada di dalamnya. Dalam fenomena tradisi lokal Islam Kudus, sejumlah nilai juga terdapat di dalam fenomena kultural akan tetapi tetap diikat oleh nilai agama khususnya hukum Islam sebagai nilai primer di dalam konfigurasi kultural tersebut. Proses dan operasionalisasi sumber daya atas dasar hukum Islam tersebut bahkan telah dimulai dari lapis kejiwaan ketika terbentuk peta kognitif di dalam diri orang beriman. Meminjam teori James Borg, dalam fenomena ini, *mindset* masyarakat Kudus telah memiliki kekuatan yang mampu mengontrol dan menggerakkan bukan hanya perilaku juga struktur sosial dan konfigurasi budaya yang dihasilkannya¹¹⁵.

Sampai pada tahap ini, proses budaya yang dialami oleh dialektika hukum Islam dengan tradisi lokal Kudus, telah sampai pada tahap terbentuknya satuan kultural

¹¹⁵James Borg, *Mind Power*, (New York:Pearson, 2010), 69.

dengan wujud tradisi lokal Islam Kudus. Proses yang selanjutnya berlangsung adalah penyesuaian diri yang dilakukan oleh masyarakat terhadap fenomena kultural yang menjadi bagian dari kehidupan sosial mereka. Kroeber menyatakan bahwa, respons yang dilakukan oleh masing-masing individu terhadap materi budaya yang melatarbelakanginya adalah penyesuaian diri¹¹⁶. Raymond Firth memperkuat teori ini dan selanjutnya merumuskan teori penyesuaian diri yang dialami secara perorangan¹¹⁷. Menurut teori ini, setiap individu cenderung memiliki konfigurasi budaya yang diperoleh dari proses pembelajaran terhadap muatan kultural di lingkungannya. Memang perlu diakui bahwa terdapat variasi konfigurasi, baik jika dilihat dari cakupan materi budaya yang diserap atau kualitas kedalaman di dalam melakukan internalisasi terhadap nilai di dalam budaya. Dengan demikian, seberapa jauh tradisi lokal Islam dapat mempengaruhi dan membentuk perilaku masyarakat juga bergantung pada proses penyesuaian diri mereka. Dalam

¹¹⁶ Penyesuaian diri dari individu inilah yang memungkinkan terjadinya perkembangan dan perubahan, baik berupa penambahan dan atau pengurangan baik kualitas atau kuantitas dari fenomena kultural tersebut.

¹¹⁷ Raymond Firth, *Religion : A Humanist Interpretation*, (New York:Routledge, 1996), 16.

hal ini, fenomena yang perlu diakui adalah peluang munculnya perilaku menyimpang dalam bentuk tidak merasa terikat dengan tradisi lokal Islam Kudus sebagai bagian dari perilaku mereka. Fenomena ini mudah terbaca ketika terdapat sebagian individu yang masih tetap melakukan penyembelihan binatang sapi atau tidak melakukan tradisi dalam siklus kehidupan seperti yang dilakukan oleh warga *nahdliyin*.

B. Simbol Budaya

Akhir analisis data penelitian seperti tersebut di atas, ternyata tiba pada titik yang sama dengan akhir proses natural dari dialektika hukum Islam dengan tradisi lokal yang sekaligus juga merupakan akhir dari proses natural yang berlangsung di dalam kehidupan sosio kultural. Metode penelitian naturalistik sangat bermanfaat untuk penelitian *grounded* di dalam analisis tersebut. Dalam hal ini, kehadiran Sunan Kudus tetap diposisikan sebagai titik awal, baik dari proses dialektika ataupun proses budaya yang menyertainya. Kronologi dan cakupan rentang waktu proses tersebut berlangsung sejak inovasi beliau sampai dengan masa-masa berikutnya bahkan sampai dengan masa kini.

Sudah barang pasti, langkah pertama Kanjeng Sunan Kudus di dalam menyebarkan ajaran agama Islam dipahami bersumber dari ajaran Al-Qur'an dan Sunnah berikut dengan pola keberagamaan yang dilaksanakan, baik sebagai pribadi beliau atau dalam komunitas pengikutnya. Inovasi sebagai titik awal proses budaya ini masih berkisar pada proses interaksi dalam kerangka penyebaran agama Islam. Artinya, materi ajaran Islam yang disebarkan oleh Sunan Kudus belum nampak mengalami proses dialektika ataupun proses budaya yang menyertainya. Proses dialektika berlangsung dan berhasil menumbuhkan fenomena baru ketika masyarakat Kudus mengalami proses kristalisasi¹¹⁸ perilaku dalam bentuk perhatian khusus terhadap sebagian dari ajaran agama Islam. Perlu dikemukakan bahwa materi ajaran agama yang mengalami proses dialektika tidak terbatas pada hukum Islam semata, akan tetapi juga meliputi materi

¹¹⁸ Teknik beragama masyarakat Kudus yang telah berbaaur dan berinteraksi serta mengalami proses dialektis dengan tradisi lokal Kudus semenjak masa Kanjeng Sunan Kudus mengendap dan menjadi keyakinan dan pedoman beragama masyarakat Kudus. Dari sinilah tumbuh budaya lokal Islam yang merupakan kristalisasi dari perilaku individu yang kemudian berinteraksi sesama individu menjadi perilaku kelompok dan menjadi fenomena budaya masyarakat.

ajaran agama Islam yang lain¹¹⁹. Meskipun demikian, fokus analisis hanya kepada materi hukum Islam yang merupakan keniscayaan metode penelitian.

Indikasi tumbuhnya proses budaya ditandai oleh dialektika antara materi hukum Islam dengan tradisi lokal. Produk yang dihasilkan adalah dialektika unsur-unsur materi hukum sebagai *tesa* dengan tradisi lokal Kudus sebagai *antitesa*. Dalam proses ini, unsur tertentu di dalam materi hukum Islam mengalami proses migrasi disertai dengan proses serupa dari unsur-unsur di dalam tradisi lokal Kudus yang merupakan *antitesa*. Produk akhir *sintesa* yang dihasilkan adalah tumbuhnya unsur-unsur baru baik dari produk reduksi unsur *tesa* digabung dengan produk reduksi *antitesa* kemudian dilengkapi dengan unsur-unsur baru dalam himpunan proses dialektika tersebut yang merupakan pelengkap, penyempurna atau unsur lain yang lebih utuh dibandingkan dengan unsur sebelumnya.

¹¹⁹ Fokus analisis dengan membatasi kajian di dalam pelaksanaan ajaran agama Islam di dalam kehidupan konkret ini diperlukan sebagai langkah antisipatif agar penelitian tidak melebar. Kegiatan penelitian menitikberatkan fokus analisis yang dilakukan hanya kepada materi hukum Islam merupakan keniscayaan metode penelitian.

Bentuk baru sebagai *sintesa* dalam proses dialektika yang sekaligus proses budaya adalah perbuatan hukum. Akan tetapi, substansi perilaku hukum tersebut juga tampil sebagai budaya. Werner Gephart menyatakan analisis tentang fenomena tersebut. Menurutnya, substansi hukum dapat tampil sebagai substansi budaya. Dalam pengertian ini, hukum menunjuk kepada pemikiran manusia tentang norma yang mengatur perilaku bersama sehingga tujuan tercapai. Baik sebagai norma atau sebagai perilaku, materi hukum adalah muatan kehidupan sosial yang dipelajari oleh warga di dalam masyarakat mereka. Dengan demikian, atas dasar teori hukum dapat dipahami bahwa pada titik ini hukum dengan sendirinya adalah substansi budaya di dalam masyarakat¹²⁰. Sejalan ini, Eliabeth Ellen Mertz mengemukakan disiplin Antropologi Hukum yang lebih bersifat integratif. Kecenderungan lanjut yang menjadi pilihan disiplin ilmu ini tidak memandang hukum sebagai disiplin semata akan tetapi juga merupakan fenomena sosio kultural masyarakat yang menjadi subyek hukumnya¹²¹.

¹²⁰ Werner Gephart, *Law As Culture*,

¹²¹ Elizabeth Ellen Mertz, *Comparative Anthropology Of Law*,

Oleh karena itu, dialektika materi hukum Islam dalam bentuk perintah sholat pada akhirnya tampil menjadi tempat melaksanakan sholat yang lazim disebut dengan masjid. Unsur reduksi yang mengemuka di dalam Masjid Menara Kudus mengerucut ke dalam tata bangunan, baik dalam bentuk *lawang kembar*, sarana air wudhu atau menara masjid dan bangunan pelengkap lainnya. Produk reduksi dialektis yang memungkinkan hadirnya unsur lokal adalah teknik membangun masjid yang didasarkan kepada peluang pilihan di dalam melaksanakan *ahkam al khamsah*, prinsip ketaatan terputus dan pilihan operasional yang sifatnya teknis. Unsur reduksi dari tradisi lokal yang mengemuka adalah gaya arsitektur tempat ibadah yang telah ada sebelumnya, khususnya model dan gaya bangunan berlatarbelakang Hindu-Budha. Unsur-unsur *sintesa* yang kemudian tampak ditandai oleh peran dan posisi Masjid Menara Kudus sebagai produk dialektis yang akhirnya tampil sebagai fenomena baru dalam proses budaya masyarakat Kudus.

Dialektika hukum Islam dengan tradisi lokal juga berlangsung di dalam tradisi *dandangan* menurut simbol budaya masyarakat Kudus. Unsur teknis beragama yang mengerucut di dalam tradisi ini adalah penyampaian

berita atau pengumuman tentang penetapan *hilal* sebagai syarat kewajiban melaksanakan puasa ramadhan. Pada dasarnya, penyampaian berita seperti ini dapat dilakukan dengan banyak cara namun unsur reduksi dalam *tesa* yang mengemuka adalah pemanfaatan Masjid Menara Kudus sebagai pusat berita. Merespons sikap dan cara beragama ini, maka unsur *antitesa* yang kemudian mengemuka adalah berkumpulnya orang beriman di kawasan Menara Kudus pada khususnya dan seluruh masyarakat Kudus pada umumnya. *Sintesa* yang kemudian terbangun bukan hanya unsur reduksi *tesa* dan *antitesa* akan tetapi tumbuhnya unsur baru seperti aspek sosial ekonomi, potensi perdagangan dan pengelolaan wilayah. Keseluruhan unsur tersebut berujung pada tumbuhnya simbol budaya baru dalam konteks tradisi lokal ini¹²².

