

# IDEOLOGI ARGUMEN-ARGUMEN KEAGAMAAN TRADISI LINGKARAN HIDUP DALAM KITAB KUNING

Iswahyudi  
Institut Agama Islam Negeri Ponorogo  
Email: yudi\_prapto@yahoo.com

Udin Safala  
Institut Agama Islam Negeri Ponorogo  
Email: udinsafal9@gmail.com

**Abstract:** This article will show that the implementation of the Javanese Islamic tradition in the form of the ritual of the life cycle (life circle) is the implementation of the ideology of Shāfiʿī developed by his followers (*aṣḥāb*). The ideology was then known as the ideology of *aṣḥāb al-shāfiʿīyah*. The ritual of the life in the form of a birth ritual (*metu*), marriage (*manten*) and death (*mati*) has been mentioned in the classic Islamic book (*kitab kuning*). Allegations that Javanese Islam as syncretic Islam and the adoption of Hindu and Buddhist traditions are wrong. The ritual of the life circle as shown in this article is emerging from within Islam itself as an embodiment of the interpretation of Islamic doctrine. The researcher gets this conclusion after doing a research of various classic Islamic books that explain the ritual of the life circle. To find out the conclusion, the researcher used the ideological criticism of Pierre F. Bourdieu. This article, therefore, rejects the views of outsiders such as Geertz, Beatty and Mulder, who explain that the ritual of Javanese Muslim is impure doctrine of Islam.

**Keywords:** *Slametan*; *aṣḥāb al-shāfiʿīyah*; agent; contestation.

## Pendahuluan

Para peneliti melihat tradisi Islam Jawa secara peyoratif. Mereka menganggap bahwa tradisi Islam Jawa adalah sumbangan dari berbagai unsur non-Islam. Akibatnya, para peneliti, yang rata-rata sebagai *outsider*, melihat tradisi Islam Jawa dalam pandangan

yang berbeda. Clifford Geertz,<sup>1</sup> Andrew Beatty,<sup>2</sup> dan Niels Mulder<sup>3</sup> misalnya menganggap bahwa tradisi Islam Jawa berasimilasi dengan ajaran Hindu, Buddha dan Animisme. Menurut mereka, Islam Jawa adalah sinkretik, di mana Islam hanyalah sebagai kulit luarnya saja.<sup>4</sup> Hodgson berbeda dengan Geertz, Beatty dan Mulder, di mana ia mengatakan bahwa anggapan Islam Jawa sebagai Islam yang dipengaruhi unsur luar semacam Hindu adalah keliru. Sementara Mark R. Woodward melihat hubungan Islam dengan tradisi Jawa bersifat simbiotik. Hubungan keduanya saling mengambil dan menerima.<sup>5</sup> Mendukung Woodward, Nur Syam menyatakan bahwa tradisi Islam Jawa bersifat kolaboratif. Ciri-cirinya adalah penerimaan unsur-unsur budaya Jawa yang tidak bertentangan dengan Islam dan menguatkan Islam dengan argumentasi-argumentasi keagamaan berdasarkan perspektif elit-elit lokal berdasarkan teks-teks agama yang diyakini. Nur Syam menyebut hubungan ini dengan istilah “Islam Kolaboratif”.<sup>6</sup>

Dua kelompok peneliti tersebut, kelompok Geertz dan Mulder serta kelompok Hodgson, Woodward dan Nur Syam, sama-sama melihat Islam tidak dalam perspektif inti, yaitu bahwa dalam Islam telah muncul berbagai pendapat yang mendorong seseorang untuk melakukan tindakan keagamaan yang kemudian disebut dengan “Islam Jawa”. Pendapat-pendapat tersebut sejatinya dapat dilacak akar ideologisnya dalam kitab kuning, sebuah kitab yang banyak menjadi referensi sebagian besar penduduk Indonesia. Pencarian ideologi keagamaan dalam kitab kuning inilah yang terlupakan oleh para peneliti tersebut. Bukti para peneliti tidak merujuk argumen-

---

<sup>1</sup> Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1981).

<sup>2</sup> Andrew Beatty, *Variasi Agama di Jawa: Suatu Pendekatan Antropologi*, terj. Achmad Fedyani Saefuddin (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2001).

<sup>3</sup> Niels Mulder, *Agama, Hidup Sehari-hari dan Perubahan Budaya* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999).

<sup>4</sup> Dalam tradisi sinkretik, telah terjadi penggabungan berbagai unsur seperti antara Islam, Buddha, Hindu, Animisme dan lain-lain. Penggabungan tersebut menghasilkan unsur yang lebih dominan. Dalam hubungan Islam dan tradisi Jawa, Islam lebih mendominasi atau dikalahkan oleh tradisi Jawa. Lihat Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2005), 11.

<sup>5</sup> Mark R. Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta* (Ann Arbor: UMI, 1989).

<sup>6</sup> Nur Syam, *Islam Pesisir*, 290-291.

tasi inti Islam Jawa yang termaktub dalam kitab kuning dapat dilihat dalam beberapa hal.

*Pertama*, varian-varian Islam yang dimunculkan oleh Geertz dengan Islam sinkretik, Woodward sebagai Islam akulturatif dan Nur Syam dengan Islam kolaboratif telah melupakan sejarah ide (*history of ideas*)<sup>7</sup> atau asal-usul gagasan dari para subjek yang diteliti. Para subjek hanya memaparkan keyakinannya, namun tidak dimintai penjelasan mengenai landasan argumentasi keyakinannya tersebut. *Kedua*, tradisi Islam Jawa mengalami kontinuitas yang panjang, ditularkan dari satu generasi ke generasi berikutnya dan melewati berbagai kritik tajam kepadanya. Hal ini menunjukkan adanya basis ideologi pengetahuan yang kuat dalam diri pelakunya. *Ketiga*, baik Geertz, Mulder, Hodgson, Woodward dan Nur Syam melihat peranan kelompok abangan sebagai agen bagi pelestarian Islam Jawa yang penting. Geertz dan Mulder melihat abangan di pedesaan, sementara Nur Syam di pesisir. Peranan abangan di posisikan berdiri sendiri dengan kognisi keagamaan terpisah dengan elit agama. Padahal, di balik tindakan abangan, ada legitimasi elit agama di belakangnya. Hanya saja legitimasi tersebut tidak tertransformasi secara sempurna kepada kelompok abangan. Elit agama ini menurut Endang Turmudi memiliki dua hal, yaitu ilmu agama yang luas dan berasal dari keluarga berada.<sup>8</sup> Geertz,<sup>9</sup> Horikoshi<sup>10</sup> dan peneliti lain menyebut elit agama ini dengan kiai. Dalam masyarakat yang dianggap tradisional oleh para peneliti, kiai mewarisi keilmuan tradisional, yaitu penguasaan kitab kuning.

Penelitian ini berusaha untuk mencari jawaban atas hal-hal berikut. *Pertama*, bagaimana pandangan kitab kuning terhadap pelaksanaan tradisi Islam Jawa lingkaran hidup (*life circle*) manusia?

---

<sup>7</sup> Sejarah ide mencuat setelah Michel Foucault menerbitkan karyanya *The Order of Things*, sebuah karya yang menjelaskan kesadaran orang-orang Eropa menyongsong *renaissance*. Dalam bukunya, Foucault melihat pentingnya pencarian asal usul berhentinya ide masyarakat Eropa. Baca Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (London: Tavistock Publication, 1974).

<sup>8</sup> Endang Turmudi, *Perselingkuban Kiai dan Kekuasaan* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 95.

<sup>9</sup> Clifford Geertz, "The Javanese Kijaji: The Changing Role of a Cultural Broker", dalam *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 2, No. 2 (1960), 250-256.

<sup>10</sup> Hiroko Horikoshi, *Kiai dan Perubahan Sosial* (Jakarta: P3M, 1987).

*Kedua*, ideologi keagamaan apa yang ada dalam kitab kuning ketika menjelaskan hal-hal yang berkaitan dengan tradisi Islam Jawa lingkaran hidup? *Ketiga*, siapakah para agen yang mempertahankan ideologi kitab kuning tentang tradisi Islam Jawa lingkaran hidup dalam masyarakat?

