

TRADISI MAWLID DAN KEKUASAAN SIMBOLIK KYAI DI MADURA

Moh. Hefni

(Dosen STAIN Pamekasan/ email:deasy_ira@telkom.net)

Abstrak: Dalam sebuah peradaban tertentu terdapat tradisi besar dan tradisi kecil. Tradisi *mawlid* dalam kebanyakan masyarakat Indonesia, termasuk di Madura, kadangkala merepresentasikan sebuah tradisi kecil. Di Desa Sumber Gayam Kec. Omben, Sampang, sebagaimana kebanyakan di wilayah Sampang lainnya, peringatan *mawlid* berlangsung secara meriah. Setiap keluarga merasa “berkewajiban” untuk mengadakan peringatan *mawlid* secara individual dan mandiri setiap tahunnya. Karenanya, permasalahan yang dikaji dalam penelitian ini dirumuskan dalam bentuk pertanyaan sebagai berikut: (1) Bagaimana konstruksi sosial atas *mawlid* dilakukan oleh kyai sebagai bentuk kekuasaan simbolik kepada masyarakat Karang Gayam Kec. Omben Sampang sebagai bentuk kekuasaan simbolik kyai? (2) Bagaimanakah respon yang ditunjukkan oleh masyarakat Karang Gayam Kec. Omben Sampang atas kekuasaan simbolik kyai tersebut? Penelitian yang menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis penelitian etnografis ini menghasilkan beberapa temuan, yaitu: *Pertama*, kyai melakukan konstruksi sosial kepada masyarakat dengan cara: (1) Melakukan menafsiran atas teks-teks keagamaan; (2) menghubungkan perayaan mawlid dengan konsep keberkahan harta benda; (3) menekankan pada pentingnya perayaan mawlid secara individual. *Kedua*, Konstruksi sosial yang dilakukan oleh kyai didasarkan pada modal simbolik, yaitu: (1) posisi kyai sebagai elit sosial; (2) modal Ilmu pengetahuan keagamaan; (3) relasi sosial kyai. *Ketiga*, respon masyarakat atas konstruksi sosial kyai adalah: (1) menerima konstruksi sosial kyai; (2) menolak konstruksi sosial oleh kyai.

Kata kunci: *Mawlid*, kyai, dan kekuasaan simbolik

Abstract: *There must be major and minor traditions in a certain civilization. Mawlid (celebration of prophet Muhammad pbuh birth) tradition represents that minor one in Madura. The focus of this study are sated as follows: (1) how is the social construction of Mawlid created by kyai (Islamic scholar) to form a symbolic power over community of Karang Gayam Kec. Omben Sampang; (2) ow is the resposne of people of Karang Gayam Kec. Omben Sampang on the symbolic power of kyai? This study employs qualitative approach with an ethnographic design and it results the followings: firstly: kyia socially construct the community by (1) interpretating religious texts; (2) correlating the mawlid celebration with the blessing of propertie; (3) emphasizing on the importance individual rather than collective celebration of mawlid. Secondly, the response of community on the kyai construction is two folds---accept and reject the construction.*

Keywords: *Mawlid, kyai, and symbolic power*

Pendahuluan

Dalam sebuah peradaban tertentu terdapat tradisi besar dan tradisi kecil. Tipologi ini pertama kali diperkenalkan oleh Robert Redfield.¹ Terhadap kedua tradisi itu, Burke² menamakannya dengan budaya elit (*elite culture*) dan budaya populer (*popular culture*). Sedangkan Gellner³ menyebutnya sebagai tradisi tinggi (*high tradition*) dan tradisi rendah (*low tradition*).

Tradisi besar merupakan warisan dan pengetahuan kolektif yang bersifat universal dan tradisi kecil adalah tradisi dan pengetahuan pribumi (*indigenous knowledge*)⁴ yang bersifat lokal. Karenanya, tradisi besar didesiminasikan dengan menggunakan agen-agen yang bersifat universal,⁵ seperti kekaisaran, kerajaan, dinasti, dan gerakan-gerakan keagamaan.

¹Robert Redfield, *The Folk Culture of Yucatan* (Chicago: University of Chicago Press, 1941). Lihat juga Idem, *Peasant Society and Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 1956).

²Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Wildwood, 1978

³Ernest Gellner, *Menolak Postmodernisme* (Bandung: Mizan, 1994).