Dalam tradisi tidak menyembelih sapi dialektika hukum Islam berawal dari materi hukum Islam di dalam

¹²² Tradisi *dandangan*, menurut keyakinan dan kepercayaan masyarakat Kudus, berawal pada jaman Kanjeng Sunan Kudus saat akan mengumumkan masuk waktu pelaksanaan ibadah puasa. Untuk menandai awal pelaksanaan tersebut, dipukul alat music *kendang* yang mengeluarkan bunyi *dang dang* kemudian masyarakat Kudus dan sekitarnya berkumpul di Menara Kudus. Dalam perkembangannya, berkumpulnya masyarakat Kudus menjelang Ramadhan di Menara Kudus menumbuhkan unsur baru lainnya.

Al-Qur'an dan Sunnah tentang hukum halal binatang ternak. Potensi proses dialektika yang terkandung di dalam sumber hukum ini, terutama terletak di dalam teknik pelaksanaan perintah Allah SWT tersebut. Artinya, ketika masyarakat Kudus merespons penyebaran ajaran agama Islam sebagai inovasi budaya, masyarakat Kudus menerima seruan tersebut dalam peluang pilihan operasional yang mungkin dilakukan. Peluang pilihan tersebut juga dimungkinkan oleh ruang gerak di dalam *al ahkam al khamsah*, prinsip ketaatan terputus dan varian teknis pelaksanaannya. Unsur reduksi di dalam *tesa* proses dialektika ini adalah peluang untuk tidak melakukan penyembihan, sikap dan perilaku yang berbeda dengan tradisi komunitas lain dan juga peluang untuk memilih jenis binatang yang disembelih. Unsur *antitesa* yang berasal dari tradisi lokal terutama terkait dengan posisi binatang sapi yang dianggap suci sebagai simbol spiritual sehingga tidak mungkin diganggu. Unsur *antitesa* lain adalah muatan latarbelakang kultural pada masa itu yang dilatarbelakangi oleh tradisi Hindu Budha. Oleh karena itu, unsur *sintesa* yang kemudian mengemuka adalah pengendalian diri yang kemudian mengendap menjadi sikap tidak menyembelih Sapi dan

dalam waktu sama menghormati terhadap kepercayaan masyarakat lokal. Unsur *sintesa* lain adalah kepedulian dan tekad untuk membangun kerukunan sosial masyarakat. Pada akhirnya, himpunan unsur-unsur dielaktika hukum Islam dalam menyembelih Sapi dengan tradisi lokal Kudus mengerucut pada tumbuhnya simbol budaya yang baru.

Sebagai inovasi proses dan perubahan budaya, beribadah kepada Allah SWT yang menjadi tujuan penciptaan manusia ternyata juga mampu mendorong dan menumbuhkan proses dialektika hukum Islam dengan tradisi lokal. Dalam hal ini, ibadah sebagai tujuan penciptaan berada dalam posisi *sintesa* yang kemudian menumbuhkan respons pandangan hidup dan etos masyarakat lokal sebagai *antitesa*. Unsur reduksi yang muncul dari *tesa* terutama tampil dalam bentuk ibadah dalam kehidupan praktis, tidak semata terbatas kepada ibadah *mahdhah* akan tetapi juga ibadah sosial dan unsur keutuhan cakupan ibadah untuk merespons kebutuhan konkret manusia. Di sisi lain, unsur reduksi yang tampil dari *antitesa* terutama bersumber dari kebaikan, kecantikan dan kemuliaan seseorang, dilengkapi dengan pandangan hidup lokal dalam mencari mata pencaharian

dan juga pelaksanaan ajaran agama sebagai keutamaan mental spiritual. Unsur-unsur reduksi *tesa* dan *antitesa* ini kemudian mampu menumbuhkan unsur-unsur pelengkap lain sehingga mengendap menjadi etos *gus ji gang*. Himpunan unsur-unsur *tesa*, *antitesa* dan *sintesa* juga menumbuhkan simbol budaya baru dalam kehidupan sosio kultural masyarakat Kudus.

Proses dialektika juga dapat berlangsung bukan hanya antara materi hukum Islam bagi kehidupan manusia semata, akan tetapi juga materi hukum yang berkaitan dengan komunikasi manusia dengan Tuhan. Oleh karena itu, proses dialektika dapat berlangsung antara sholawat sebagai sumber hukum Islam dengan tradisi lokal yang berkembang di Kudus. Sebagai *tesa* perintah sholawat dapat dilakukan dengan mempertimbangkan unsur pilihan yang dimungkinkan juga oleh ruang gerak *ahkam al khamsah*, implementasi prinsip ketaatan terputus dan teknik operasional untuk merespons kehidupan konkret. Sebagai *antitesa*, tradisi lokal Kudus lebih berkaitan dengan posisi masyarakat yang telah memiliki kesadaran kebangsaan sejalan dengan lahirnya negara republik Indonesia. Oleh karena itu, unsur reduksi di dalam *tesa* tumbuh dalam bentuk pelaksanaan sholawat bukan hanya

di dalam ibadah *mahdhah* akan tetapi juga dalam kehidupan sosial politik masyarakat Kudus. Unsur lain yang terkait adalah pola dan isi bacaan sholawat yang tidak hanya terpusat kepada doa untuk Rasulullah SAW. Unsur reduksi di dalam *antitesa* di dalam proses dialektika ini adalah penyertaan doa untuk bangsa sebagai bagian dari agama. Unsur lain yang perlu dimunculkan adalah urgensi stabilitas sosial politik khususnya keamanan bagi bangsa dan negara. Sebagai *sintesa* dialektika, unsur yang tumbuh sebagai produk lanjut adalah kesadaran kebangsaan, peluang keterbukaan umat Islam untuk menerima Republik Indonesia sebagai bentuk keberagaman dan juga kesediaan mereka membangun kebangsaan. Pada akhirnya, himpunan unsur-unsur dialektika tersebut juga membentuk simbol budaya baru dalam kehidupan kultural masyarakat Kudus.

Tradisi kehidupan merupakan bagian dari ajaran agama Islam yang lebih terkait dengan siklus hidup kemanusiaan pada umumnya. Proses dialektika yang berlangsung di dalam masyarakat Kudus pada akhirnya mengerucut pada praktik-praktik keberagaman yang terkait dengan siklus kehidupan sebagai tradisi kehidupan konkret mereka. Oleh karena itu, materi ajaran agama

Islam yang berada dalam posisi *tesa* dalam fenomena ini adalah perintah Allah SWT tentang praktik siklus tersebut. Unsur reduksi yang kemudian mengemuka dalam *tesa* tersebut adalah praktik pernikahan, kelahiran, kematian dan pemenuhan kebutuhan hidup pada umumnya. Unsur reduksi sebagai *antitesa* yang berasal dari tradisi lokal Kudus pada dasarnya merupakan bagian dan materi tradisi lokal. Unsur-unsur tersebut antara lain merupakan lingkaran peristiwa penting dalam kehidupan manusia yang diawali oleh proses kelahiran, kehidupan dan akhirnya kematian. Unsur *antitesa* lebih ditandai oleh ritual *selamatan* sebagai sikap dan perilaku mereka kehidupan. Unsur lain yang juga mengemuka adalah penempatan tradisi kehidupan sebagai bagian dari keagamaan lokal. Menjadi *sintesa* dalam fenomena kultural ini, unsur yang kemudian tampil dalam proses dialektika dan proses budaya pada akhirnya bermuara pada simbol budaya baru sebagai bagian dari kehidupan kultural mereka¹²³.

¹²³ Keseluruhan data dan fakta fenomena tradisi lokal Islam arsitektur Masjid Menara, Tradisi menara Kudus, *dandangan, gus ji gang*, sholawat kebangsaan dan tradisi nahdliyin pada dasarnya merupakan respons manusia terhadap perintah atau norma di dalam Al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah SAW. Respons terhadap norma dan perintah ini yang kemudian

Tahap analisis yang kemudian perlu dirumuskan adalah jawaban pertanyaan tentang sifat, pola, struktur dan keberadaan simbol budaya baru sebagai produk dari proses dialektika dan proses budaya di dalam masyarakat Kudus. Unsur-unsur yang tampak sebagai produk reduksi dan proses budaya di dalam masing-masing simbol budaya baru tersebut di atas selanjutnya dapat menumbuhkan keterkaitan satu dengan yang lainnya sehingga tumbuh satuan budaya yang baru. Fenomena satuan budaya yang terdiri dari unsur *tesa*, *antitesa* dan *sintesa*, dalam perkembangan lanjut diposisikan sebagai ekspresi, mediasi dan indikasi unsur-unsur hukum Islam di dalam ajaran agama. Dalam praktiknya, perilaku *mukallaf* tidak dapat secara langsung berhubungan dengan wujud dan kekuatan transendental ini, akan tetapi dapat merespons wujud kultural yang telah tampil dalam bentuk obyek yang sifatnya konkret dalam kehidupan sosial mereka. Singkatnya, fenomena baru tersebut di atas

melahirkan teknik beragama di dalam ruang waktu kota Kudus dan sekitarnya kemudian mengalami proses reduksi unsur-unsur pembentuknya kemudian menghasilkan produk akhir yang merupakan tradisi lokal yang berbasis agama Islam.

adalah simbol¹²⁴ budaya masyarakat Kudus yang tumbuh dari proses dialektika dan proses budaya sepanjang kehidupan mereka selama ini.

Jack David Eller misalnya, menyatakan pandangan Antropologi tentang pengertian, posisi dan simbol budaya dalam kehidupan sosio kultural masyarakat. Menurut Eller, fenomena yang dapat tumbuh menjadi simbol dapat dalam berbagai bentuk sesuatu, obyek, pemikiran, suara, perilaku, sikap tubuh, ucapan-ucapan khusus bahkan segala sesuatu yang dapat menjadi media. Simbol tersebut kemudian bermakna sesuatu atau memiliki makna tentang sesuatu. Dalam hal ini, makna simbol adalah sesuatu yang dilambangkan atau ditunjuk oleh simbol tersebut. Fenomena ini dapat diposisikan sebagai representasi atau tempat singgah bagi makna sesuatu. Substansi makna yang ditunjuk oleh simbol tersebut tidak selalu merupakan keniscayaan logis dengan wujud obyektif simbol dan dalam beberapa hal bahkan terjadi secara acak

¹²⁴ Fakta-fakta dan data kultural yang ada di Kudus tersebut, merupakan simbol yang memiliki makna dan nilai yang berlandaskan praktik agama dan tetap memiliki keterkaitan dengan aspek transendental.

menurut arus kebiasaan dan perilaku tradisi di dalam masyarakat yang bersangkutan¹²⁵.