Untuk menjawab masalah tersebut, penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif, yaitu sebuah penelitian untuk mencari makna di balik sebuah pandangan dalam melihat masalah atau situasi. Metode yang digunakan tidak tunggal. Untuk menjelaskan pandangan kitab kuning tentang tradisi Islam Jawa dalam bentuk ritual lingkaran hidup digunakan metode *content analysis*. Sementara untuk mengetahui ideologi yang mengiringi gagasan-gagasan kitab kuning tentang tradisi Islam Jawa ritual lingkaran hidup, serta agen-agen dari ideologi tersebut, digunakan metode kritik ideologi Pierre F. Bourdieu. Sedangkan data primernya adalah kitab kuning seperti *Sullam al-Tawfiq*, *Bājūrī*, *al-Iqnā'*, *Bujayrimī*, *al-Muḥarrar*, *Minḥāj al-Ṭalibīn*, *Fath al-Mu'īn*, *Sharḥ Minḥāj*, *Fath al-Waḥḥāb*, *Bughyat al-Mustarshidin*, *I'ānat al-Ṭalibīn*, *Tawshīḥ 'alā Ibn Qāsim*, *Jam' al-Jawāmi'*, *al-Ashbāḥ wa al-Naẓā'ir*, *Kifāyat al-Akhyār*, *al-Majmū'*, dan lain-lain.

### **Kitab Kuning dan Ritual Lingkaran Hidup**

Pandangan Geertz tentang *model for* bagi suatu tindakan keagamaan masyarakat Jawa menarik perhatian para intelektual. Pembagian sosial yang dibuatnya tentang santri, abangan dan priyayi dalam masyarakat Jawa tidak merefleksikan pembagian yang tepat. Dalam masalah tindakan kehidupan orang Jawa, kelompok abangan tidak selalu melakukan tindakan dan motif yang berbeda dengan kelompok santri. Kelompok santri justru kadangkala memperkuat terhadap tindakan yang dilakukan oleh kelompok abangan.<sup>11</sup> Tindakan keagamaan memiliki dimensi lebih kompleks dari hanya sekadar fakta-fakta yang tampak sebagaimana dalam kajian sosiologis atau antropologis. Hal ini tampak dari ketidakjeliannya dalam membuat tipologi dengan mencampur antara

---

<sup>11</sup> Geertz mendapat kritik dari Hodgson dan Nurcholish Madjid sebagai intelektual yang bias kolonial dan pandangan modernis. Lihat Madjid, "Mencari Akar-Akar Islam bagi Pluralisme Modern: Pengalaman Indonesia", dalam Mark R. Woodward (ed.), *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, terj. Ihsan Ali-Fauzi, cet. 1 (Bandung: Mizan, 1998), 95. Lihat pula Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, Vol. 2 (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 552.

tipologi keagamaan seperti santri dengan tipologi strata sosial kehidupan dan ekonomi seperti priyayi. Dalam beragama, faktanya, banyak ditemui seorang priyayi yang santri sekaligus banyak pula seorang priyayi yang abangan. Masalah ini menjadi kian rumit ketika Geertz menganggap bahwa priyayi berasal dari kelompok birokrasi, santri dari pedagang perkotaan dan abangan dari kelompok petani pedesaan.<sup>12</sup>

Masyarakat Jawa pedesaan bagi Geertz dianggap bukan santri. Para santri yang dianggap “tradisionalis”<sup>13</sup> dalam masyarakat pedesaan justru memiliki peran penting dalam melanggengkan tindakan yang oleh antropolog seperti Geertz dianggap sebagai sinkretisme. Para santri yang kebanyakan adalah petani, bukan pedagang seperti ungkapan Geertz, memberi justifikasi argumentasi keagamaan bagi tindakan keagamaan masyarakat Jawa. Namun, jika dihubungkan dengan masalah bias kolonial dan modernis, Geertz memiliki sisi benarnya juga. Apa yang dilakukan oleh kelompok santri di pedesaan sebagai pendukung keberislaman orang Jawa adalah merupakan representasi dari kelompok yang dianggap “tradisionalis” di atas. Mereka adalah masyarakat yang dianggap berlawanan dengan tipologi modernis. Kelompok tradisionalis tersebut rata-rata didominasi oleh anggota organisasi Nahdlatul Ulama (NU).

Justifikasi yang diberikan oleh kelompok santri ini biasanya berdasarkan argumentasi kitab kuning. Bagi kelompok masyarakat

---

<sup>12</sup> M. Syafi'i Anwar mengutip pernyataan Geertz tersebut sebagai berikut. “Abangan mewakili suatu sikap yang menitik-beratkan pada aspek-aspek animistis dari sinkretisme Jawa yang menyeluruh dan secara luas dihubungkan dengan unsur petani; santri mewakili suatu sikap yang menitik-beratkan pada aspek-aspek Islam dari sinkretisme tersebut dan umumnya dihubungkan dengan unsur-unsur dagang (juga pada unsur-unsur tertentu di kalangan petani); dan priyayi yang sikapnya menekankan pada aspek-aspek Hindu dan dihubungkan dengan elemen-elemen birokratik.” Lihat M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1995), 262.

<sup>13</sup> Kata “tradisionalis” ini sebenarnya kurang tepat digunakan, karena tipologi tradisionalis saat ini sudah mulai mencair. Pondok pesantren yang awalnya dianggap tradisionalis, saat ini menunjukkan gejala sikap modern dan moderat. Para santri bersarung mampu memahami bahasa asing dengan baik serta penguasaan teknologi komunikasi yang mumpuni. Kata “tradisionalis” digunakan untuk menghubungkan pemikiran dalam definisi lama dengan definisi yang sudah mulai mencair sehingga gagasan penulis bisa dipahami.

Jawa NU, kitab kuning menempati posisi penting karena beberapa alasan. *Pertama*, kitab kuning diyakini sebagai sumber terpercaya untuk rujukan bagi tindakan keagamaan. Di dalam kitab kuning terdapat tradisi sanad (transmisi keilmuan) yang jelas. Transmisi keilmuan inilah yang mengakibatkan masyarakat NU mengikuti mazhab sebagai jaminan transmisi keilmuan. Mazhab dibangun oleh para mujtahid yang diakui keilmuannya. Para mujtahid merumuskan pendapatnya berdasar riwayat-riwayat yang sah dari nabi. *Kedua*, pendapat-pendapat mujtahid tersebut dicantumkan dalam karya-karya mereka yang kemudian disebut kitab kuning.<sup>14</sup> Berdasar dua argumen tersebut, masyarakat NU selalu menyuarakan pentingnya “mengaji” kepada guru yang memiliki sanad keilmuan. Warga NU menyakini bahwa sanad tersebut bersambung kepada penyebar Islam awal di Indonesia, Walisongo.<sup>15</sup> Walisongo terutama Sunan Kalijaga (abad ke-16) adalah idola masyarakat Jawa. Banyak tindakan keagamaan masyarakat Jawa NU yang dilandaskan pada Sunan Kalijaga ini. Sunan Kalijaga dianggap oleh Geertz adalah sosok penyebar agama yang menjembatani dua kebudayaan tinggi, dua epos sejarah dan dua agama besar; Hinduisme-Budhisme. Kalijaga menerapkan sistem damai dan bergandengan dengan budaya. Hal ini berbeda dengan Sidi Lahsen Lyusi (abad ke-17) di Maroko yang bersifat oposisional dengan budaya lokal sehingga tampak purifikatif.<sup>16</sup>

Dalam kitab kuning berisi banyak penjelasan tentang tindakan manusia. Ini berarti kitab kuning banyak menjelaskan tentang fiqh yang diterjemahkan sebagai ilmu yang membahas tentang hukum-hukum shari'ah mengenai tindakan manusia (mulai bangun tidur hingga tidur kembali) yang dicari argumentasinya dari dalil-dalil terperinci.<sup>17</sup> Karena sifatnya yang terperinci, kitab kuning banyak menjelaskan berbagai pendapat para ulama yang tidak seragam,

---

<sup>14</sup> Tim Aswaja NU Center PWNNU Jawa Timur, *Khazanah Aswaja: Memahami, Mengamalkan dan Mendakwahkan Ablussunnah wal Jama'ah* (Surabaya: Aswaja Center NU Ponorogo, 2016), 200.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 460.

<sup>16</sup> Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, cet. 4 (Jakarta: Yayasan Paramadina, 2000), 542.

<sup>17</sup> Muḥammad Shaṭā al-Dimyāṭī, *I 'ānat al-Ṭalibin*, Vol. 1 (Singapura: Sulaiman Mar'i, t.th.), 14.

walaupun dalam satu mazhab.<sup>18</sup> Keberanian berbeda pendapat para ulama disebabkan kebenaran fiqh yang bersifat interpretatif dan bersifat *ẓanni*, di mana kemungkinan yang dianggap memiliki potensi lebih kuat sebagai yang benar.<sup>19</sup>

Kitab-kitab kuning tersebut lebih banyak ditransmisikan melalui lembaga pesantren. Tidak salah jika Zaehner menyebut lembaga pesantren sebagai pelestari bagi mistisisme Hindu Muslim.<sup>20</sup> Yang kurang tepat dari Zaehner adalah penghukuman yang diberikan, sebagaimana Geertz, terjebak dalam satu pandangan tentang Islam, yaitu Islam modernis, untuk melihat Islam seperti yang diamalkan oleh orang Jawa NU. Alumni-alumni pesantren tersebut, dalam forum-forum *bahth al-masā'il* (forum untuk membicarakan masalah-masalah agama) selalu mencari argumen-argumen dalam kitab kuning untuk membenarkan praktik-praktik ritual *life circle* orang Jawa sekaligus mengoreksinya jika dianggap tidak sesuai dengan kitab kuning.