⁴Para antropolog menyebut istilah ini dengan sebutan yang berbeda-beda. Mereka ada yang menyebut dengan pengetahuan lokal (*local knowledge*), pengetahuan pribumi (*indigenous knowledge*), kearifan lokal (*local wisdom*), kearifan tradisional (*traditional wisdom*), dan pengetahuan tradisional (*traditional knowledge*). Lihat Robert Chamber, *Pembangunan Desa Mulai dari Belakang*, (Jakarta: LP3ES, 1987); Saleh M Ali, "Pengetahuan Lokal dan Pembangunan Pertanian Berkelanjutan: Perspektif dari Kaum Marjinal", *Jurnal Antropologi Indonesia* (2000); P. Blaikie, et. al., *Understanding Local Knowledge and the Dynamics of Technical Change in Developing Countries*, (London: Natural Resource System Programme, 1996); Paul Sillitoe, "The Development of Indigenous Knowledge." *Current Anthropology*, Vol. 39, No. 2. (April, 1998), 223-247; B.N. Wawalma, "Indigenous Knowledge and Natural Resources," dalam A. Kiriro and C. Jamoa (eds.) *Gaining Ground: Institutional Innovations in Land-Use Management in Kenya*, (Nairobi: Nairobi Acts Press, 1989); J. Schafer, *Utilizing Agricultural Knowledge in the Planning of Agricultural Research projects designed to Aid Small Scale Farmers in Indigenous Knowledge Systems: implications for Agriculture and International Development*, (Amos: Iowa State University, 1989); Mattulada, "Sirik dalam Pembinaan Kebudayaan", *Majalah Antropologi Sosial dan Budaya Indonesia*, (1991); Norman Edwin, "Memahami Kearifan Tradisional Perahu Pinisi", *Kompas*, 26 Desember 1991; M. Sardjono and I. Samsu, "Traditional Knowledge and Practice of Biodiversity Conservation," dalam Carol J. Pierce Calfer and Yvonne Byron (eds), *People Managing Forests: The Links Between Human Well-being and Sustainability*, (Washington DC: Resource for the Future, 2001), hlm. 116-134; Maria Luisa Lucas Fernan, "Traditional Knowledge and Management Practices of Indigenous Peoples in Palawan and Mindoro," dalam Ponciano L. Bennagen and Maria Luisa Lucas-Fernan (eds), *Consulting the Spirits, Working with Nature, Sharing with Others*, Quezon City: SENTRO, 1996), hlm. 23-38. Namun demikian, apa pun namanya, secara umum, ia merupakan pengetahuan yang dikembangkan melalui pengalaman (*experiential learning*) tentang suatu realitas. Prosesnya melalui pengamatan dan percobaan dalam rentang waktu yang cukup panjang, sehingga perkembangannya tidak secepat perkembangan pengetahuan modern.

⁵Odner, *Religion, History, and Civilization* (New Delhi: Goodword Book, 2000), hlm. 34.

Dalam konteks agama Islam, kedua tradisi tersebut dapat disebut sebagai tradisi Islam sentral dan periferi⁶ atau Islam resmi (*official Islam*) dan Islam populer (*popular Islam*). Islam resmi yang dianut oleh kalangan borjuis, kaum urban, dan kaum cendekiawan berkembang di wilayah kota. Sedangkan Islam populer banyak dianut oleh masyarakat pedesaan atau rakyat kebanyakan dan menemukan basis perkembangannya di di wilayah Islam pinggiran atau pedesaan. Tipologi ini kemudian diaplikasikan dalam kajian masyarakat Muslim Timur Tengah oleh Grunebeum.⁷ Dalam bukunya *Unity in Muslim Civilization*, dia menggunakannya untuk melihat interaksi antara *dar al-Islam*, tradisi besar “murni”, dan pola budaya lokal. Model tersebut juga digunakan oleh Riaz Hassan⁸ di Pakistan dan anak benua India untuk melihat hakikat dan bentuk perjuangan politik di antara pengikut Islam murni yang diwakili oleh kaum ulama’ dan Islam populer yang direpresentasikan oleh para *mullah* (kyai).⁹

Tradisi *mawlid* dalam kebanyakan masyarakat Indonesia, termasuk di Madura, kadangkala merepresentasikan sebuah tradisi kecil, yakni sebuah tradisi yang sudah mengalami pencampuran-akulturatif dengan budaya lokal, sehingga acapkali berbeda dengan tradisi besarnya sebagaimana yang berlangsung di Timur Tengah.