Proses budaya yang selanjutnya tumbuh dan berkembang sebagai himpunan lima simbol budaya adalah tumbuhnya tradisi lokal Islam Kudus sebagai simbol budaya yang baru. Sebagai sebuah simbol, masing-masing simbol budaya tersebut juga menunjuk kepada makna yang memang terkandung di dalam simbol tersebut. Tradisi Masjid Menara, dalam pandangan kultural masyarakat Kudus adalah lambang dari kehadiran ajaran Sunan Kudus, khususnya hukum Islam tentang perintah sholat yang kemudian dilaksanakan oleh orang beriman dalam konteks tradisi Kudus. *Dandangan* sebagai simbol budaya mengandung makna pelaksanaan perintah puasa, khususnya *isbat* awal ramadhan yang kemudian dilaksanakan dalam pola perilaku budaya yang mengakomodir tradisi dan kebiasaan lokal. Tradisi tidak menyembelih sapi juga merupakan simbol budaya untuk melaksanakan hukum Islam, khususnya konsumsi binatang ternak yang kemudian mengalami proses dialektis dengan sikap penduduk lokal terhadap binatang

¹²⁵Jack David Eller, *Introducing Anthropology Of Religion*, (New York:Routledge, 2007), 54.

sapi. Etos *gus ji gang* sepenuhnya merupakan proses penyesuaian pencapaian tujuan hidup yang dikemas dalam etos kerja dan pandangan hidup yang berlatarbelakang kondisi sosio kultural Kudus. Pada simbol sholawat kebangsaan, makna yang ditunjuk adalah kehadiran latarbelakang sosial politik dalam kerangka pendirian Republik Indonesia. Adapun tradisi *nahdliyin* pada awalnya juga melaksanakan hukum Islam yang berkaitan dengan siklus kehidupan dan kemudian merespons tradisi serupa di dalam masyarakat Jawa.

Tradisi lokal Islam Kudus juga merupakan simbol budaya yang tumbuh dan berkembang dari masing-masing komponen di dalam simbol budaya sebelumnya¹²⁶. Makna yang ditunjuk oleh simbol budaya tersebut juga bersifat umum, tidak terbatas hanya pada salah satu komponen yang membentuk. Di dalam makna budaya tradisi lokal Islam Kudus, dapat ditemukan rumusan persepsi, sikap dan perilaku, pandangan hidup bahkan kebiasaan dan tradisi masyarakat Kudus. Konteks

¹²⁶ Simbol budaya sebelumnya sudah barang pasti adalah budaya lokal Islam yang merupakan bentuk ekspresi dari keyakinan dan kepercayaan Hindu-Budha serta Animisme dan Dinamisme yang memang telah lebih dulu ada di kota Kudus. Unsur-unsur di dalam ekspresi keyakinan dan kepercayaan tersebut yang kemudian saling melengkapi, memperbaharui dari praktik pelaksanaan hukum Islam.

sosio kultural mereka akrab dengan simbol-simbol budaya seperti *wong Kudus*, *santri Kudus*, *ngalap berkah*, *syafa'at*, *selamet dunyo akhirat*. Masing-masing kosa kata ini merupakan simbol budaya yang bersifat umum karena tumbuh dari simbol budaya yang membentuknya. Sebagai simbol budaya masing-masing rumusan tersebut menunjuk kepada kondisi kehidupan tertentu yang juga merupakan praktik pelaksanaan hukum Islam namun dalam pola pemahaman dan perilaku yang dilatarbelakangi oleh tradisi sosio kultural Kudus.

Terminologi *wong kudus* sebagai simbol budaya lebih berkaitan dengan persepsi dan pandangan hidup masyarakat Kudus yang sepenuhnya mengamalkan dan mengikuti tradisi lokal Islam Kudus sebagai bagian dari jati diri dan identitas mereka. Indikator budaya yang tampil dalam fenomena *wong kudus* dapat diamati baik dari model dan pola pakaian, sikap terhadap ulama dan *kyai* serta kedalaman religiusitas mereka. Dalam pandangan masyarakat Kudus, warga Kudus belum sepenuhnya dapat dikatakan *wong kudus*, apabila tidak atau belum memenuhi standar cara berpakaian, cara berperilaku, pandangan hidup serta tradisi dan kebiasaan di atas. Dalam hal ini, terminologi *santri kudus* hanya

merupakan simbol budaya yang lebih berlaku pada sebagian masyarakat, khususnya yang sedang menuntut di pondok pesantren.

Masih erat kaitannya dengan simbol *wong kudus* adalah *ngerti hukum* yang telah membudaya di dalam masyarakat Kudus. Di dalam simbol ini, terdapat budaya kognitif yang lebih menunjuk kepada penguasaan dan pemahaman seseorang tentang kaidah dan materi hukum Islam sebagai acuan kehidupan mereka. *Ngerti hukum* adalah bahasa Jawa yang berarti *wong Kudus* selalu memahami dan mengerti norma-norma hukum Fiqh yang menjelaskan dan menguraikan hukum Islam. Dengan demikian, apabila terdapat orang dimasyarakat Kudus yang tidak mengerti atau tidak menguasai hukum Islam, terutama yang berkaitan dengan cara hidup mereka, maka dianggap belum sepenuhnya memenuhi standar *wong Kudus*. Salah satu ciri pengertian *wong Kudus*, adalah memahami budaya *ngalap berkah*. Sikap dan perilaku *ngalap berkah* adalah keberagaman masyarakat Kudus yang senantiasa berharap agar nasib mereka berada dalam jangkauan doa Kanjeng Sunan Kudus. *Ngalap berkah* dalam pandangan budaya mereka sangat berbeda dengan *khurafat* dan *syirik* yang memang tidak diperbolehkan di

dalam agama. Sejalan dengan simbol budaya tersebut adalah *syafa'at* dan *selamet dunyo akherat* yang diposisikan masyarakat Kudus sebagai bagian dari tradisi kultural mereka. Sama dengan makna *ngalap berkah*, *syafa'at* dan *selamet dunyo akherat* juga merupakan harapan mereka agar nasib mereka didunia dan akherat selalu berada di dalam lingkup doa Rasulullah SAW untuk umatnya.

Karakter keseluruhan simbol budaya yang diuraikan tersebut di atas selalu berkaitan dengan hukum Islam, sebagai ajaran agama yang tampil dalam bentuk simbol budaya. Perkembangan dan proses budaya seperti ini kemudian mengalami konseptualisasi dengan terminologi simbol agama atau simbol suci. Dalam kaitan ini, Clifford Geertz, mengungkapkan sebuah teori budaya¹²⁷. Agama tidak pernah tampil semata-mata hanya wujud metafisik. Bagi semua orang, bentuk, sarana dan obyek pengabdian selalu diliputi oleh kesungguhan moral yang mendalam.

¹²⁷ Teori budaya Geertz tersebut memperkuat analisis dan argumentasi bahwa praktik hukum Islam yang telah berdialektika dengan tradisi lokal Kudus telah menjadi sebuah simbol budaya di dalam masyarakat kota Kudus. Simbol budaya tersebut tidak hanya berupa wujud fisik, tetapi juga non fisik. Serta simbol tersebut tidak hanya diyakini dan dipedomani tetapi juga diekspresikan, diaktualisasikan di dalam kehidupan konkret manusia.

Yang suci dimana-mana melahirkan suatu kesadaran kewajiban intrinsik, bukan hanya mendorong pengabdian semata tetapi juga menumbuhkan komitmen moral. Makna di dalam simbol budaya, tidak hanya disimpan di dalam benda simbol akan tetapi diekspresikan dalam ritual dan keyakinan. Kekuatan yang muncul dari makna ini selanjutnya diungkapkan dalam bentuk perilaku dan kehidupan konkret. Pengertian dalam kesimpulan tersebut didasarkan pada teori Antropologi tentang perilaku sebagai simbol budaya¹²⁸.

Dalam proses budaya tersebut, simbol, termasuk di dalamnya hukum Islam sebagai simbol agama, terdapat proses perubahan yang disebabkan oleh faktor pendorong sebagai produk dan sekaligus penggerak keseluruhan proses tersebut. Dalam teori Chaterine Bell, proses ritualisasi ini dapat menghasilkan kekuatan simbol. Dalam kaitan ini kekuatan simbol dirumuskan sebagai sumber daya yang dihasilkan oleh keterkaitan unsur-unsur di dalam simbol budaya untuk membentuk dan mendorong proses sosio-kultural selanjutnya. Pemaknaan tersebut didasarkan pada teori Antropologi bahwa sumber

¹²⁸Clifford Gertz, *The Interpretation Of Cultures*, (New York:Basic Book, 1973), 126.

daya simbol pada akhirnya menjadi salah satu faktor penentu bagi keteraturan kehidupan sosio-kultural di dalam masyarakat¹²⁹. S.T. Alisjahbana lebih konkret menyatakan bahwa nilai mampu menumbuhkan sumber daya terpadu, tidak hanya di dalam individu, masyarakat, akan tetapi juga di dalam budaya. Dalam fenomena ini, budaya dipandang sebagai realisasi nilai¹³⁰ yang terkandung di dalamnya. Sebagai unsur budaya yang menumbuhkan sumber daya, nilai agama dapat berperan sebagai unsur primer di dalam sistem nilai budaya yang bersangkutan. Dalam posisi ini teori Antropologi menyatakan bahwa nilai tersebut mampu menggerakkan keseluruhan unsur-unsur budaya dan kehidupan sosio kultural yang bersangkutan¹³¹.

Analisis simbol budaya yang bersumber dari agama tersebut di atas, semakin mempermudah pemaknaan

¹²⁹Catherine Bell, *Ritual Theory Ritual Practice*, (Oxford:Oxford University Press, 1992), 197.

¹³⁰Nilai dan makna di dalam simbol ini juga menjadi kekuatan dan sumber daya yang mendorong adanya keteraturan baik perilaku, pemikiran dan keyakinan di dalam masyarakat pelakunya. Sumber daya dan kekuatan ini yang menjadi aspek pendorong agar simbol budaya tersebut tetap diyakini dan dipedomani oleh masyarakat sehingga simbol budaya tersebut tetap ada sejak masa Kanjeng Sunan Kudus sampai dengan saat ini dan akan senantiasa berkembang tumbuh seiring perubahan ruang waktunya.

¹³¹Sutan Takdir Alisjahbana, *Values As Integreting Forces In Personality, Society And Culture*, (Jakarta:Dian Rakyat, 1996), 165.

terhadap proses budaya yang dialami oleh hukum Islam ketika dipraktikkan oleh masyarakat Kudus. Setelah melalui proses dialektika dan proses budaya, maka tradisi lokal Islam Kudus atau komponen pembentuknya merupakan sebuah sistem budaya yang memiliki keterkaitan antar unsur bahkan tampil dalam bentuk sistem kultural. Dengan meminjam teori Antropologi dapat dipahami bahwa sumber daya di dalam sistem tersebut berpeluang untuk membentuk desain atau peta kognitif yang dalam bahasa Anthony Wallace adalah *cultural mazeway*¹³². Dengan demikian, *mazeway* budaya Kudus adalah tradisi lokal Islam yang merupakan produk kultural dialektika hukum Islam dengan tradisi lokal yang berkembang sejak kehadiran Kanjeng Sunan Kudus sampai masa kini. Produk yang dihasilkan adalah kehidupan konkret masyarakat Kudus yang di satu sisi merupakan fenomena religiusitas dan ketaatan maksimal terhadap hukum Islam dan di sisi lain adalah keserasian yang dibangun oleh keragaman budaya masyarakat yang hidup di dalamnya. Persoalan relasi antar variabel

¹³² David Kaplan, *Teori Budaya*, Terj. Landu Simatupang, (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 1999), 190.

mazeway budaya Kudus dengan struktur sosial dapat diteliti oleh kegiatan penelitian selanjutnya.