#### 1. Ritual Kelahiran (*Metu*)

Kitab kuning mengupas masalah kelahiran dalam tempat yang berbeda-beda. Kitab *Fath al-Qarib* misalnya memasukkan masalah menyusui dan masalah pengasuhan dalam bab perkawinan. Hal ini disebabkan karena kelahiran adalah implikasi dari pernikahan. Namun, dalam masalah ritual *aqiqah* (menyembelih dua kambing untuk bayi laki-laki dan satu ekor kambing untuk bayi perempuan) dimasukkan dalam bab penyembelihan, qurban dan makanan. Sedangkan dalam masalah mandi setelah melahirkan termasuk dalam pembahasan yang mewajibkan mandi karena *wilādah* atau melahirkan.<sup>21</sup> Pembahasan yang terpencar-pencar dalam kitab kuning dapat dimengerti karena berhubungan dengan keterkaitan pembahasan dengan hukum yang mengitarinya.

*Pertama, slametan* ketika hamil (*nelani, mitani* dan *brokohan*). Orang Jawa melakukan *slametan* di saat usia kandungan telah

<sup>18</sup> Inilah yang membedakan antara fiqh dengan usul fiqh. Fiqh bersifat terperinci, sementara usul fiqh bersifat global.

<sup>19</sup> *Zanni* adalah lawan dari *shakk*, yaitu seimbang antara dua hal, baik kuat atau lemah. Lihat Ahmad b. Muḥammad al-Dimyāṭī, *Ḥaṣḥiyat al-Dimyāṭī 'alā Sharḥ al-Waraqāt* (Surabaya: al-Hidayah, t.th.), 6.

<sup>20</sup> R.C. Zaehner, *Mistisisme Hindu Muslim*, terj. Suhadi, cet. 1 (Yogyakarta: LKiS, 2004).

<sup>21</sup> Muḥammad b. Qāsim al-Ghazzī, *Sharḥ Fath al-Qarib al-Mujib* (Surabaya: al-Hidayah, t.th.).

mencapai usia tiga bulan (dalam hitungan Jawa). Orang Jawa menyebutnya dengan *nelani* atau *wilujengan nigani* dengan hidangan *sekul punar*.<sup>22</sup> Bagi orang Jawa, ritual ini berkaitan dengan harapan bahwa bayi dalam kandungan akan mendapatkan nasib yang baik di kemudian hari. Dalam Islam diketahui suatu tahapan-tahapan proses kejadian manusia yaitu 40 hari dalam bentuk air mani, 40 hari dalam bentuk segumpal darah dan 40 hari menjadi segumpal daging. Pada fase ini, janin telah berusia 120 hari atau empat bulan dalam hitungan bulan Masehi. Namun, orang Jawa menyebut empat bulanan itu dengan *neloni* karena sudah lengkap *telung lapan* (*selapan* berjumlah 35 hari; oleh karena itu *telung lapan* adalah 105 hari; *selapan* adalah lima kali *pasar*; satu kali *pasar* adalah lima hari). Pada saat usia sudah mencapai 120 hari, Allah meniupkan ruh kepada janin serta menentukan takdir dalam hal rezeki, kematian dan keberuntungan atau kesengsaraan. Dalam konteks ini, apa yang dilakukan oleh orang Jawa dianggap sesuai dengan apa yang tercantum dalam kitab kuning *al-Jāmi' al-Ṣāghīr* karya *Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī* dalam Ḥadīth Nomor 2179.<sup>23</sup>

Setelah ritual *nelani*, orang Jawa mengadakan acara *tingkeban* yang dilaksanakan pada saat usia kandungan berumur tujuh bulan. Jika dalam *nelani* konsentrasi *slametan* pada keinginan untuk mendapatkan nasib atau takdir baik bagi anak, maka pada *tingkeban* ini adalah persiapan untuk kelahiran yang mudah, lancar dan sesuai dengan harapan. Dalam usia tujuh bulan, fisik-fisik bayi sudah sempurna. Ritual diadakan dengan membaca surat Yūsuf dan surat Maryam agar anak memiliki paras yang tampan seperti Nabi Yūsuf jika laki-laki dan paras yang cantik seperti Maryam jika perempuan. Bacaan-bacaan salawat dikumandangkan untuk meminta pertolongan dari Allah atas kemudahan kelahiran. Kata *Ningkeban*, di pihak lain, adalah simbol menutup bayi dan sang ibu dari pengaruh-pengaruh yang tidak baik (seperti hilangnya bayi, tidak lengkapnya anggota tubuh bayi, bertambahnya jari-jari dan lain-lain). *Ningkebi* bayi dan ibunya maksimal sampai sang bayi keluar. *Ningkebi* mengandung doa pula agar bayi keluar dengan mudah, dan tidak perlu malu sebagaimana disimbolkan dalam ritual siraman dengan kelapa kuning, yang dimasukkan dari atas kain yang dipakai oleh calon ibu menuju bagian bawah kain atau

---

<sup>22</sup> Nasi kuning dengan beberapa daging yang disukai.

<sup>23</sup> *Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, al-Jāmi' al-Ṣāghīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1990).



pelemparan pisang yang telah dikupas ke luar (lapangan) oleh tokoh adat.

Doa adalah kegiatan yang disenangi Tuhan. “Mintalah kalian kepada-Ku, maka akan Aku kabulkan permintaamu”.<sup>24</sup> Abū Bakr Aḥmad al-Bayhaqī dalam karya *Dalā'il al-Nubumwab* menceritakan suatu ḥadīth bahwa Nabi Muḥammad telah mendoakan bayi dalam kandungan Ummu Sulaym yang menjadi istri dari Abū Ṭalḥah.

Bab tentang mendoakannya Nabi Muḥammad atas kehamilan Ummu Sulaym dari Abū Ṭalḥah. Malam itu, Abū Ṭalḥah melakukan hubungan suami istri dengan Ummu Sulaym. Doa Nabi adalah, “Ya Allah, berkahilah untuk mereka berdua pada malam milik mereka ini”. Periwiyat ḥadīth menjelaskan, bahwa Ummu Sulaym kemudian melahirkan seorang anak laki-laki yang diberi nama ‘Abd Allāh. Perawi ḥadīth bercerita lagi, bahwa orang-orang menyebutkan bahwa ‘Abd Allāh termasuk orang terbaik pada masanya.<sup>25</sup>

*Kedua*, masalah ari-ari. Setelah kelahiran, orang Jawa biasanya mengubur ari-ari ke dalam tanah. Anak laki-laki di sebelah kanan pintu rumah dan diletakkan di sebelah kiri pintu rumah apabila bayi berjenis kelamin perempuan. Kitab kuning memang tidak membicarakan bagaimana tata cara penguburan ari-ari. Dalam kitab kuning dijelaskan bahwa ari-ari memiliki hukum suci, bukan najis, sehingga memegang ari-ari tidak diperlukan untuk mencuci tangan sebagaimana menghilangkan najis. Kitab kuning menyebut ari-ari dengan istilah *mashīmah*.<sup>26</sup> Kitab kuning karya al-Ramlī, *Nibāyat al-Muḥtāj*, menjelaskan bahwa *mashīmah* sunnah untuk dikuburkan. Ungkapan kitab *Nibāyah* adalah “disunnahkan menguburkan sesuatu yang terpisah dari manusia hidup yang apabila terpisah manusia tidak mati seketika”.<sup>27</sup> Bukankah ari-ari yang terhubung dengan tali pusar adalah bagian dari manusia? Pernyataan al-Ramlī memiliki kesamaan dengan kitab kuning *Asnā*

<sup>24</sup> Q.S. al-Mu'min [40]: 60.

<sup>25</sup> Abū Bakr Aḥmad al-Bayhāqī, *Dalā'il al-Nubumwab*, Vol. 6 (Kairo: Dār al-Ḥadīth, t.th.), 406.

<sup>26</sup> Abī ‘Abd al-Mu’ṭī Muḥammad Nawawī, *Kashīfat al-Sajā* (Semarang: Usaha Keluarga, t.th.), 34.