Di Desa Sumber Gayam Kecamatan Omben, Sampang, sebagaimana kebanyakan di wilayah Sampang lainnya, peringatan *mawlid* berlangsung secara meriah. Perayaan tersebut merupakan representasi dari tradisi kecil yang memandang agama sebagai sebuah sistem kebudayaan. Di desa tersebut, setiap keluarga merasa “berkewajiban” untuk mengadakan peringatan *mawlid* secara individual dan mandiri setiap tahunnya. Sehingga tidak mengherankan apabila setiap jam selama bulan *mawlid* (*Rabi’ al-Annwal*), mulai jam 06.00 hingga 21.00 selalu berlangsung peringatan *mawlid* dari satu rumah ke rumah lainnya. Di sini, posisi kyai menjadi penting dalam pelaksanaan *mawlid* dan bagi keberlangsungan tradisi tersebut.

⁶Dikhotomi ini pertama kali diperkenalkan oleh Gellner. Lihat Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), hlm.21

⁷Gustave Grunebeum, *Unity in Muslim Civilization* (London: Cambridge University Press, 1955), hlm. 27-29.

⁸Riaz Hassan, “Kyai dan Politik; Beberapa Catatan tentang Agama, Masyarakat, dan Negara di Pakistan dan India”, dalam Riza Hassan, *Islam; Dari Konservatisme sampai Fundamentalisme* (Jakarta: CV. Rajawali, 1985), hlm. 53-81.

⁹Di sini Hassan membedakan *ulama* dan *mullah*. Ulama menunjuk pada sarjana-sarjana keagamaan yang termasuk ke dalam tradisi Islam murni, sedangkan kyai menunjuk pada tradisi Islam populer.

Permasalahan yang akan dikaji dalam penelitian ini dirumuskan dalam bentuk pertanyaan sebagai berikut: (1) Bagaimana konstruksi sosial atas *mawlid* dilakukan oleh kyai sebagai bentuk kekuasaan simbolik kepada masyarakat Karang Gayam Kecamatan Omben Sampang sebagai bentuk kekuasaan simbolik kyai? (2) Bagaimanakah bentuk-bentuk perlawanan yang ditunjukkan oleh masyarakat Karang Gayam Kecamatan Omben Sampang atas kekuasaan simbolik kyai tersebut?

Hingga saat ini, penelitian yang secara serius mendalami tentang tradisi *mawlid* kaitannya dengan kekuasaan tokoh spiritual-agama bisa dikatakan tidak banyak. Salah satunya adalah penelitian yang dilakukan Deny Hamdani. Dalam tulisannya berjudul *Cultural System of Cirebonese People: Tradition of Mawlidan in the Kanoman Kraton*, ia menemukan bahwa tradisi *mawlid* di Kraton Kanoman Cirebon menjadi media untuk menunjukkan kesalehan dan kekuasaan Sultan. Menurunnya kekuasaan Sultan sejak penetrasi kolonial Belanda ke dalam struktur politik lokal telah mendorong Sultan untuk mempertahankan otoritasnya sebagai penjaga tradisi Islam, termasuk tradisi *mawlid*.¹⁰

Dalam batas-batas tertentu, hasil penelitian di atas mempunyai kesamaan dengan penelitian yang dilakukan Woodward di Kraton Yogyakarta. Dalam penelitian tersebut, Woodward menemukan bahwa *grebeg mawlid* di Kraton Yogyakarta telah menghubungkan antara pemujaan atau penghormatan atas Nabi Muhammad dan penghormatan masyarakat Jawa atas martabat raja. *Grebeg mawlid* menjadi ruang bagi perjumpaan raja dan rakyat.¹¹

Penelitian lainnya dilakukan oleh Sila pada masyarakat Cikoang, Sulawesi Selatan dan Hellyana Hintia yang meneliti tradisi mauludan pada masyarakat Gorontalo. Dalam penelitiannya, Sila menemukan adanya makna simbolik perayaan *Mawlid* di komunitas Cikoang, Sulawesi Selatan. Makna simbolik tersebut diyakini berasal dari tradisi tarekat (*sufi order*), dalam hal ini, peran sayyid sangat besar dalam menjaga atau bahkan mengembangkan ritual *mawlid*. karenanya ia dipandang sebagai penjaga budaya lokal.¹²

Penelitian ini berbeda dengan keempat penelitian di atas. Walaupun sama-sama membahas tentang keterkaitan antara tradisi *mawlid* dengan

¹⁰Deny Hamdany, "Cultural System of Cirebonese People: Tradition of *Mawlidan* in the Kanoman Kraton", *Indonesian Journal of Social Sciences*, Volume 4, nomor 1 (2012).