C. Budaya Hukum Islam

Seluruh rangkaian analisis data penelitian tersebut di atas sampai pada kesimpulan analisis disertasi. Apabila dilaksanakan oleh perilaku *mukallaf* dalam kehidupan konkret masyarakat, maka hukum Islam mengalami proses dialektis dengan tradisi lokal di dalam masyarakat tersebut. Proses dialektika tersebut lebih berkaitan dengan unsur teknis operasional pembuatan hukum dengan unsur reduksi *antitesis* di dalam konteks sosio kultural yang bersangkutan. *Sintesa* yang dihasilkan akan menentukan ketahanan pola perilaku tersebut di dalam kehidupan konkret mereka. Jika produk yang dihasilkan diterima oleh masyarakat maka produk dialektika hukum Islam akan berkembang melalui proses budaya yang berlangsung. Ujung dari proses budaya tersebut adalah tumbuhnya simbol budaya sebagai bentuk teknis pelaksanaan hukum Islam di dalam masyarakat.

Terapan *tesis* tersebut di atas dalam konteks masyarakat Kudus diawali oleh kehadiran Kanjeng Sunan Kudus sebagai inovator masyarakat. Proses

dialektika yang berlangsung menghasilkan produk reduksi dalam bentuk Tradisi Menara Kudus, tradisi *dandangan*, sikap tidak menyembelih sapi, etos *gus ji gang*, sholawat kebangsaan dan tradisi *nahdliyin*. Proses budaya yang berlangsung sebagai tindak lanjut proses sosio-kultural menghasilkan tumbuhnya simbol tradisi lokal Islam Kudus. Simbol agama tersebut merupakan produk dialektika yang memiliki responsifitas terhadap struktur sosio kultural masyarakat Kudus sehingga dapat bertahan dan berkembang sampai saat ini. Makna budaya yang dapat ditelaah dari simbol budaya tersebut adalah efektifitas hukum Islam untuk mewujudkan tipe ideal struktur sosial masyarakat, tidak hanya terbatas pada komunitas orang beriman semata tetapi juga seluruh umat manusia pada umumnya. Dengan rumusan lain, dialektika hukum Islam dengan tradisi lokal Kudus berhasil menumbuhkan tradisi lokal Islam Kudus sebagai sebuah simbol agama yang mampu mewujudkan *rahmatan lil alamin* bagi alam semesta.

Validitas internal dari *tesis* tersebut di atas, dapat diukur dari seberapa jauh proses dialektika tetap bertahan pada koherensi dengan sumber ajaran agama. Sudah barang pasti, sumber tersebut terkandung di dalam Al-

Qur'an dan Sunnah berikut dengan *ijma'* dan *qiyas* menurut pola pikir masyarakat Kudus. Validitas eksternal dapat diukur dari produktifitas proses dialektika tersebut dalam konteks sosio kultural masyarakat sehingga simbol budaya yang dihasilkan merupakan model budaya yang dapat bertahan dalam waktu yang relatif lama.

Proses pemaknaan yang juga perlu dilakukan adalah seberapa jauh *tesis* tersebut di atas memenuhi validitas metodologi sebagai produk keilmuan. Apabila proses penelitian dengan landasan metodologi yang diuraikan di dalam proposal penelitian dapat dibaca dalam uraian di atas, maka validitas lain yang perlu diukur adalah seberapa jauh struktur epistemologi tersebut dapat diterima oleh sumber ajaran agama Islam. Sebagai produk keilmuan pada dataran teknis operasional, maka tradisi lokal Islam Kudus dihasilkan oleh tata pikir yang sama dengan teknis pelaksanaan, baik di dalam sunnah Nabi SAW ataupun di dalam sunnah sahabat. Materi acuan validitas dapat diperoleh dari perbuatan hukum Rasulullah SAW dalam konteks Perjanjian *Hudaibiyah*. Perjanjian tersebut berlangsung antara Rasulullah SAW sebagai pemimpin umat Islam dengan Suhail Ibn Amr sebagai utusan Quraisy. Ketika naskah perjanjian dimulai dengan

basmalah sesuai perintah Rasulullah SAW, Suhail menolak dan mengusulkan lafadz “*bismika allahumma*”. Rasulullah SAW menerima usulan utusan Quraisy tersebut. Ketika naskah perjanjian dirumuskan dengan kalimat kesepakatan antara Muhammad Rasulullah, Suhail juga menolak dan mengusulkan “Muhammad Ibn Abdillah”. Usulan tersebut juga diterima Rasulullah SAW¹³³.

Untuk memahami posisi perilaku hukum Rasulullah SAW di dalam riwayat ini dapat digunakan teori sosial *post strukturalisme* yang bersumber dari teori Bahasa menurut Ferdinand de Saussure. Menurut pendapatnya, bahasa dapat dipandang sebagai sistem tanda atau simbol verbal, sedangkan makna yang dikandung dihasilkan oleh hubungan diantara simbol tersebut. Yang sangat penting adalah relasi perbedaan diantara simbol yang satu dengan yang lain. Dengan pemahaman tersebut, apabila dua kata bertentangan maka makna masing-masing kosakata tidak berasal dari muatan instrinsiknya, tetapi dari relasi kedua simbol tersebut. Pada akhirnya, pikiran dan dunia sosial dibentuk oleh struktur bahasa. Dengan demikian, validitas

¹³³Ibnu Hisyam, *Sirah Nabawiyah*, III, (Kairo:Maktabah al Nahdhah al Misriyyah, t.t.), 103.

analisis diperkuat oleh teori bahwa yang terjadi bukanlah sebuah dunia eksistensi tempat manusia membentuk lingkungan mereka, melainkan sebuah dunia berikut dengan aspek-aspek di dalamnya yang dibentuk oleh struktur bahasa¹³⁴.

Apabila teori pengaruh struktur bahasa terhadap struktur sosial tersebut diikuti, maka penjelasan perilaku hukum Rasulullah SAW dalam perjanjian *Hudaibiyah* dapat dirumuskan sebagai berikut. Kalimat *basmalah* dan rumusan Muhammad Rasulullah SAW ditolak oleh Suhail Ibn Amr', maka kedua kalimat tersebut dalam posisi *tesa* yang kemudian ditolak oleh sikap Suhail Ibn Amr' sebagai *antitesa*. Rumusan yang disepakati dengan bentuk kalimat *bismaka allahumma* dan Muhammad Ibn Abdillah dapat dengan mudah diposisikan sebagai *sintesa* dalam proses dialektika hukum Islam dengan konteks teknis operasional situasi sosio politik pada waktu itu. Unsur-unsur di dalam *sintesa* ini juga merupakan himpunan unsur-unsur reduksi baik berasal dari *tesa* atau *antitesa*. Unsur reduksi yang menjadi kandungan *sintesa*, sekaligus merupakan titik temu antara dua ujung yang

¹³⁴ George Ritzer, *Teori Sosiologi*, Terj.Saut Pasaribu dkk., (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 2012), 1032.

bertentangan. Kedua unsur tersebut dapat dipahami masih berada di dalam cakupan unsur, baik orang beriman atau Kabilah Quraisy. Muatan *sintesa* meliputi unsur ; pengakuan adanya Tuhan, praktik pengakuan tersebut dalam kehidupan individu atau kelompok, pemanfaatan potensi untuk mencari jalan keluar dan juga sekaligus menampakkan norma sosial di dalam kedua pihak.

Acuan validitas lain juga dapat ditemukan di dalam perbuatan hukum Rasulullah SAW dalam konteks sosial membentuk institusi politik di kota Madinah. Ketika Rasulullah SAW bersama Muhajirin dan Anshar telah berada di Madinah dan menetap, maka beliau menyusun kesepakatan politik dengan komunitas lain yang telah lebih dulu tinggal di Madinah. Kesepakatan ini kemudian dikenal dengan “Perjanjian Madinah”. Struktur logis dan makna perbuatan hukum yang mendasari perjanjian tersebut sama dengan struktur perjanjian *Hudaibiyah*. Dalam pola *perilaku* hukum tersebut, Rasulullah SAW bersama orang beriman juga membangun kesepakatan politik dengan kelompok lain termasuk Yahudi. Apabila sikap politik umat Islam dapat diposisikan sebagai *tesa* maka sikap politik kelompok lain berada di dalam *anti tesa*. Oleh karena itu, perjanjian Madinah adalah produk

dialektika hukum Islam dengan kondisi dan situasi masyarakat yang dihadapi.

Dengan tata pikir dan struktur logis tersebut di atas, maka *tesis* tentang dialektika hukum Islam dengan tradisi lokal Kudus memiliki koherensi dengan perbuatan hukum Rasulullah SAW, baik di dalam perjanjian *Hudaibiyah* atau perjanjian Madinah. Sebagai bagian dari disiplin keilmuan, *tesis* tersebut di atas memiliki perbedaan dengan kerangka keilmuan hukum konvensional, akan tetapi tetap terkait dan memenuhi standar keilmuan di bidang hukum Islam. Jika obyek hukum Islam dilihat dari sudut materia, maka substansi kajian berkisar pada rumusan ketentuan tentang perilaku orang beriman yang dirumuskan baik sebagai perintah, larangan atau persyaratan tertentu. Literatur Ilmu Hukum Islam, khususnya yang bersifat konvensional lebih memusatkan kajiannya kepada proses mengeluarkan norma atau dalam bahasa lazim disebut dengan istilah *istimbatul ahkam*. Literatur yang cukup jelas menampakkan karakter ini

adalah kitab *al fiqh ala madahib al arba'ah* yang ditulis oleh Abd al Rahman al Jaziry¹³⁵.