<sup>27</sup> Shams al-Dīn Muḥammad b. Abī al-‘Abbās Aḥmad b. Ḥamzah b. Shihāb al-Dīn al-Ramlī, *Nibāyat al-Muḥtāj ilā Sharḥ al-Minhāj*, Vol. 2 (Lebanon: Dār al-Fikr, t.th.), 494-495.

*al-Maṭālib* karya Abū Yahyā Zakariyyā al-Anṣārī yang menghukumi sunnah menguburkan ari-ari, hanya keduanya berbeda dalam pengungkapan masalah kesunnahannya. Baik *Nihāyah* maupun *Asnā al-Maṭālib* memasukkan masalah ari-ari ke dalam masalah *mashimab*.<sup>28</sup> Perbedaannya adalah bahwa kitab *Nihāyat al-Muḥtāj* menggunakan kalimat “*yusann-u*” untuk menunjukkan hukum sunnah menguburkan *mashimab*, sementara kitab *Asnā al-Maṭālib* menggunakan kalimat “*yustahabb-u*”. Dua kalimat ini memiliki pengertian yang sama, hanya kalimat “*yusann-u*” lebih memiliki penekanan dari pada “*yustahabb-u*”.

## 2. Ritual Pengantin (*Manten*)

Ritual lain yang dianggap sakral oleh orang Jawa adalah ritual pengantin. Pengantin dalam Islam disebut dengan nikah. Hampir semua kitab kuning menempatkan pembahasan tentang nikah dalam satu bahasan khusus. Kitab kuning *Fath al-Mu’im* mendefinisikan nikah sebagai suatu transaksi yang mengakibatkan sahnya melakukan hubungan suami istri melalui perantaraan lafaz *nikāḥ* atau *tajwīz*. Nikah secara bahasa dimaknai sebagai kumpul atau dempet.<sup>29</sup>

Di antara ritual pernikahan adalah sebagai berikut. *Pertama*, hitungan calon pengantin dan hari pernikahan. Hitungan ini bagi orang Jawa adalah untuk kebahagiaan calon pengantin dan orang tua pengantin. Banyak kasus orang Jawa menghentikan proses perijodohan akibat ketidaksesuaian dengan proses numerologi Jawa. Tidak hanya untuk masalah perijodohan suami istri, penentuan hari untuk ritual pernikahan juga berdasarkan *petungan* yang dianggap dapat menjadikan acara berjalan lancar. Kitab kuning *Ghāyat Talkhīṣ al-Murād min Fatāwā Ibn Ziyād* menyatakan bahwa sesungguhnya meyakini *petungan* atau hari-hari tertentu dapat mendatangkan kebaikan untuk semisal acara akad, hukumnya adalah dilarang. Namun kitab *Ghāyat Talkhīṣ* memaparkan pandangan lain dari ulama yang berbeda pendapat. Ulama tersebut adalah Ibn al-Farkāḥ. Ibn al-Farkāḥ, menurut kitab *Ghāyah*, mengambil dari pendapat al-Shāfi’ī yang menggantungkan

---

<sup>28</sup> Abū Yahyā Zakariyyā al-Anṣārī, *Asnā al-Maṭālib Sharḥ Rawḍ al-Ṭalib*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.th.), 313.

<sup>29</sup> Zayn al-Dīn al-Malibārī, *Fath al-Mu’im* (Bairut: Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.th.), 97-98.

masalah pelarangan pada *i'tiqād* atau keyakinan seseorang baik oleh ahli penghitung (dukun) maupun si peminta hitungan. Jika seseorang, dengan hitungan tersebut, meyakini bahwa hitungan tersebut hanyalah bagian dari upaya pemahaman seseorang atas kebiasaan-kebiasaan yang dilakukan Allah terhadap sesuatu maka diperbolehkan. Pendapat ini membolehkan penentuan hari baik dalam transaksi dan lain-lain selama seseorang tetap berkeyakinan bahwa Allah adalah penentu semua hal. Hanya saja seseorang mengetahui bahwa Allah membuat hukum alam atau *sunnat Allāh* yang berlaku biasanya secara konsisten. Secara ringkas, ungkapan kitab *Ghāyah* sebagai berikut.

Ibn al-Farkāh berpendapat yang diambil dari perkataan Imām al-Shāfi'ī yaitu jika seorang ahli nujum [perbintangan] mengatakan dengan kondisi masih meyakini bahwa tidak ada yang mampu memberi efek kepada sesuatu kecuali Allah dan ia meyakini bahwa Allah memiliki kebiasaan-kebiasaan [sunnat Allah], satu hal terjadi karena hal lain, dan semuanya tidak akan terjadi kecuali Allah menghendaki. Jika ini yang dipegangi, maka menurutku [menentukan hari baik dengan hitungan-hitungan Jawa] adalah tidak menjadi masalah dalam agama. Yang menjadi masalah adalah ketika seseorang berkeyakinan bahwa hitungan tersebut adalah penentu.<sup>30</sup>

Kitab *Tuhfat al-Murīd* menyebut orang yang meyakini model terakhir ini (Allah sebagai penentu segalanya) sebagai *al-Īmān al-munji* (imannya orang yang selamat), yaitu selamat dari predikat kafir atau musyrik.<sup>31</sup>

*Kedua*, kirim leluhur (*manggulan*). Sebelum prosesi perkawinan dilakukan, orang Islam Jawa mengadakan *tablīl* sebagai *kirim dunga* atau kirim doa atau *manggulan* kepada para leluhur yang telah meninggal. Kirim leluhur adalah bagian dari ritual di mana orang Jawa mengingat para orang tua dan saudara yang telah mendahului mereka. Oleh karena itu, dalam kirim leluhur, tidak hanya orang tua kandung tetapi juga saudara-saudara yang memiliki hubungan darah dengan keluarga pengantin dari arah bapak (laki-laki) atau dari arah ibu (perempuan) diikutkan dalam rangkaian doa tersebut.

<sup>30</sup> 'Abd al-Rahmān b. Maḥammad b. Ḥusayn Bā'alawī, *Ghāyat al-Talkhīṣ al-Murād min Fatāwā Ibn Ziyād* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 206.

<sup>31</sup> Ibrāhīm al-Bayjūrī, *Tuhfat al-Murīd Sharḥ Jauhar al-Tawḥīd* (Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004), 57.

Secara umum, kirim leluhur terdiri dari beberapa rangkaian, yaitu: *Pertama*, penyampaian *tawassul* kepada para nabi, ulama, dan juga orang-orang yang telah membuka kampung tempat di mana kirim leluhur dilakukan. *Kedua*, ritual kirim leluhur dengan membaca berbagai ayat suci al-Qur'ān seperti pembacaan surat al-Iklhās, dan *mu'awwidhatayn* (surat al-Falaq dan al-Nās); salawat, *istighfār*, *tasbih*, dan pembacaan *lā ilāha illā Allāh*. *Ketiga*, doa, yaitu meminta kepada Allah agar pahala dari semua pembacaan yang dilakukan diberikan pula kepada leluhur yang telah disebutkan dalam *tawassul*.

Kitab kuning *Fatāwā al-Ramlī* menjelaskan bahwa mengirimkan pahala *Fātiḥah* untuk para nabi dan juga untuk orang yang sudah meninggal diperbolehkan dan bahkan termasuk sunnah hukumnya. Hal ini dikiyaskan sebagaimana membaca salawat kepada Nabi Muḥammad. Kitab *Fatāwā al-Ramlī* menyatakan tradisi kirim *Fātiḥah* untuk nabi telah menjadi kebiasaan para ulama *muta'akhirin*.<sup>32</sup> Kebiasaan yang dilakukan ini didasarkan pada ḥadīth Nabi Muḥammad, bahwa segala hal yang dipandang baik oleh orang-orang Islam, maka menurut Allah juga dipandang baik. Teks kitab *Fatāwā al-Ramlī* adalah sebagai berikut:

Al-Ramlī pernah ditanya tentang hukum membaca al-Qur'ān dan pahalanya dihadiahkan untuk Nabi Muḥammad sebagai contoh. Pahala tersebut disampaikan ke haribaan Nabi Muḥammad atau sebagai upaya untuk menambah kemuliaan beliau, atau ditujukan langsung untuk beliau atau motif-motif lain sebagaimana kebiasaan yang telah berlangsung di masyarakat. Apakah kebiasaan tersebut diperbolehkan, disunnahkan yang berarti pelakunya mendapat pahala atau justru tidak diperbolehkan? Sedangkan orang yang melarang tindakan tersebut berargumen bahwa tindakan tersebut dilarang karena tidak ada dasarnya dalam agama, dan tidak seharusnya tradisi yang tidak ada dalilnya ini diarahkan kepada Nabi Muḥammad yang mulia, kecuali untuk segala hal yang ada dalilnya seperti salawat kepadanya. Jika salawat boleh sebagai *wasilah*,<sup>33</sup> apakah ini berpahala atau tidak? Al-Ramlī menjawab bahwa tradisi masyarakat tersebut boleh dan disunnahkan karena diqiyaskan dengan membaca salawat untuk Nabi Muḥammad—sampai al-Ramlī mengatakan—sungguh sekelompok ulama *muta'akhirin* telah membolehkan tradisi ini dan

---

<sup>32</sup> Ulama *muta'akhirin* adalah ulama yang hidup setelah tahun 300 Hijriyah.