¹¹Marx Woodward, *Java, Indonesia, and Islam* (London-New York: Springer, 2011), hlm.13

¹²Aldin Sila, "The Festivity of *Mawlid* Nabi in Cikoang, South Sulawesi: Between Remembering and Exaggerating the Spirit of the Prophet", *Studia Islamika*, Volume 8 Nomor 33 (2001), hlm. 1-56.

kekuasaan, penelitian ini tidak semata-mata meneliti tentang bagaimana posisi kyai dalam tradisi *mawlid* atau bagaimana posisi kyai sebagai penjaga tradisi *mawlid*. Penelitian ini lebih difokuskan pada bagaimana kyai melakukan konstruksi sosial atas *mawlid* (sebagai bentuk kekuasaan simbolik) sehingga dapat membentuk kognisi masyarakat tentang “kewajiban” untuk mengadakan peringatan *mawlid* secara individual dalam suatu rumah tangga. Sebagai sebuah bentuk kekuasaan, tentu saja dalam penelitian ini juga akan mengungkap perlawanan yang dilakukan oleh komunitas masyarakat tertentu atas konstruksi sosial tersebut.

Untuk membantu peneliti memasuki lapangan penelitian, peneliti menggunakan teori sosial kekuasaan simbolik. Kekuasaan dalam penelitian ini difokuskan pada kekuasaan simbolik (*symbolic power*), sebuah konsep kekuasaan yang berasal dari Bourdeau.¹³ Konsep ini diilustrasikan sebagai bentuk kuasa yang tidak tampak, tersembunyi, atau tidak dikenali, seperti kesetiaan personal, keramah-tamahan, pemberian hadiah, hutang, dan semua kebaikan lainnya, sehingga orang yang menerima kebaikan tersebut merasa berkewajiban untuk membalas budi.¹⁴ Ia juga bisa berupa pemaksaan kategori-kategori pemikiran dan persepsi terhadap agen-agen sosial terdominasi. Jika dominasi, kekerasan atau kekuasaan yang bersifat fisik akan menimbulkan perlawanan dari pihak yang didominasi, maka kuasa simbolik justru disalahkenali dan dipandang sebagai kebaikan. Pada tataran berikutnya, pihak yang terdominasi kemudian memandang posisi pihak yang dominan sebagai yang benar, sehingga ia merasa wajib untuk mematuhi dan mengikutinya.

Kuasa simbolik ini bekerja berdasarkan modal simbolik.¹⁵ Modal simbolik merupakan sumber kekuasaan yang krusial. Ketika pemilik modal simbolik menggunakan kekuatannya, ini akan berhadapan dengan pihak yang memiliki kekuatan atau modal yang lebih lemah, dan karenanya ia berusaha mengubah tindakan-tindakannya. Modal simbolik adalah penggunaan simbol-simbol untuk melegitimasi kepemilikan tingkatan dan bentuk dari ketiga modal

¹³Kadang-kadang Bourdieu menggunakan istilah kuasa simbolik (*symbolic power*), dominasi simbolik (*symbolic domination*), dan kekerasan simbolik (*symbolic violence*) untuk menunjuk hal yang sama. Lihat, misalnya, Tim Hallet, “Symbolic Power and the Social Organization of Turmoil”, Disertasi Ph.D. di Northwestern University tahun 2003: www.sesp.northwestern.edu/docs/dissertationHAT.pdf, diakses pada 23 Oktober 2005.

¹⁴Bourdieu, *Outline of A Theory*, hlm. 192.

¹⁵Bourdieu, *Acts of Resistance: Against the Tyranny of the Market*, (New York: The New Press, 1998), hlm. 51.

yang lain. Ketiga modal dimaksud adalah berupa modal ekonomi, sosial, dan kultural.¹⁶

Metode Penelitian

Studi ini menggunakan pendekatan kualitatif, dengan jenis studi yang digunakan adalah studi kasus, yakni dengan mempelajari secara intensif tentang latar belakang keadaan sekarang dan interaksi lingkungan seseorang.¹⁷ Namun, sampai batas-batas tertentu, penelitian ini akan banyak diwarnai oleh metode penelitian etnografi,¹⁸ terutama dalam hal bagaimana data sebagai sumber narasi utama penelitian ini diperlakukan. Subyek studi ini adalah kyai atau tokoh agama di Desa Karang Gayam Kecamatan Omben, Sampang. Sedangkan informan penelitian masyarakat desa tersebut dan tokoh masyarakat lainnya. Informan ini dipilih baik secara *purposive* maupun secara *snowball*. Subyek dan informan tersebut dilibatkan dalam klarifikasi data yang diperoleh, mereka karena berfungsi sebagai umpan balik dalam rangka *cross check* data.¹⁹

Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah observasi, wawancara mendalam, dan dokumentasi. Sedangkan analisis data dalam studi ini menggunakan analisis model interaktif.²⁰ Dengan mengikuti model ini, analisis data berlangsung secara simultan yang dilakukan bersamaan dengan proses pengumpulan data, dengan tahapan alur sebagai berikut: Pengumpulan data, *display* data, reduksi data, dan menarik kesimpulan atau verifikasi.²¹

Hasil Penelitian dan Pembahasan

1. Konstruksi Sosial Kyai sebagai Wujud Kekuasaan Simbolik

Konstruksi yang dilakukan oleh adalah: *Pertama*, kyai melakukan menafsiran atas teks-teks keagamaan yang berkaitan *mawlid*. Dalam berbagai kesempatan, terutama dalam forum pengajian keagamaan, para kyai di Karang Gayam menyampaikan pentingnya melaksanakan *mawlid*, karena ajaran agama telah mengajarkan kepada umat Muhammad untuk bershalawat dan menghormati kelahiran Nabi Muhammad. Mereka menyampaikan ayat al-

¹⁶Turner, *The Structure*, hlm. 525.

¹⁷J.W. Creswell, *Qualitative Inquiry and research Design; Choosing among Five Traditions* (Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1998), hlm. 241.

¹⁸Lihat P. James Spradley, *Metode Etnografi* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997). hlm.187.

¹⁹Matthew B. Miles dan A. Michael Hubermas, *An Expanded Source Book: Qualitative Data Analysis* (London: Sage Publication, 1995), hlm., 10.

²⁰Miles, dan Hubermas. *An Expanded Source Book*, hlm., 10-14.

²¹S. Nasution, *Metode Penelitian Naturalistik-Kualitatif* (Bandung: Tarsito, 1992), hlm. 128-130.

Qur'an dan Hadits Nabi berkenaan dengan *mawlid*. Ayat al-Qur'an yang sering disampaikan oleh mereka adalah surat al-Ahzab ayat 56, *"Inna Allaha wa malaikatahu yushalluna 'ala al-Nabiy. Ya ayyuha alladzina amanu sballu 'alayhi wa sallimu taslima"* (Sesungguhnya Allah dan malaikat-malaikat-Nya bershalawat untuk Nabi. Hai orang-orang yang beriman, bershalawatlah kamu untuk Nabi dan ucapkanlah salam penghormatan kepadanya)"

Selain ayat al-Qur'an, para kyai juga mengingatkan umatnya dengan Hadits dan *qawl* shahabat yang berkaitan dengan keharusan melaksanakan *mawlid*. Hadits tersebut adalah, *"Qala Rasulullah saw: man a'zhama mawliidi, kuntu syafi'an labu fi yawmil qiyamah"* (Rasulullah bersabda: Barang siapa yang menghormati hari lahirku, tentu aku akan memberikan syafa'at di hari kiamat).

Sedangkan *qawl* shahabat dimaksud adalah, *"Qala umar ibn al-Khattab: man a'zhama mawlid al-Rasulullah faqad ahya al-Islam"* (Umar berkata: Barang siapa yang menghormati hari lahir Rasulullah, sama artinya dengan menghidupkan Islam).

Dengan posisi Nabi Muhammad saw sebagai manusia pilihan dan sebagai manusia yang telah memberikan pencerahan kepada dunia. Dalam hal ini umat Muslim berkewajiban untuk berterima kasih kepadanya. Menurut Kyai Sujak, umat Islam seharusnya juga berterima kasih, karena Allah telah menentukan *Nur Muhammad* sebagai cikal bakal penciptakaan alam fisik.

Dalam kesempatan lain, peneliti mengunjungi Kyai Ma'ruf Amin. Beliau mengeluarkan beberapa kitab yang berisi fatwa para ulama' Sunni tentang keutamaan melaksanakan *mawlid*. Fatwa tersebut adalah fatwa Syaikh al-Islam Khatimah al-Huffazh Amir al-Mu'minin dalam *al-Hadits al-Imam Ahmad Ibn Hajar al-Asqalani*. Beliau menuliskan sebagai berikut:

"Asal peringatan mawlid adalah bid'ah yang belum pernah dinukil dari kaum Salaf saleh yanghidup pada tiga abad pertama, tetapi demikian peringatan mawlid mengandung kebaikan dan lawannya, jadi barangsiapa dalam peringatan mawlid berusaha melakukan hal-hal yang baik saja dan menjaubi lawannya (hal-hal yang buruk), maka itu adalah bid'ah hasanah". Al-Hafizh Ibn Hajar juga mengatakan: "Dan telah nyata bagiku dasar pengambilan peringatan Mawlid di atas dalil yang tsabit (Shahih)".