Apabila tradisi lokal Islam Kudus, perjanjian *Hudaibiyah* dan Piagam Madinah diposisikan sebagai sesuatu yang dialami manusia, maka ketiga fenomena tersebut merupakan fenomena pengalaman kemanusiaan. Artinya, di dalam ketiga fenomena tersebut terdapat empirisitas yang sama atas dasar persamaan struktur logis seperti diuraikan di atas. Ragam empirisitas tersebut dapat dirumuskan sesuai dengan karakter fenomena sebagai pelaksanaan dari Al-Qur'an dan Sunnah. Dalam posisi ini terdapat empiri transendental yang wujudnya adalah wahyu Allah SWT. Sebagai pengalaman manusia yang dapat ditangkap oleh indra, maka ketiga fenomena tersebut memiliki sifat empiri indrawi. Struktur logis yang terdapat di dalamnya menempatkan ketiganya sebagai empiri rasional. Selanjutnya, ketiga satuan keberagaman tersebut juga memiliki unsur pengalaman ketuhanan sehingga dapat disebut empiri intuitif.

Dengan rumusan tersebut, maka tradisi lokal Islam Kudus juga memiliki empiri transendental dalam bentuk

¹³⁵ Abd al Rahmad al Jaziry, *al fiqh ala madahib al arba'ah*, (Beirut:Dar, al Fikr, 1990), 1.

sumber hukum yang menjadi pijakan inovasi di dalam *tesa*, yang juga merupakan kandungan Al-Qur'an dan Sunnah. Empiri indrawi dapat diamati ketika tradisi lokal Islam Kudus tampil sebagai fenomena kehidupan konkret masyarakat Kudus. Selanjutnya substansi tersebut juga dapat diposisikan sebagai empiri rasional ketika menjadi obyek kajian suatu disiplin ilmu. Dan akhirnya, ketika tradisi lokal Islam Kudus dilakukan sebagai sarana pendekatan diri kepada Allah SWT, maka empirisitas yang dikandung adalah bersifat intuitif. Karakter tradisi lokal Islam Kudus yang menjadi semakin menarik adalah ketika fenomena tersebut dilihat dari desain posisi keseluruhan ragam empiri tersebut, yang oleh Karl R. Popper dikonsepsikan menjadi koordinat ruang waktu¹³⁶.

Konsekuensi empistimologi dari koordinat ruang waktu adalah karakter tradisi lokal Islam sebagai produk dialektika dan produk budaya yang berpijak dari hukum Islam akan tetapi berlangsung di dalam masyarakat Kudus. Atas dasar koordinat ruang waktu ini, maka proses dialektika yang berlangsung seperti telah diuraikan di atas sedangkan proses budaya yang dilalui menghasilkan

¹³⁶ Karl R. Popper, *The Logic Of Scinetific Discovery*, (London:Hutchinson, 1965), 132.

simbol budaya keberagaman Kudus. Apabila fenomena tersebut diposisikan sebagai obyek kajian keilmuan maka produk yang dihasilkan adalah struktur keilmuan hukum yang koheren dengan koordinat ruang waktu tersebut. Dalam kerangka ini, maka hukum Islam bukan semata-mata produk ilmu dalam bentuk normatif semata atau bahasan tentang *kalam* sebagai wujud transendental, akan tetapi hukum Islam yang telah mengalami proses dialektika kemudian tampil sebagai simbol budaya. Singkatnya, hukum Islam mengalami pergeseran keberadaan, sebagai konsekuensi proses dialektika dan proses budaya sehingga menjadi budaya hukum Islam.

Dengan demikian, tradisi lokal Islam Kudus bukan lagi tampil sebagai materi hukum yang bersifat mutlak akan tetapi sebagai budaya hukum Islam. Unsur dasar dari fenomena ini adalah praktik materi hukum yang terdapat di dalam Al-Qur'an dan Hadits. Akan tetapi, tampilan sosio kulturalnya telah merupakan bagian dari budaya masyarakat Kudus yang telah melewati proses budaya seperti muatan budaya lainnya. Oleh karena itu, fenomena ini dapat disebut dengan Antropologi Hukum Islam. Dalam hal ini. John Bowen merumuskan Antropologi Hukum Islam sebagai disiplin keilmuan yang pada inti

kegiatannya berkaitan dengan pengamatan dan analisis praktik perilaku yang diatur oleh norma-norma hukum di dalam Islam. Cakupan disiplin tersebut tidak hanya berkaitan dengan transaksi komersial, persoalan kawin cerai akan tetapi juga berbagai perilaku yang dilaksanakan sebagai wujud ibadah. Sejalan dengan rumusan teori, maka pengaturan tersebut dapat menjadi kewenangan lembaga formal atau lembaga informal yang diikuti dan mengatur kehidupan masyarakat¹³⁷.

Terminologi Antropologi Hukum Islam, seperti dikemukakan di atas, memang merupakan pengembangan lanjut dari struktur keilmuan hukum di dalam Islam. Seperti tampak di dalam rumusan di atas, pokok bahasan disiplin baru tersebut bukan lagi materi hukum di dalam sumber ajaran Al-Qur'an dan Sunnah akan tetapi bergeser pada praktik perilaku materi hukum tersebut di dalam kehidupan konkret *mukallaf*. Sejalan dengan struktur keilmuannya, obyek forma yang terdapat di dalam praktik perbuatan hukum tersebut bukan semata-mata deskripsi etnografis perilaku konkret semata, akan tetapi telah menempatkan fenomena tersebut dalam bentuk pola-pola

¹³⁷ Johh R. Bowen, *Anthropology And Islamic Law*, Oxford Handbooks Online,

perilaku kelompok sebagai pelaksanaan hukum dalam struktur sosial budaya umat Islam. Oleh karena itu, kerangka metodologi disiplin keilmuan baru ini tidak ditandai oleh pemikian deduktif proses *istimbatul ahkam*, akan tetapi merupakan metodologi keilmuan atas dasar kaidah ilmiah. Produk yang dihasilkan bukan lagi rumusan normatif hukum Islam di dalam Ilmu Fiqh semata akan tetapi pengujian hipotesa dan pemaknaan interpretatif terhadap gejala-gejala sosio kultural yang bersumber dari hukum Islam. Dalam hal ini, konsep dan ide dasar memang bersumber dari Al-Qur'an dan Sunnah namun hanya terbatas pada *grand concept* dan *grand theory*. Sumber teori dan sumber data selanjutnya dilakukan dengan menempatkan nilai-nilai praktis perilaku hukum Islam sebagai faktor pengaruh terhadap struktur sosial dan pola-pola perilaku kultural umat Islam.

Kerangka keilmuan ini selanjutnya menempatkan Antropologi Hukum Islam sebagai sub-disiplin dari Antropologi Islam pada umumnya. Reposisi epistemologi ini didasarkan kepada susunan keilmuan yang ada di dalam kedua disiplin tersebut. Perbedaan obyek kajian dapat dirumuskan dengan pengertian komparatif bahwa Antropologi Islam memiliki cakupan yang lebih luas

daripada Antropologi Hukum Islam. Pada dasarnya, susunan keilmuan serta rumusan metodologisnya tidak memiliki perbedaan di antara keduanya. Sejalan dengan uraian ini, Akbar Ahmed merumuskan Antropologi Islam sebagai kajian ilmiah tentang kehidupan komunitas umat Islam yang memiliki komitmen atas dasar prinsip-prinsip umum di dalam agama Islam. Dalam hal ini, Islam tidak lagi dipahami sebagai rumusan-rumusan teologis semata namun diposisikan dan diamati sebagai fenomena sosio kultural yang tumbuh dan berkembang dari nilai-nilai di dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Melengkapi rumusan ini, Wyn Davies merumuskan definis Antropologi Islam. Menurutnya, Antropologi Islam adalah kajian ilmiah tentang kehidupan komunitas kemanusiaan yang dibangun atas dasar premis dan orientasi konsep Islam. Disiplin keilmuan ini adalah *social science* yang menganalisis relasi sosio kultrual di dalam keragaman kultural yang tumbuh di dalam masyarakat umat Islam. Kekuatan budaya dalam kelompok ini adalah praktik perilaku dengan keragaman pola dan kelembagaannya

sehingga dapat dimengerti prinsip dasar, penataan dan pengorganisasian makna di dalam kehidupan mereka¹³⁸.

¹³⁸ Richard Tapper, *Islamic Anthropology And Anthropology Of Islam*,

BAB VI

KESIMPULAN

A. KESIMPULAN

Kesimpulan laporan penelitian dalam rangka penulisan disertasi di susun dalam pola jawaban terhadap rumusan masalah yang menjadi pijakan seluruh kegiatan penelitian. Rumusan kesimpulan tersebut sebagai berikut :

1. Meskipun materi hukum di dalam kalam allah bersifat mutlak, namun dalam praktik perilaku *mukallaf* memerlukan proses kegiatan untuk menggeser keberadaan wahyu tersebut dari sifat mutlak normatif menjadi wujud empiris. Profil pergeseran tersebut dapat dipahami dari uraian perilaku hukum yang meliputi unsur struktur hukum, praktik hukum dan akhirnya tradisi sebagai hukum. Struktur hukum dapat dipahami dari rumusan hukum itu sendiri dan kaitannya dengan Al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber ajaran secara keseluruhan. Pengertian hukum memang meliputi unsur normatif, namun pada akhirnya, harus bersentuhan dan berkaitan dengan perilaku *mukallaf* dalam kehidupan konkret. Praktik perilaku hukum tersebut merupakan

fenomena empiris yang memiliki kaitan struktural dengan agama Islam secara keseluruhan. Praktik perilaku hukum tersebut dimulai dari dinamika kejiwaan orang beriman, kemudian menumbuhkan perilaku individual masing-masing pelaku hukum. Melalui proses sosial tumbuh pola perilaku yang menjadi semakin teratur dalam waktu yang tetap. Produk akhirnya adalah tradisi atau *adat* yang kemudian diposisikan sebagai hukum atas dasar unsur normatif atau daya paksa, sifat kultural di dalam *adat* tersebut.

2. Di dalam masyarakat Kudus, proses hukum juga bermula dari ajaran agama Islam namun selanjutnya tumbuh dan berkembang menjadi perilaku *mukallaf* subyek hukum. Produk kultural yang dihasilkan adalah praktik perilaku hukum yang kemudian memenuhi proses perubahan budaya, selanjutnya mengendap menjadi simbol budaya dan akhirnya mengalami kristalisasi dalam bentuk dan pola menurut struktur sosial masyarakat Kudus. Produk akhir simbol budaya hukum Islam dalam masyarakat Kudus tersebut dikenal dengan *tradisi wong Kudus* seperti dipahami dan diyakini oleh mereka.

Satuan tradisi lokal Islam pertama adalah arsitektur pluralis menara Kudus. Simbol budaya ini merupakan wujud pelaksanaan materi hukum namun kemudian tumbuh dan berkembang sepanjang proses sosial dan budaya masyarakat. Profil selanjutnya adalah model arsitektur masjid menara yang lebih diwarnai oleh arsitektur lokal bernuansa Hindu Budha yang selama ini melatarbelakanginya.