<sup>33</sup> Dari kata *wasilah* inilah tradisi tawassul diucapkan (keterangan peneliti).

dilakukan pula oleh masyarakat, karena apa yang dipandang baik oleh orang-orang Islam maka dianggap baik pula oleh Allah.<sup>34</sup>

Pandangan kitab *Fatāwā al-Ramlī*, akan semakin jelas dengan uraian yang diberikan oleh kitab *Radd al-Muḥtār ‘alā al-Durr al-Mukhtār*. Kitab ini menjelaskan bahwa bacaan *Fātiḥah* yang dibacakan untuk orang yang sudah meninggal maka pahala tersebut akan sampai kepada orang yang dimaksud. Kitab ini berisi masalah perdebatan tentang sampainya pahala yang dihadiahkan untuk orang yang sudah meninggal dengan eksemplar Ibn Taymīyah. Bagi Ibn Taymīyah, pahala berbagai bacaan yang dihadiahkan untuk Nabi Muḥammad tidak akan sampai karena ini merendahkan derajat kenabian. Pahala akan sampai jika pahala yang dihadiahkan tersebut telah mendapatkan restu dari Nabi Muḥammad langsung seperti bacaan salawat dan permohonan *wasilah* kepada beliau. Pandangan Ibn Taymīyah ditolak oleh al-Subkī dan lainnya. Menurut al-Subkī, pahala yang sampai kepada orang yang sudah meninggal, termasuk kepada Nabi Muḥammad, tidak membutuhkan restu dari beliau. Ulama-ulama dari mazhab al-Shāfi‘ī telah sepakat bahwa menghadihkan pahala untuk orang lain termasuk kepada Nabi Muḥammad diperbolehkan dan akan sampai. Jika untuk manusia biasa saja diperbolehkan, maka untuk Nabi Muḥammad tentu lebih mulia dan lebih baik.<sup>35</sup>

### 3. Ritual Kematian (*Matī*)

Ritual terakhir dalam rangkaian orang Islam Jawa adalah ritual kematian. Seperti hanya ritual kelahiran sebagai awal mula manusia hadir di alam dunia, ritual kematian pun dilakukan. Bedanya adalah, jika ritual kelahiran dan ritual *manten* dirayakan dengan suka cita, maka ritual kematian dilakukan dengan duka cita.

*Pertama*, ritual *pungkur* atau *ungkur-ungkur*. Setelah penguburan selesai, para pengantar pulang ke rumah masing-masing. Sebagian dari pengantar, terutama dari kerabat dan tetangga dekat, menuju ke rumah duka untuk melaksanakan ritual *pungkur*. Menu yang dibuat sebagai pelengkap ritual biasanya adalah tujuh macam sayur-sayuran seperti kacang panjang, bayam, kubis, kecambah dan lain-lain hingga berjumlah tujuh bahan. Menu lainnya yang tidak

<sup>34</sup> *Hāmish Fatāwā al-Ramlī* dalam Ibn Ḥajar al-Makkī al-Haytamī, *Fatāwā al-Kubrā al-Fiqhīyah*, Vol. 3 (Mesir: ‘Abd al-Ḥamd Aḥmad Ḥanafī, t.th.), 125.

<sup>35</sup> Ibn ‘Ābidīn, *Radd al-Muḥtār ‘alā al-Durr al-Mukhtār*, Vol. 2 (Mesir: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1966), 244.

dilupakan adalah *ingkung*. Berbagai makanan tersebut dihidangkan bersama dengan nasi gunung atau tumpeng yang dibelah menjadi dua. Dua buah tumpeng terbelah tersebut kemudian diletakkan secara bertolak belakang. Peletakan tumpeng demikian disesuaikan dengan ritual yang akan dilaksanakan.

Ritual *pungkur*, di samping sebagai doa agar orang meninggal dalam kondisi *ḥusn al-akh̄imah*, dimaksudkan pula sebagai sedekah kepada orang-orang yang telah membantu prosesi perawatan jenazah yang mencakup memandikan, mengkafani, menyalati, dan menguburkan sebagai suatu kewajiban umat Islam terhadap orang yang sudah meninggal. Tradisi ini (membuat makanan) tidak dilakukan oleh keluarga duka (anak atau suami dan istri), melainkan oleh para tetangga. Memberi makan kepada orang yang takziah disebutkan oleh *Fath̄ al-Mu'īn* sebagai aspek yang dibenci (*makrūh*). Hukum yang diberikan oleh *Fath̄ al-Mu'īn* adalah dianjurkannya para tetangga untuk membantu keluarga yang sedang kesusahan dengan memasak makanan atau segala kebutuhannya dalam waktu sehari semalam.<sup>36</sup> Lebih dari itu, tradisi takziah biasanya selalu dibarengi dengan pemberian sesuatu kepada keluarga duka, seperti uang yang diletakkan dalam tempat yang ditutupi kain atau membawa beras. Hukum *makrūh* yang disebut *Fath̄ al-Mu'īn* adalah adanya beban ganda bagi keluarga duka, yaitu kematian orang yang dicintainya dan pemberian sesuatu kepada orang yang melayat.

Ritual *pungkur* yang menghimpun antara doa dan pemberian makanan jika dimaksudkan untuk ditujukan kepada orang yang meninggal adalah sesuatu yang dianjurkan oleh kitab kuning *Nihāyat al-Zayn*. Kitab ini menjelaskan bahwa sedekah yang pahalanya ditujukan untuk orang yang meninggal adalah sesuatu yang diperintahkan oleh shari'ah, namun cara ini haruslah sesuai dengan shari'ah serta tidak pula diikat oleh kondisi atau hari-hari tertentu seperti tujuh hari atau yang lainnya.<sup>37</sup>

Kitab *Nihāyat al-Zayn* mensyaratkan dua hal dalam ritual apa pun termasuk ritual *pungkur*, yaitu tidak bertentangan dengan shari'ah. Shari'ah yang dimaksud adalah pedoman-pedoman umum agama Islam seperti tidak ada unsur yang merusak terhadap akidah Islam, seperti *shirk* atau sesuatu yang dibenci dalam Islam seperti *tabdhīr*

---

<sup>36</sup> Al-Malibārī, *Fath̄ al-Mu'īn*, 145.

<sup>37</sup> Nawāwī al-Bantānī, *Nihāyat al-Zayn* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2002), 275.

(berlebih-lebihan) dan melawan takdir Tuhan seperti menangis dengan merobek baju dan lain-lain. *Nihāyat al-Zayn* juga mensyaratkan tanpa batasan hari-hari tertentu. Sedekah dan doa haruslah bersifat mutlak, di manapun, kapanpun dan dalam situasi apa pun. Harus diakui, tidak ada keterangan yang kaku untuk doa kepada orang yang sudah meninggal. Pembatasan atau *qayd* yang diungkapkan oleh *Nihāyat al-Zayn* dimungkinkan karena khawatir akan adanya perbuatan baru yang menyebabkan *tashaddud* atau pemberatan dalam ibadah. Hal ini ditandai dengan ungkapan *Nihāyat al-Zayn* berikutnya bahwa apabila *qayd* dimaksudkan sebagai kebiasaan saja, maka tidak menjadi masalah.<sup>38</sup>

Kitab kuning *Qurrat al-'Ayn* mengatakan, apabila niat pemberian makan kepada orang yang bertakziah dimaksudkan untuk memuliakan tamu serta menghibur diri dari musibah yang menimpanya atau juga untuk tujuan agar dapat menghilangkan rasa sedih yang menimpanya, maka pemberian ini bisa dianggap sebagai ibadah. Oleh karena itu, pelakunya akan mendapatkan pahala dari Allah sebagai wujud ketaatan kepada-Nya. Kitab *Qurrat al-'Ayn* secara tegas mengungkapkan pemberian itu secara mutlak tanpa batasan, termasuk apabila pemberian makanan dilakukan setelah mayat dikuburkan.<sup>39</sup>

*Kedua*, ritual ketiga, ketujuh, keempat puluh, keseratus, keseribu hari, dan tahunan pascakematian. Al-Nawawī al-Bantani, sebagai orang asli Indonesia asal Tanara, Banten, menyadari bahwa ritual kematian seperti peringatan ketujuh, keempat puluh, keseratus dan keseribu hari kematian telah menjadi tradisi hampir seluruh masyarakat Islam Jawa. Al-Nawawī tidak melewatkan pembahasan masalah ini. Telah dijelaskan sebelumnya, al-Nawawī menganggap ritual dalam hitungan-hitungan ini adalah bagian dari tradisi yang diperbolehkan dalam agama. Al-Nawawī mengambil argumennya dari dua orang tokoh otoritatif dalam mazhab al-Shāfi'i, yaitu Sayyid Aḥmad Zaynī Daḥlān dan Yūsuf al-Sumbulāwaynī. Lebih lengkapnya, al-Nawawī mengatakan:

Mengkhhususkan sedekah untuk orang yang sudah meninggal pada hari-hari tertentu adalah bagian dari kebiasaan saja sebagaimana yang telah difatwakan oleh Sayyid Aḥmad Daḥlān.