Tradisi *dandangan* juga merupakan salah satu satuan budaya. Pada mulanya tradisi tersebut merupakan praktik *hilal* menjelang bulan ramadhan namun kemudian berkembang menjadi tradisi kegiatan masyarakat yang tidak hanya bersifat ibadah semata namun tumbuhdimensi ekonomi, budaya, politik. Sejalan dengan ini adalah sikap tidak menyembelih sapi. Pada dasarnya merupakan praktik konsumsi daging sapi namun kemudian mengalami proses budaya yang khusus bagi masyarakat Kudus. Profil budaya yang kemudian berkembang adalah sikap tidak menyembelih sapi sebagai respons teknis terhadap tradisi Hindu-Budha. Etos kerja *gus ji gang* melewati proses yang sama. Pada mulanya praktik materi ajaran namun dalam proses sosio kultural berikutnya mengakomodir unsur-unsur lokal sehingga terbentuk

rumusan etos dan pandangan hidup yang *khas* bagi masyarakat Kudus. Sholawat kebangsaan juga melewati prosedur yang sama. Sebagai praktik ibadah, sholawat adalah doa untuk Rasulullah SAW. Namun dalam perkembangan sosio politik kebangsaan, praktik keberagamaan tersebut mengakomodir nilai-nilai kebangsaan sehingga memiliki materi dan format dalam bentuk sholawat Asnawiyah.

Tradisi *nahdliyin* melalui proses yang sedikit banyak berbeda dengan lainnya. Lingkup pelaku praktik hukum lebih berkaitan dengan komunitas Nahdlatul Ulama yang sering disebut *nahdliyin*. Sejalan dengan prinsip keberagamaannya, yang sering disebut sunnah *urfiah*, mereka lebih mudah mengakomodir tradisi dalam siklus kehidupan lokal sehingga akhirnya tumbuh tradisi *nahdliyin* tersebut.

3. Analisis proses dialektika dapat dimulai dari karakter tradisi lokal Islam Kudus. Karakter tradisi tersebut merupakan fenomena yang dapat ditangkap oleh indra sehingga merupakan pengalaman kemanusiaan. Sebagai pengalaman maka tradisi tersebut berada di dalam ruang waktu sehingga memiliki kejelasan eksistensinya sendiri yang lazim dikenal dengan *self*

evidence. Pengertian yang dapat diperoleh adalah karakter tradisi lokal Islam Kudus sebagai kenyataan konkret dalam realitas kehidupan manusia. Realitas tersebut dilakukan oleh masyarakat dalam kesadaran dan perilaku yang melaksanakan materi hukum Islam. Dengan demikian, tradisi lokal Islam Kudus adalah fakta hukum di dalam Islam.

Untuk mewujudkan fakta tersebut diperlukan proses pergeseran dari materi hukum yang sifatnya normatif menjadi kenyataan konkret. Proses tersebut hanya dapat dilakukan oleh praktik perilaku hukum. Sebagai praktik, proses pergeseran materi normatif menjadi perilaku empiris diawali oleh kegiatan kejiwaan, dilanjutkan oleh perilaku individu. Melalui proses sosial, perilaku kelompok tumbuh dan berkembang memiliki keteraturan kemudian tumbuh daya ikat.

Praktik perilaku hukum tersebut berlangsung melalui proses dialektis. Dalam proses ini materi hukum di dalam masing-masing satuan tradisi lokal Islam Kudus diposisikan sebagai *tesa* dan tradisi lokal Kudus sebagai *anti tesa*. Proses dialektika berlangsung sebagai konsekuensi proses sosial yang mempertemukan unsur materi hukum dengan unsur

tradisi lokal. Dialektika ditandai oleh pertemuan antara unsur *tesa* dan *anti tesa* sehingga menghasilkan bentuk baru dalam bentuk *sintesa*. Produk akhirnya adalah *sintesa* unsur-unsur keduanya yang kemudian tampil sebagai muatan masing-masing satuan di dalam tradisi lokal Islam Kudus.

4. Analisis budaya hukum Islam dapat dilakukan sebagai perkembangan lanjut dari proses dialektika tersebut di atas. Dalam kehidupan sosio kultural mereka, proses dialektika diantara unsur-unsur budaya dan unsur sosial masyarakat Kudus juga berlangsung dan tampil sebagai proses kultural. Dengan demikian, proses dialektika antara materi hukum dengan tradisi lokal bukan hanya proses berpikir semata akan tetapi juga merupakan proses budaya. Dalam hal ini, materi budaya yang mengalami proses dialektika sama dengan muatan yang ada di dalam proses budaya tersebut.

Sejalan dengan proses budaya tersebut di atas, produk yang dihasilkan adalah simbol budaya. Posisi simbol ini, dapat dalam bentuk verbal, sikap mental, benda fisik bahkan juga perilaku sosial yang menunjuk

kepada muatan budaya yang baru sebagai simbol budaya hukum Islam.

Kehadiran simbol budaya hukum tersebut mengantar kepada pemaknaan dan penataan lanjut struktur keilmuan yang mengadakan kajian dan melakukan analisis terhadap fenomena tersebut. Susunan keilmuannya memiliki persamaan dasar dengan struktur epistemologi disiplin ilmu pada umumnya namun memiliki kekhususan. Dalam hal ini, konsep dan teori dasar di dalam Al-Qur'an dan Sunnah serta prinsip dasar pengertian juga struktur sosio kultural yang dilakukan pelaku hukum Islam menjadi kekhususan yang membedakan dengan ilmu yang lain.

B. Temuan Teori

Pada akhirnya, temuan teori yang merupakan hasil penelitian disertasi ini dapat dirumuskan sebagai berikut : meskipun hukum Islam sebagai materi hukum di dalam sumber ajaran bersifat normatif, namun pada akhirnya mengalami pergeseran melalui praktik perilaku hukum menjadi kehidupan konkret di dalam masyarakat. Dalam perilaku hukum tersebut berlangsung proses dialektika antara materi hukum sebagai *tesa* dan konteks ruang

waktu serta tradisi lokal sebagai *anti tesa*. Proses dialektika ditandai oleh akomodasi sebagai unsur *tesa* dan *anti tesa* sehingga menghasilkan *sintesa* sebagai bentuk baru yang berbeda namun berkaitan baik dengan praktik perilaku hukum atau tradisi lokal. Dalam perkembangannya bentuk baru tersebut akan tumbuh sebagai budaya hukum Islam yang berbasis dialektika.

C. SARAN

Temuan teori sebagai hasil dari keseluruhan kegiatan penelitian tersebut di atas masih memiliki kekurangan atau keterbatasan baik dilihat dari obyek material atau obyek forma. Meskipun demikian, temuan teori tersebut tetap merupakan produk kegiatan pengembangan keilmuan yang didasarkan kepada kaidah ilmiah sesuai dengan standar yang berlaku. Oleh karena itu, beberapa saran perlu di kemukakan baik kepada masyarakat ilmuwan atau pemangku kepentingan yang berhubungan dengan pokok masalah tersebut. Saran-saran tersebut dapat dirumuskan sebagai berikut :

1. Masyarakat ilmuwan, baik dalam lingkup keilmuan Islam atau disiplin ilmu pada umumnya diharapkan lebih mengarahkan kegiatan penelitian dan struktur

keilmuannya pada fenomena empiris dalam kehidupan konkret.

2. Temuan teori dalam penelitian ini masih memerlukan pengujian sebagai peningkatan kualitas dan cakupan generalisasi melalui penelitian lain yang serupa.
3. Kepada pemangku kepentingan dan *stakeholder* yang berkaitan dengan masyarakat Kudus dapat mempertimbangkan hasil penelitian ini sebagai bahan perumusan kebijakan publik.
4. Penelitian dengan judul tersebut di atas masih menyisakan banyak pertanyaan dan persoalan yang belum diungkap, dikaji dan disimpulkan secara komprehensif sehingga kepada calon peneliti lain dapat mempertimbangkan agar menjadi pertanyaan penelitiannya.

DAFTAR PUSTAKA

- al-Arusy, Syihabuddin, *Ruh al Ma'any fi Tafsir al-Qur'an*, Jil.VII, Beirut:Dar Kutub al Ilmiyah, t.t..
- Abdullah, Irwan, *Konstruksi Dan Reproduksi Kebudayaan*, Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 2006.
- Abduh, Muhammad, *Risalah al Tauhid*, Kairo:Maktabah al Haditsah, t.t..
- Abd' Baqy, Muhammad Fuad, *al-Mu'jam al-Mufahras al-Fad al-Qur'an al-Karim*, Beirut:Dar al Fikr, 1981.
- Abd al-Karim al-Bazdawy, Muhammad Ibn, *Ushul al-Din*, Kairo:Maktabah 'Isa al Baby al Halaby, 1963.
- Abu Zahwi, Muhammad, *Al Hadits wa al Muhaditsun*, Beirut:Dar al Kitab al Araby, 1984.
- Achinstein, Peter, *The Concept Of Evindence*, New York:Oxford Univ. Press, 1983.
- Ahmad Norma Permata dkk, *Metodologi Studi Agama*, Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 2000.
- Alisjahabana, S. Takdir, *Values As Intregeting Forces In Personality Sociaty And Culture*, KualaLumpur:University Malaya Press, 1972.
- Ahmad, Kamal, *al-Thariq Illa al-Madaim*, Beirut:Dar al-Nafais, 1972.

- Aiken, Lewis R., *Personality Assessment Methods And Practices*, Toronto:Hogfee&Huber Company, 1999.
- al-Jaziry,Abd al Rahmad, *al fiqh ala madahib al arba'ah*, Beirut:Dar, al Fikr, 1990.
- Alvin W. Gouldner&Helen P. Goulner, *Modern Sociology*, New York:Harcout Brace Inc., 1963.
- al-Lati, Abd', *al Ushul al Fiqriyah li Mazhab ahl al Sunnah*, Kairo:Dar al Nahdhah al Arabiyah, t.t..
- al-Qurtuby, Imam, *al Jami' li Ahkamil Qur'an*, Jil.V, Beirut:Dar al Kutub al Ilmiyah, t.t..
- al-Razy, Imam Muhammad, *Tafsir al-Fahr al-Razy*, Jil. IV, Beirut:Dar al Fikr, Beirut, 1994.
- al-Razy, Imam Muhammad, *Tafsir al-Fahr al-Razy*, Jil. IV, Beirut:Dar al Fikr, Beirut, 1994.
- al-Razy, Muhammad, *Tafsir alFahrur al Razy*,Jil.XIII, Beirut:Dar al Kutub, 1994.
- al-Razy, Muhammad, *Tafsir al Fahr al Razy*, Jil. X, Beirut:Dar al Fikr, 1994.
- al-Razy, Muhammad, *Tafsir al Fahr al Razy*, Jil. VIII, Beirut:Dar al Fikr, 1994.
- al-Razy, Muhammad, *Tafsir al Fahr al Razy*, Jil.III, Beirut:Dar al Fikr, 1994.

- al-Razy, Imam Muhammad, *Tafsir al-Fahr al-Razy*, Jil. XIII, Beirut:Dar al Fikr, Beirut, 1994.
- Arberry, Arthur J., *The Koran Interpreted*, New York:The Mc. Millan Company, 1955.
- al-Shabuny, Muhammad Ali, *Shafwah al-Tafasir* , Beirut:Dar al Fikr,t.t., II.
- asy-Syatibi, Imam, *al I'tisham*, Jil.I, Beirut:Dar al Fikr, t.t..
- asy-Syafi'i, Imam, *al Fiqh al Akbar fi al Tauhid*,Kairo:Matba'ah al Amiroh al Syarkiyah, 1324 H.
- al-Thaba Thaba'i, Imam Muhammad Husein, *al Mizan fi Tafsir al Qur'an*,Jil. I, Beirut:Muasasah al A'la al Matbu'at, 1991
- al-Turky, Abd'allah, *Ushul Mazhab al Imam Ahmad*, Riyadh:Makatabah al Riyad al Haditsah, 1977.
- Auda, Jasser, *Maqasid al Syari'ah as Philoshophy Of Islamic Law*, London:The International Institute Of Islamic Thought, 2008.
- Azizy, Qadri A., *Eklektisisme Hukum Nasional*, Yogyakarta:Gama Media, 2002.
- Ball, J. Van, *Sejarah Dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya*, Terj. J. Piry, Jakarta:PT Gramedia, 1970.

- Barney Glaser&Anselm L. Strauss, *Penemuan Teori Graunded*,
Terj.Syakur Ibrahim&Machrus Syamsudin,
Surabaya:Usaha Nasional, 1985.
- Barry D Smith&Harold J Vetter, *Theoretical Approach To
Personality*, New Jersey:Prentice Hall Inc.,1982.
- Bell, Catherine, *Ritual Theory Ritual Practice*, Oxford:Oxford
University Press, 2009.
- Benda, Harry J., *Bulan Sabit Dan Matahari Terbit;Islam
Indonesia Pada Masa Pendudukan Jepang*, Terj. Daniel
Dakidae, Jakarta:Pustaka Jaya, 1980.
- Berger, Peter L., *The Social Construction Of Reality*,
Middlesex:Penguin Book, 1971.
- Bicaille, Maurise, *Bibel, Qur'an Dan Science Modern*,
Jakarta:Bulan Bintang, 1982.
- Boisard, Marcel A., *Humanisme Dalam Islam*,Terj. HM Rasjidi,
Jakarta:Bulan Bintang, 1980.
- Boyd, Richard, Ed.all. *The Phioshopy Of Science*,
Cambrige:The MIT Press, 1993.
- Borg, James, *Mind Power*, New York:Pearson, 2010.
- Bradley, F. H., *Essay On Truth And Reality*, Oxford:The
Clarendon Press, 1914.
- Bradley, F. H., *Appearance And Reality*, Oxford:The Clarendon
Press, 1987.

- Bradley, F.H., *Essay On Truth And Reality*, Oxford: The Clarendon Press, 1914.
- Camile B. Wortman & Elizabeth F. Loftus, *Psychology*, New York: Alfred A. Knopf, 1998.
- Cannon, Dale, *Six Ways Of Being Religious*, New York: Wadsworth Publishing Company, 1996.
- Cannon, Martin J., *Organizational Behaviour*, Boston: Little Brown And Company, 1979.
- Canolly, Peter, *Pendekatan Studi Agama*, Terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: LKiS, 2002.
- Carlson, Neil R., *Psychology*, Boston: Allyn And Bacon, 1990.
- Catles, Lance, *Tingkah Laku Agama, Politik Dan Ekonomi Di Jawa: Industri Rokok Di Kudus*, Terj. J. Sirait, Jakarta: PT Grafitas, 1982.
- Cooley, Charles H., *Social Organization Human Nature And The Social Order*, USA: The Free Press, 1956.
- Coser, Lewis, *The Functions Of The Social Conflict*, New York: The Free Press, 1956.
- Creswell, John W., *Research Design*, Los Angeles: Sage, 2009.
- Crooks, Robert L., *Psychology*, Chicago: Rinehart And Winston Inc., 1991.
- Dampier, Sir William Cecil, *A History Of Science*, Cambridge: University Cambridge Press, 1966.

- David Kaplan & Robert A. Manners, *Teori Budaya*, Terj. Landung Simatupang, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Deflem, Mathieu, *Sociology Of Law*, New York: Cambridge University Press, 2008.
- Durkheim, Emile, *Sociology Of Morals*, New York: Greenwood Press, 1987.
- Durkheim, Emile, *The Elementary Form Of The Religious Life*, New York: The Free Press, 1925.
- Durkheim, Emile, *Ethics And The Sociology Of Morals*, (New York: Greenwood Press, 1938.
- Edward E. Smith & Stephen M. Kosslyn, *Psikologi Kognitif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014.
- Eller, Jack David, *Introducing Anthropology Religion*, New York: Routledge, 2007.
- Elizabeth Ellen Mertz, *Comparativ Of Anthropology Law*,
- Forsyth, Donelson R., *An Introduction To Group Dynamic*, California: Brooks Cole Publishing Company, 1983.
- Firth, Raymond, *Religion : A Humanist Interpretation*, New York: Routledge, 1996.
- Franken, Robert, *Human Motivation*, California: Brook Cole Publishing Company, 1982.
- Geertz, Clifford, *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1981.

- Geertz, Clifford, *The Interpretation Of Culture*, New York: Basic Book, 1973.
- Glynis M. Breakwell Ed.all, *Research Methods In Psychology*, London: Sage Publications, 1995.
- Grunebaum, Gustave E., *Islam Kesatuan Dalam Keragaman*, Terj. Effendi N. Yahya, Jakarta: Yayasan Obor, 1955.
- Hanifah, Imam Abu, *al Fiqh al Akbar*, Kairo: Matba'ah al Amiroh al Syarkiyah, 1324 H.
- Hardiyanto, Soengeng, *Filsafat Ilmu*, Salatiga: UKSW Press, 2011.
- Harrow, Anita, *A Taxonomy Of The Psychomotor Domain*, New York: Longman, 1972.
- Harry C. Bredemeier & Richard M. Stephenson, *The Analysis Of Social System*, New York: Holt Rinehart Winston Inc., 1962.
- Herbert Feigl And May Brodbeck, *The Philosophy Of Science*, New York: Meredith Corp., 1953.
- Hisyam, Ibnu, *Sirah Nabawiyah*, Jil. III, Kairo: Maktabah al Kuliyyat al Azzariyah, t.t..
- Hisyam, Ibnu, *Sirah Nabawiyah*, Jil. I, Kairo: Maktabah al Kuliyyat al Azariyah, t.t..
- Hisyam, Ibnu, *Sirah Nabawiyah*, Jil. II, Kairo: Maktabah al Kuliyyat al Azzariyah, t.t..

- Hisyam, Ibnu, *Sirah Nabawiyah*, III, Kairo:Maktabah al Nahdhah al Misriyyah, t.t..
- Hitty, Phillip K., *History Of Arabs*, Jakarta:Serambi Ilmu Semesta, 2002.
- Homans, George C., *The Human Group*, New York:Brace Company, 1950.
- Homans, George C., *Social Behaviour Its Elementary Form*, New York:Harcout Brace Inc., 1961.
- Holly Doremus, *Shaping The Future:The Dialectice Of Law And Envirometal Values*
- Ibnu Sa'ad, Muhammad, *Kitab al Thabaqad al Kabir*,Jil. II, Leiden:E. J. Brill, 1904.
- Ismail al-Faruqi&Lois Lamnya al-Faruqi, *The Cultural Atlas Of Islam*, New York:Mac.Millan Publishing Company, 1986.
- James Conant, *The Dialectic Perspective*
- Jaidan, Jirjy, *Tarikh al Tamadun al Islam*, Jil.I, Kairo:Maktabah al Haditsah, t.t..
- James, William, *The Variaties Of Religious Experience*, London:Long Man And Green co., 1925.
- Jawad, Muhammad, *al Tafsir al Khasif*, Jil. III, Beirut:Dar al Ilm li Malayin, 1991.

- Jawad, Muhammad, *alTafsir al Khasif*, Jil. VII, Beirut: Dar al Ilm li Malayin, 1994.
- Jordan, Christine, *Language Culture And Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 96.
- John Hush, *The Rule Of The Culture In The Creations Islamic Law*, Indiana Law Journal, Vol. 87.
- John Lewis Gillin & John Phillip Gilli, *An Introduction To Sociology*, New York: The Mc Millan Company, 1947.
- John J. Shaughnessy & Eugene B. Zechmeister, *Research Methods In Psychology*, New York: Alfred A. Knof, 1985.
- Jordan, Christine, *Language, Culture And Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Kadir, Muslim A., *Dasar-Dasar Praktikum Keberagamaan Dalam Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Kadir, Muslim A., *Konfigurasi Sahabat Muhajirin Dan Ansar*, Disertasi, Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1998.
- Kaplan, David, *Teori Budaya*, Terj. Landung Simatupang, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Kaplan, Abraham, *The Conduct Of Inquiry*, Pennsylvania: Chandler Publishing Company, 1964.

- Kartodirdjo, Sartono dkk, *Sejarah Nasional Indonesia*, Jil. III, Jakarta:Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1975.
- Katsir, Imam Ibnu, *Tafsir al Qur'an al Adzim*, Jil. IV, Kairo:Dar al Kutub al Misriyah, t.t..
- Katsir, Imam Ibnu, *Tafsir al Qur'an al Adzim*, Jil. I, Kairo:Dar al Kutub al Misriyah, t.t..
- Katsir, Imam Ibnu, *Tafsir al Qur'an al Adzim*, Jil. III, Kairo:Dar al Kutub al Misriyah, t.t..
- Katsir, Ibnu, *Tafsir al-Qur'an al Adzim*, Jil.IV, Semarang:Maktabah Toha Putra, t.t..
- Keesing, Roger M., *Antropologi Budaya*, Terj., Jakarta: Erlangga, 1989.
- Kerlinger, Fred N., *Asas-Asas Penelitian Behavioral*, Terj. Landu R. Simatupang, Yogyakarta:UGM Press, 1990.
- Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi II*, Jakarta:Rineka Cipta, 2005.Korner, Stephan, *Experience And Theory*, New Yok:Routlegde Kegan paul,1966.
- Korner, Stephan, *Experience And Theory*, New York:The Humanities Press, 1966.
- Kroeber, *Anthropology*, New York:Harcout Brace World, 1948.
- Kunt, Radek Kundt, *Contemporary Ecolutionary Theories Of Culture And The Study Of Religion*, London:Bloomsbury, 2015.