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Ismā'īl b. al-Zayn, *Qurrat al-'Ayn bi Fatāwā Ismā'īl* (t.t.: Maktabah al-Barakah, t.th.), 155.

Telah berlaku tradisi ini di kalangan manusia dengan memberi sedekah untuk orang yang meninggal pada hari ketiga, hari ketujuh, hari kedua puluh, hari keseratus, dan untuk setiap tahunnya seperti telah dijelaskan oleh guru kami, Yūsuf al-Sumbulāwainī.<sup>40</sup>

Kitab kuning *Fatāwā al-Fiqhīyah al-Kubrā* karya Ibn Hajar al-Haytamī menjelaskan sosok penting dalam tradisi *tablīl* adalah Ṭāwūs. Namun, Ṭawūs tidak sendirian. Ada sosok lain yang berperan penting yaitu ‘Ubayd b. ‘Umayr. Jika Ṭāwūs adalah dari kelompok *ṭabi‘īn*, maka ‘Ubayd b. ‘Umayr diperkirakan adalah seorang sahabat, karena ia lahir pada masa Rasulullah dan hidup pada sebagian masa pemerintahan ‘Umar b. al-Khaṭṭāb. Dari sejarah ini dapat dikatakan bahwa ḥadīth-ḥadīth yang disampaikan oleh Ṭāwūs dari kalangan *ṭabi‘īn* dan ‘Ubayd b. ‘Umayr dari kalangan sahabat dapat dikatakan sebagai ḥadīth *marfū‘* (ḥadīth yang disandarkan kepada Rasulullah) atau ḥadīth *mursal* (ḥadīth yang rawi dari sahabat tidak ada atau gugur). Namun, jika ḥadīth *mursal* dan *marfū‘* tersebut didukung oleh ḥadīth-ḥadīth lain atau tidak bertentangan dengan ḥadīth *ṣahīḥ* maka mengamalkan ḥadīth *mursal* atau *marfū‘* tersebut dibolehkan. Kebolehan mengamalkan ḥadīth seperti ini, menurut Ibn Hajar, disepakati oleh Mālik, Abū Ḥanīfah, al-Shāfi‘ī, dan Aḥmad.<sup>41</sup>

### **Ideologi Kitab Kuning tentang Ritual Lingkaran Hidup**

Ideologi memungkinkan sebuah tindakan ditransformasikan secara kontinu. Michael Sastrapratedja menjelaskan bahwa ideologi minimal memiliki tiga hal. *Pertama*, mengandung penafsiran terhadap realitas masa lalu yang diarahkan untuk masa depan. *Kedua*, ideologi mengandung nilai atau sistem yang menolak nilai atau sistem lainnya. *Ketiga*, ideologi mengarahkan pada suatu tindakan untuk memperjuangkan nilai-nilai yang diyakini tersebut.<sup>42</sup>

#### **1. Al-Shāfi‘ī: Awal Pembentuk *Habitus***

Berbagai kitab kuning yang menjelaskan tentang ritual lingkaran hidup hampir seluruhnya dapat dirujuk pendapat atau

---

<sup>40</sup> Al-Nawawī, *Nihāyat al-Zayn*, 275.

<sup>41</sup> Ibn Hajar al-Haytamī, *Fatāwā al-Fiqhīyah*, Vol. 3, 191.

<sup>42</sup> M. Sastrapratedja, “Pancasila sebagai Ideologi dalam kehidupan Budaya”, dalam Oetoyo Oesman dan Alfian (eds.), *Pancasila sebagai Ideologi dalam Berbagai Bidang Kehidupan Bermasyarakat, Berbangsa, dan Bernegara* (Jakarta: BP-7 Pusat, 1991), 143-144.



argumennya kepada al-Shāfi'ī. Dalam menjelaskan keabsahan diperbolehkannya menghitung hari baik dan buruk atau *petungan* misalnya, kitab kuning *Ghāyat al-Talkhīṣ al-Murād min Fatāwā Ibn Ziyād* menjelaskan kebolehan *petungan* dengan catatan bahwa *petungan* tersebut tetap dilandaskan kepada kuasa Allah bukan sesuatu yang lain. Orang yang melakukan *petungan* harus tetap meyakini bahwa Allah adalah penentu segalanya. Pendapat inilah yang dipegangi oleh Ibn al-Farkāh dengan bukti perkataan dari al-Shāfi'ī. Al-Shāfi'ī mengatakan bahwa sumber utama untuk menentukan bahwa ahli nujum shirik atau tidak adalah ketika keyakinan ahli nujum tersebut telah menafikan peran Allah. Kitab kuning *Ghāyab* menjelaskan bahwa al-Shāfi'ī memboehkan hitungan atau *petong* asal keyakinan utama atas penentu nasib adalah di tangan Allah. Pandangan al-Shāfi'ī ini disampaikan oleh Ibn al-Farkāh.<sup>43</sup> Demikian pula dalam menjelaskan masalah sampainya pahala yang disampaikan kepada orang yang sudah meninggal, tidak hanya masalah pahala sedekah, tetapi juga pahala *al-Fātiḥah*. Para pengikut al-Shāfi'ī, seperti al-Ramlī, dengan jelas membolehkan dan menganggap bagus hadiah pahala ini. Pendapat al-Ramlī tersebut misalnya tercantum dalam kitab kuning *Fatāwā al-Ramlī*.<sup>44</sup> Tokoh lain dari pengikut al-Shāfi'ī yang membolehkan kirim pahala kepada orang yang sudah meninggal adalah Ibn Ḥajar al-Haytamī. Al-Nawawī al-Bantanī misalnya mengutip pandangan Ibn Ḥajar al-Haytamī tersebut dalam kitab *Nihāyat al-Zayn*.<sup>45</sup>

Demikian pula dalam menjelaskan keabsahan ritual *nelani* dan *mintani* dalam tradisi kehamilan. Kitab kuning menyebutnya sebagai ungkapan rasa syukur dan karenanya disunnahkan untuk mengadakan perayaan (*walimah*). Orang Jawa memberi nama atas *walimah* ini dengan istilah *slametan* agar anak yang dikandung maupun untuk ibu yang akan melahirkan diberi keselamatan oleh Allah. Keabsahan *walimah* sebagai ungkapan rasa syukur diungkapkan oleh kitab kuning *Fath al-Mu'īn*, salah satu kitab dalam mazhab al-Shāfi'ī, sebagai berikut.

Dan disunnahkan menghadiri undangan semua perayaan (*wala'im*) sebagaimana dilakukan dalam perayaan khitan (sunat untuk laki-laki), karena melahirkan dan selamatnya perempuan dalam proses

---

<sup>43</sup> Bā'alawī, *Ghāyat al-Talkhīṣ*, 206.

<sup>44</sup> *Hāmish Fatāwā al-Ramlī* dalam al-Haytamī, *Fatāwā al-Kubrā*, Vol. 3, 125.

<sup>45</sup> Al-Bantanī, *Nihāyat al-Zayn*, 193.

kelahiran, karena baru datang dari berpergian, karena selesai membaca al-Qur'an 30 juz. Menghadiri semua perayaan tersebut disunnahkan (*mustahabbah*).<sup>46</sup>

Dari cuplikan berbagai argumen kitab kuning di atas tampak bahwa pandangan al-Shāfi'ī dan juga para penerus al-Shāfi'ī sangat dominan. Walau demikian, argumen-argumen kitab kuning lebih banyak menampilkan pandangan dari pengikut al-Shāfi'ī ketimbang al-Shāfi'ī itu sendiri. Para pengikut al-Shāfi'ī ini kemudian dikenal sebagai *aṣḥāb al-shāfi'īyah* atau dikenal lebih pendek dengan sebutan *al-shāfi'īyah*. Nama-nama yang dikenal seperti Ibn Ḥajar al-Haytamī, Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Muḥy al-Dīn Abū Zakariyyā al-Nawawī dan al-Ramlī, bahkan al-Nawawī al-Bantanī adalah pemuka penting dari mazhab al-Shāfi'ī.