- Lubowa Hasan, *The Dialectical Interpretation Of Sharia Law* ,
International Journal Of Developing Societies, vol/ 5,
No. 1, 2016.
- Mahmud Hijazy, Muhammad, *al Tafsir al Wadhi*, Jil. II,
Beirut:Dar al Jail, t.t..
- Mark D Jacobs&Nancy W. Hanrahan, *The Sociology Of
Culture*, Victoria:Blackwell Publishing, 2005.
- Mark D. Jacobs&Nancy Weiss Hanrahan, *The Blackwell
Companion To The Sociology Of Culture*,
Victoria:Blackwell Publishing, 2005.
- Melsen, Andrew G. Van, *The Philoshopy Of Nature*,
Louvain:Duquense University Press, 1954.
- Merton, Robert K., *Sociology Today*, New York:Basic Book
Inc.,1959.
- Merton, Robert K., *Social Theory And Social Structure*, New
York:The Free Press, 1968.
- Michel Van Kerchove, *Constructing Of Complexity Of The Law
: Toward a Dialectice Theory*,
- Morris, Bryan, *Religion Antrhopology*, New York:Cambrigde
University Press, 2006.
- Moleong, Lexy Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*,
Bandung:Remadja Karya, 1989.

- Muhadjir, Noeng, *Metode Penelitian Kualitatif Pendekatan Positivistik Rasionalistik Fenomenologik Dan Realisme Metafisik; Pendekatan Studi Teks Dan Penelitian Agama*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1989.
- Mun'im, Abdul, *Fragmen Sejarah NU; Menyambung Akar Budaya Nusantara*, Tangerang: Pustaka Compass, 2017.
- Mustafa al-Maraghi, Imam Ahmad, *Tafsir al Maraghi*, Jil. XVI, Kairo: Maktabah al Nahdhah al Misriyah, t.t..
- M. Ihsan dkk, *Narasi Satu Abad : K.H.R. Asnawi, Madrasah Qudsiyyah Dan Hikayat Santri Nusantara*, 106.
- Muhammad Musa, Jalal, *Nasyah al Asy'ari wa Tatauwuruha*, Beirut: Dar al Kitab li Bananin, 1975.
- Muslim, Imam, *al Jami' al Shahih*, Jil. III, Beirut: Dar al Fikr, t.t..
- Nagel, Ernest, *The Structure Of Science; Problem In The Logic Of Scientific Explanations*, London: Harcourt Brace World Inc, 1961.
- Noer, Delia, *Partai Islam Di Pentas Nasional 1945-1965*, Jakarta: PT Temprint, 1987.
- Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln, *Handbook Of Qualitative Research*, London: Sage Publications, 1994.
- Parson, Talcott, *Structure Process In Modern Societies*, New York: The Free Press, 1960.

- Parson, Talcott, *The Social System*, New York:The Free Press, 1951.
- Pauline V. Young&Calvin F. Schmid, *Scientific Social Surveys And Research*, New Delhi:Prentice Hall, 1982.
- Pervin, Lawrance, *Personality Theory And Reseach*, New York:John Wiley Inc., 1970.
- Popper, Karl R., *Logika Penemuan Ilmiah*, Terj. Saut Pasaribu&Aji Sastrowardoyo, Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 2008.
- Popper, Karl R., *The Logic Of Scinetific Discovery*, London:Hutchinson, 1965.
- Quthub, Sayid Quthub, *Fi Dhilal Al Qur'an*,Jil. II, Beirut:Dar al Syuruq,1973.
- Rahardjo, Satjipto, *Ilmu Hukum*, Jakarta:PT Citra Aditya Bakti, 1982.
- Ritzer, George, *Teori Sosiologi*, Terj. Saut Pasaribu dkk, Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 2012.
- Robert L. Crooks&Jean Stein, *Psychology;Sciense Behaviour And Life*, Fort Worth:Holt Rinehart And Wistins Inc., 1991.
- Robert C. Bogdan&Sari Knopp Biklen, *Qualitative Reseach For Education:An Introduction To Theory And Method*, Boston:Ally Bacon Inc., 1982.

- Robert N. Bellah Ed.all, *The Good Society*, New York:Vintage Books, 1991.
- Rohayana, Ade Dedi, *Ilmu Qawaid Fiqhiyyah*, Jakarta:Gaya Media Pratama, 2008.
- Runkle, Gerald, *Theory And Practice*, New York:Rinehart&Winstons, 1985.
- Runes, Dagobert D., *Dictionary Of Philoshopy*, New Jersey:Littlefield Adams&Corp., 1976.
- Salaby, Ahmad, *Masyarakat Islam*, Yogyakarta:CV. Ahmad Nabhan, 1950.
- Salam, Salihin, *Kudus Purbakala Dalam Perjoangan Islam*, Kudus,:Menara, 1761.
- Santoso, Djoko, *Gus Ji Gang;Studi Kasus Komunitas Usaha Bordir Keluarga di Kec Gebog Kab Kudus*, Salatiga:UKSW press, 2016.
- Sampson, Edwad E., *Social Psychology And Contemporary Society*, New York:John Wiley Inc., 1971.
- Schmid, G., *Principle Of Integral Science Of Religion*, Mounon:The Hague, 1979.
- Serena Nanda&Richard L. Warms, *Cultural Anthropology*, Australia:Thomson Wadsworth, 2007.
- Sharif, M.M., *History Of Muslim Philoshopy*, Wiesbaden:Otto Harrasswitz, 1966.

- Shahrur, Muhammad, *Hermeneutika Hukum Islam*, Terj. Sahiron Syamsudin&Burhanudin Dzikri, Yogyakarta:Sukses Offset, 2007.
- Simmel, George, *The Web Of Group Affiliations*, Glencoe:The Free Press, 1955.
- Spiro, Melford E., *Anthropological Approach To the Studi Of Religion*, London:Travustcok, 1965.
- Syabiq, Sayid, *Aqidah Islam;Ilmu Tauhid*, Bandung:Cv Diponegoro, 1976.
- Syabiq, Sayid, *Hujjah Allah al Balighah*, Kairo:Dar al Kutub al Haditsah, t.t..
- Shaltout, Mahmout, *al Islam Aqidah wa Syari'ah*, Terj. Muchtar Yahya, Jakarta:Bulan Bintang, 1964.
- Spradley, James P., *Participant Observations*, United State America:Rinehart And Wistons, 1980.
- Spradley, James P., *The Ethnographic Interview*, New York:Rinehart Winston, 1979.
- Stoddard, Lohtrop, *Dunia Baru Islam*, Jakara: Panitia Penerbit, 1966.
- Sunyoto, Agus, *Walisongo Rekonstruksi Sejarah Yang Disingkirkan*, Jakarta:Transhop Printing, 2011.
- Syafwandi, *Menara Mesjid Kudus Dalam Tinjauan Sejarah Dan Arsitektur*, Jakarta:Bulan Bintang, 1985.

- Syamsudin, Sahiron, *Studi Al-Qur'an Metode Dan Konsep*, Yogyakarta: elSAQ Press, 2010).
- Syafi'i, Imam, *Fiqh al Akbar*, Kairo: al-Matba'ah al-Amirah Asy-Syarkiyah, 1324.
- Syafe'i, Rachmat, *Ilmu Ushul Fiqh*, Bandung:Pustaka Setia, 1998.
- Syarifudin, Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jakarta:Prenada Media Group, 2008.
- Thohir, Mudjahirin, *Refleksi Pengalaman Penelitian Lapangan*, Semarang:Fasindo, 2011.
- Turner, Bryan S., *Runtuhnya Universalitas Sosiologi Barat*, Terj. Sirojudin Arif dkk., Yogyakarta:AR-Ruzz, 2002.
- Tumin, Melvin M., *Pattern Of Society*, Boston:Little Brown And Company, 1973.
- Usman, Suparman, *hukum Islam*, Jakarta:Daya Media Pratama, 2001.
- Van Lear, Henry, *Philoshopy Of Science*, Pittsburh:Duquesne University Press, 1962.
- Vinacke, W. Edgar, *The Psychology Of Thinking*, New York:Mc Graw Hill Book Company Inc., 1951.
- Voll, John Obert, *Islam Continuity And Chage In The Modern World*, Colorado:Westview Press, 1982.

- Vollmar, H.F.A., *Pengantar Studi Hukum Perdata*, Jil.I, Terj. Adiwigarta, Jakarta:Raja Grafindo Persada, 1983.
- Wach, Joachim, *Ilmu Perbandingan Agama*, Jakarta:CV. Rajawali, 1984.
- Wahab Khallaf, Abdul, *Ilmu Ushul Fiqh*, Terj. M. Zuhri&Ahmad Qarib, Semarang:Dina Utama, 1994.
- Wallace, Benjamin, *Consciousness And Behaviour*, Boston:Allyn Bacon Inc., 1987.
- Wansbrough, J., *Quranic Studies*, Oxford:Oxford Univ. Press, 1977.
- Warga, Richard G., *Personal Awareness*, New Jersey:Houghton Mifflin Company, 1983.
- Watt, Montgomery, *Introduction Into The Quran*, Eidenburgh:Eidenburgh Univ. Press, 1970.
- Wenr, Hans, *A Dictionary Of Modern Written Arabic*, London:Otto Harrassowitz, 1971.
- Wensinck, A.Y., *al-Mu'jam al-Mufahros li al-Fadz al-Hadits al-Nabawi*, Jil. II, Breil: Leiden, 1943.
- Yvonna Lincoln&Egon G. Guba, *Naturalistic Inquiry*, London: Sage, 1985.
- Zanden, James W., *Sociology The Core*, New York:Mc Graw-Hill Publishing Company, 1990.

DAFTAR RIWAYAT PENDIDIKAN

Nama : Mahda Reza Kurniawan
NIM : 11253008
Tempat dan Tanggal Lahir : Kudus, 03 Juli 1986
Alamat : Desa Jurang Rt: 01 Rw: 03 No.
24 Gebog Kudus
Telp : 085786444221, 081336003700 /
(0291)4253181
Agama : Islam
Riwayat Pendidikan :

1. TKNU al-Azzariyah Jurang Lulus Tahun 1993
2. SDN 01 Jurang Lulus Tahun 1998
3. Mts. NU Nurussalam Lulus Tahun 2002
4. MAN 01 Kudus Lulus Tahun 2004
5. STAIN Kudus (S1) Jurusan Syari'ah Prodi Ekonomi Islam Lulus Tahun 2010.
6. UIN Walisongo Semarang (S2) Lulus Tahun 2012.

Dalam daftar pendidikan ini, penulis buat dengan sebenarnya untuk menjadikan maklum adanya.

Kudus, 04-04-2018
Penulis

Mahda Reza Kurniawan

NIM : 11253008