## 2. Mekanisme Ideologis

Al-Shāfi'ī memiliki dasar pokok dalam mengeluarkan hukum Islam, yaitu al-Qur'an, Sunnah, *Ijmā'* dan *Qiyās* (analogi). Meskipun demikian, untuk menyesuaikan perkembangan mazhab al-Shāfi'ī, para *aṣḥāb al-shāfi'īyah* mengembangkan gagasan al-Shāfi'ī melalui ijtihad-ijtihad mereka. Para mujtahid sebagai penerus al-Shāfi'ī adalah seperti: *Pertama, mujtahid muntasib*, yaitu mujtahid yang telah memenuhi kualifikasi untuk merumuskan hukum sebagaimana *mujtahid mustaqil*, namun ia belum mampu membuat suatu kaidah hukum sendiri, seperti al-Buwayṭī dan al-Muzanī. *Kedua, mujtahid muqayyad*, yaitu mampu merumuskan hukum-hukum yang belum dijelaskan oleh al-Shāfi'ī dengan berdasarkan kepada kaidah yang dibikin oleh *mujtahid mustaqil*, namun *mujtahid muqayyad* belum mencapai derajat *mujtahid muntasib*. Mereka adalah seperti Abū Ishāq al-Shirāzī, al-Mawardī, Muḥammad b. Jarīr, Abī Naṣr dan Ibn Ḥuzaymah. *Ketiga, mujtahid tarjih*, yaitu yang memiliki kualifikasi dalam pemberian penilaian terhadap pendapat yang kuat dan lemah dari pandangan *mujtahid mustaqil*, atau antara pendapat para pengikut *mujtahid mustaqil* (*aṣḥāb*) atau antara pendapatnya *mujtahid mustaqil* dengan pendapat para *aṣḥāb*. Yang termasuk dalam kelompok *mujtahid tarjih* adalah al-Nawawī dan al-Rāfi'ī. *Keempat, mujtahid fatwā*, yaitu yang dapat mengkategorikan, mengklasifikasikan berbagai pendapat di kalangan mazhab, dan mampu mengulas suatu pendapat dengan mengatakan bahwa suatu

---

<sup>46</sup> Al-Malibārī, *Fath al-Mu'īn*, 109.

pendapat tersebut memiliki derajat lemah, kuat atau yang lainnya. Ulama yang masuk dalam kategori ini adalah seperti Ibn Ḥajar al-Haytamī dan al-Ramlī. Ideologi al-Shāfi‘ī yang dikembangkan oleh *aṣḥāb al-shāfi‘iyah* inilah yang menjadi pedoman tradisi ritual lingkaran hidup yang tercatat dalam kitab kuning.

### **Agen Ideologi Kitab Kuning Ritual Lingkaran Hidup**

Agen adalah individu, subjek atau kelompok yang menjadi pengawal dari suatu gagasan atau ideologi agar dapat mempertahankan diri dari serangan ideologi lain. Posisi agen sangat menentukan bagi berkembangnya suatu ideologi. Posisi agen, oleh karena itu, berkelindan pada dua hal, yaitu mempertahankan dan mentransformasikan ideologi supaya diinternalisasi oleh banyak anggota. Posisi agen berarti menginternalisasikan ideologi dan sekaligus mengeksternalisasikannya. Semakin menyebar agen, semakin berpotensi ideologi tersebut meluas, namun semakin sedikit agen, semakin lambat pula persebarannya. Seperti ini pula yang terjadi pada mazhab, sama dengan ideologi, bisa bertahan di daerah Jawa atau Indonesia. Agen ideologi kitab kuning (*aṣḥāb al-shāfi‘iyah*) terdiri dari dua macam, yaitu agen kelompok atau lembaga dan agen individual.

Agen kelompok atau lembaga terdiri dari organisasi NU, komunitas kultural (*Yasman* ibu-ibu kampung, komunitas Dhikr Fida’, komunitas Salawat Burdah, komunitas “Sorot” Salawat dan Ratib), komunitas Majelis al-Khidmah, komunitas Semaan al-Qur’ān Jantiko MANTAB, komunitas Salawat Nāriyah, komunitas Mafia Salawat, dan lain-lain), komunitas Gusdurian, dan pesantren.

Agen individual adalah orang yang secara personal memiliki visi untuk melakukan internalisasi dan eksternalisasi ideologis. Usaha-usaha mereka dilakukan dengan cara yang beragam. Penanaman ideologi dapat dilakukan secara oral maupun tertulis atau dengan keduanya sekaligus. Mubalig-mubalig kenamaan yang digandrungi masyarakat seperti K.H. Anwar Zahid dari Bojonegoro, Gus Muwafiq dan Gus Miftah dari Yogyakarta, misalnya, adalah beberapa contoh. Dalam tradisi tulis dan oral sekaligus nama Idrus Ramli layak diperhitungkan. Idrus Ramli telah menulis berbagai karya seperti *Buku Pintar Berdebat dengan Wahabi*,<sup>47</sup> *Kiai NU*

---

<sup>47</sup> M. Idrus Ramli, *Buku Pintar Berdebat dengan Wahabi* (Surabaya: Bina Aswaja dan LBM NU Jember, 2012).

atau Wahabi yang Sesat tanpa Sadar,<sup>48</sup> *Hiżbut Tabrir dalam Sorotan*,<sup>49</sup> *Membedah Bid'ah dan Tradisi dalam Perspektif Ahli Hadits dan Ulama Salaf*,<sup>50</sup> Nur Hidayat Muhammad menulis *Meluruskan Doktrin MTA*,<sup>51</sup> Ma'ruf Khozim, *Jawaban Amaliyah & Ibadah yang Dituduh Bid'ah, Sesat, Kafir dan Syirik*,<sup>52</sup> dan lain-lain.

Tabel:  
Agen Ideologi Kitab Kuning

No	Agen	Deskripsi Agen	Modalitas
1	Agen komunitas / kelompok	NU	1. Modalitas simbolik keagamaan 2. Modalitas intelektual 3. Modalitas kader 4. Modalitas kultural 5. Modalitas historis 6. Modalitas jaringan organisasional
		Komunitas Gusdurian	
		Pesantren	
		Komunitas kultural seperti <i>Yasinan, Tablil, Dhikr al-Fida', Dhikr al-Ghāfilin, Salawat Nāriyah</i> , dan lain-lain.	
2	Agen Individual	Mubalig-Mubalig (Anwar Zahid, Gus Muwafiq, Gus Miftah, dan lain-lain).	
		Penulis produktif (M. Idrus Ramli, Ma'ruf Khozim, Nur Hidayat Muhammad, dan lain-lain).	
		Tokoh-tokoh agama lokal pemimpin ritual lingkaran hidup.	

Para agen yang paling penting adalah pelaku-pelaku ritual pada tingkat lokal di masyarakat seperti kiai musala, pemimpin *tablil*, dan tokoh-tokoh lokal yang dengan konsisten melaksanakan ritual lingkaran hidup dengan sukarela sebagai bagian dari kehidupan sosial. Mereka hadir dengan sukarela untuk orang yang akan, sedang dan setelah melahirkan, kegiatan pra-pengantin, dan di saat dan pascakematian warga. Adapun modalitas yang dimiliki

<sup>48</sup> M. Idrus Ramli dan M. Syafiq Alydrus, *Kiai NU atau Wahabi yang Sesat tanpa Sadar* (Jember: Bina Aswaja, 2012).

<sup>49</sup> M. Idrus Ramli, *Hiżbut Tabrir dalam Sorotan* (Surabaya: Bina Aswaja, 2011).

<sup>50</sup> M. Idrus Ramli, *Membedah Bid'ah dan Tradisi dalam Perspektif Ahli Hadits dan Ulama Salafi* (Surabaya: Khalista, 2010).

<sup>51</sup> Nur Hidayat Muhammad, *Meluruskan Doktrin MTA: Kritik atas Dakwah Majelis Tafsir al-Qur'an di Solo*, Edisi Revisi (Surabaya: Muara Progressif, 2015).

<sup>52</sup> Ma'ruf Khozim, *Jawaban Amaliyah & Ibadah yang Dituduh Bid'ah, Sesat, Kafir, dan Syirik* (Surabaya: al-Miftah, 2013).

agen yang bisa digunakan untuk memenangkan kontestasi adalah modalitas simbolik keagamaan, modalitas intelektual, modalitas kader, modalitas kultural, modalitas historis dan modalitas jaringan organisasional. Berikut adalah gambaran agen dan modalitas tersebut. Setiap ideologi, baik secara manifes maupun laten, sebenarnya sedang berkontestasi. Agen ideologi *aṣḥāb al-shāfi'iyah* dalam kitab kuning yang mengandung keabsahan ritual lingkaran hidup harus memanfaatkan modal tersebut jika ingin memenangkan kontestasi dalam *field* terbuka, Indonesia.

## Penutup

Pembahasan tentang ideologi kitab kuning yang menjadi legitimator terhadap pelaksanaan tradisi Islam Jawa ritual lingkaran hidup (*life circle*) dapat disimpulkan beberapa hal berikut. *Pertama*, pandangan kitab kuning terhadap tradisi ritual lingkaran hidup yang mewujud dalam ritual kelahiran (*metu*), pengantin (*manten*) dan kematian (*mati*) masuk dalam kategori pemahaman fiqh, yaitu bagian dari ijtihad manusia. Berbagai kitab kuning menyebut ritual lingkaran hidup telah dilaksanakan oleh Nabi Muḥammad, sahabat atau tābi'īn. Tradisi *neloni* dan *mitoni* (sebagai ritual kehamilan) misalnya dirujuk kepada tindakan Nabi Muḥammad dalam mendoakan Ummu Sulaym, istri dari Abū Ṭalḥah. Lebih dari itu, keumuman doa dan harapan *slamet* dapat memayungi segala aktivitas di dalamnya. Demikian pula masalah pencarian hari, baik dalam ritual *manten* tidaklah bertentangan dengan *tawḥīd*, sehingga tidak mengakibatkan musyrik. Hal ini dituturkan oleh Ibn al-Farkāḥ yang dinukil dari al-Shāfi'ī sebagaimana dijelaskan oleh kitab kuning *Ghāyat Talkhīṣ al-Murād min Fatāwā Ibn Ziyād*. Ritual-ritual lain seperti *manggulan* atau *kirim dongo* adalah ritual yang masih dibenarkan karena bacaan-bacaan dari orang yang hidup masih dianggap bermanfaat bagi orang yang meninggal sebagaimana dijelaskan oleh kitab kuning *Fatāwā al-Ramlī*. Keabsahan juga terjadi untuk ritual kematian. Ritual kematian menurut kitab kuning telah menjadi kebiasaan sebagian sahabat dan tābi'īn sebagaimana dituturkan oleh Ṭāwūs dan 'Ubayd b. 'Umayr seperti yang dijelaskan dalam *Fatāwā al-Fiqhīyah al-Kubrā* karya Ibn Ḥajar al-Haytamī.

*Kedua*, ideologi keagamaan kitab kuning yang mengabsahkan ritual lingkaran hidup Islam Jawa adalah ideologi al-Shāfi'ī yang

dikembangkan oleh *aṣḥāb al-shāfi'iyah*. Tokoh-tokoh penting yang menjadi jalur transmisi kitab kuning tersebut di antaranya adalah al-Ghazālī dan Muḥy al-Dīn Abū Zakariyyā al-Nawawī. Melalui karya-karya mereka, berkembanglah tradisi *aṣḥāb al-shāfi'iyah*.

*Ketiga*, para agen mempertahankan ideologi al-shāfi'ī yang dikembangkan oleh *aṣḥāb al-shāfi'iyah* dengan cara berkomunitas atau berkelompok (agen kelompok atau lembaga) dan dengan cara individual (agen individual). Agen kelompok terdiri dari organisasi NU, komunitas Gusdurian, pesantren, komunitas-komunitas kultural seperti komunitas *Yasinan*, *Tablīl*, *Dhikr al-Fidā'*, Zikrul Ghafilin, salawat Nariyah dan lain-lain. Melalui lembaga NU misalnya, ideologi al-Shāfi'ī dapat dipertahankan dalam jumlah organisasi di bawahnya, yaitu lembaga (14 lembaga), Banom (10 lembaga) dan Lajnah (2 lembaga). Demikian pula ideologi *aṣḥāb al-shāfi'iyah* dapat dipertahankan melalui kegiatan-kegiatan pesantren yang berjumlah sekitar 23.000 dengan jumlah santri sekitar 4.000.000. Untuk mempertahankan ideologi tersebut, para agen memiliki berbagai modal yang bisa digunakan untuk melakukan internalisasi sekaligus eksternalisasi ideologis. Modal tersebut adalah modalitas simbolik keagamaan, modalitas intelektual, modalitas kader, modalitas kultural, modalitas historis, dan modalitas jaringan organisasional.

### Daftar Rujukan

- ‘Ābidīn, Ibn. *Radd al-Muḥtār ‘alā al-Durr al-Mukhtār*, Vol. 2. Mesir: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1966.
- Anṣārī (al), Abū Yahyā Zakariyyā. *Asnā al-Maṭālib fī Sharḥ Rawḍ al-Ṭālib*, Vol. 1. Beirut: Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.th.
- Anwar, M. Syafi’i. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Cendekiawan Muslim Orde Baru*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Bā‘alawī, ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Ḥusayn. *Ghāyat Talkhīṣ al-Murād min Fatāwā Ibn Ziyād*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Bayhaqī (al), Abū Bakr Aḥmad. *Dalā’il al-Nubuwwah*, Vol. 6. Kairo: Dār al-Ḥadīth, t.th.
- Baijūrī (al), Ibrāhīm. *Tuḥfat al-Murīd Sharḥ Jaubar al-Tawḥīd*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah. 2004.

- Beatty, Andrew. *Variasi Agama di Jawa: Suatu Pendekatan Antropologi*, terj. Achmad Fedyani Saefuddin. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada. 2001.
- Dimyāṭī (al), Aḥmad b. Muḥammad. *Ḥāshiyah al-Dimyāṭī ‘alā Sharḥ al-Waraqāt*. Surabaya: al-Hidayah, t.th.
- Dimyāṭī (al), Muḥammad Shatā. *I‘ānat al-Ṭālibīn*, Vol. 1. Singapura: Sulaiman Mar'i. t.th.
- Foucault, Michel. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Science*. London: Tavistock Publication. 1974.
- Geertz, Clifford. *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: Pustaka Jaya. 1981.
- Ghāzī (al), Muḥammad b. Qāsim. *Sharḥ Faḥ al-Qarīb al-Mujīb*. Surabaya: al-Hidayah, t.th.
- Haytamī (al), Ibn Ḥajar al-Makkī al-Haytamī. *Fatāwā al-Kubrā al-Fiqḥiyah*, Vol. 3. Mesir: ‘Abd al-Ḥamīd Aḥmad Ḥanafī. t.th.
- Hodgson, Marshal G. S. *The Venture of Islam*, Vol. 2. Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- Horikoshi, Hiroko. *Kiai dan Perubahan Sosial*. Jakarta: P3M, 1987.
- Jāwī (al), Nawawī b. ‘Umar. *Kāshifāt al-Sajā*. Semarang: Usaha Keluarga. t.th.
- Madjid, Nurcholish. *Islam, Doktrin dan Peradaban: Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, cet. 4. Jakarta: Yayasan Paramadina, 2000.
- Malībārī (al), Zayn al-Dīn. *Faḥ al-Mu‘īn*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.th.
- Mulder, Niels. *Agama, Hidup Sehari-hari dan Perubahan Budaya*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama. 1999.
- Nawawī (al), al-Jāwī, Muḥammad b. ‘Umar b. ‘Alī. *Nihāyat al-Zayn Fī Irshād al-Mubtadi‘īn*. Bandung: Shirkat al-Ma‘arif, t.th.
- Oesman, Oetojo dan Alfian (eds.). *Pancasila sebagai Ideologi dalam Berbagai Bidang Kehidupan Bermasyarakat, Berbangsa, dan Bernegara*. Jakarta: BP-7 Pusat, 1991.
- Ramlī (al), Shams al-Dīn Muḥammad b. Abī al-‘Abbās Aḥmad b. Ḥamzah b. Shihāb al-Dīn. *Nihāyat al-Muḥtāj ilā Sharḥ al-Minhāj*, Vol. 2. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Syam, Nur. *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Tim Aswaja NU Center PWNNU Jawa Timur. *Khazanah Aswaja: Memahami, Mengamalkan dan Mendakwahkan Ahlussunnah wal Jama‘ah*. Surabaya: Aswaja Center NU Ponorogo, 2016.

- Turmudi, Endang. *Perselingkuban Kiai dan Kekuasaan*. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Woodward, Mark R. (ed.). *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, terj. Ihsan Ali-Fauzi, cet. 1. Bandung: Mizan, 1998.
- Woodward, Mark R. *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. Ann Arbor: UMI, 1989.
- Zaehner, R.C. *Mistisisme Hindu Muslim*, terj. Suhadi, cet. 1. Yogyakarta: LKiS, 2004.