Fatwa lainnya adalah fatwa dari al-Imam al-Hafizh al-Suyuthi. Dalam risalahnya *Husn al-Maqshid Fi 'Amal al-Mawlid* Beliau menuliskan sebagai berikut:

"Menurutku: pada dasarnya peringatan mawlid, berupa kumpulan orang-orang, berisi bacaan beberapa ayat al-Qur'an, merivayatkan hadits-hadits tentang permulaan sejarah Rasulullah dan tanda-tanda yang mengiringi kelahirannya, kemudian disajikan hidangan lalu dimakan oleh orang-orang tersebut dan kemudian mereka bubar setelahnya tanpa ada tambahan-tambahan lain, adalah

termasuk bid'ah hasanah yang pelakunya akan memperoleh pahala. Karena perkara semacam itu merupakan perbuatan mengagungkan terhadap kedudukan Rasulullah dan merupakan penampakan akan rasa gembira dan suka cita dengan kelahirannya yang mulia. Orang yang pertama kali merintis peringatan mawlid ini adalah penguasa Irbil, Raja al-Muzhaffar Abu Sa'id Kaukabri Ibn Zainuddin Ibn Buktukin, salah seorang raja yang mulia, agung dan dermawan. Beliau memiliki peninggalan dan jasa-jasa yang baik, dan dialah yang membangun al-Jami' al-Muzhaffari di lereng gunung Qasiyun”.

Kedua, menghubungkan perayaan mawlid dengan konsep keberkahan harta benda. Kyai mendakwahkan konsep keberkahan harta benda dan karenanya dengan kekayaan duniawi dengan seberapa serius mereka merayakan mawlid. Kyai Sattar, misalnya, dalam sebuah kesempatan pengajian keagamaan mengatakan:

Ma'le bede gunana alako sataon, maka kodu amolot. Manabi ta' amolod, tade' gunana andi' dunnya benny'a, ta' kera berkat, cepet tade'. (biar ada gunanya bekerja selama setahun. Kalau tidak melaksanakan *mawlid* tidak ada gunanya mempunyai harta yang banyak, tidak akan berokah dan cepat habis).

Ketiga, menekankan pada pentingnya perayaan mawlid secara individual, karena jika dirayakan secara kolektif, misalnya di masjid, dipandang sebagai tidak serius dan dipandang *ngamong*. Keberkahan atas harta kekayaan bisa dicapai jika seseorang melaksanakan *mawlid* secara individual. Perayaan secara individual merupakan bentuk keseriusan seseorang dalam merayakan mawlid Nabi. Kyai Rois berkata:

Manabi amolod dhibi' compo'eh bekal tera' karena emaosih sholawat. Nabi bhekal rabu de' compo'eh oreng paneka. Para keyabe, ustadz tor oreng Islam padhe adhuwa'agi dhe oreng se amolod sopaje berkat dunnyana, berkat potra-potrena, berkat omorrah, ben salaenna. Manabi amolod areng-sareng, misallah, e masjid, enggi duwana langkong umum, ta' nyebut rang-sorang.

Kalau melaksanakan mawlid sendiri rumahnya akan menjadi terang karena dibacakan shalawat. Nabi akan datang ke rumah orang tersebut. Para kyai, ustadz, dan umat Muslim semuanya berdo'a khusus kepada orang yang melaksanakan mawlid tersebut supaya harta kekayaan yang dimiliki menjadi barakah. Begitu juga anak-anaknya, umurnya, dan sebagainya menjadi barakah. Kalau melaksanakan mawlid secara bersama-sama, misalnya, di masjid, maka doa yang dipanjatkan lebih umum, tidak menyebut masing-masing orang secara khusus.

2. Basis Konstruksi Sosial Kyai

Konstruksi sosial yang dilakukan oleh kyai tentang tradisi mawlid kepada struktur mental masyarakat Karang Gayam didasarkan pada beberapa modal simbolik, yaitu: *Pertama*, posisi kyai dalam sebagai kelompok elit²² dalam relasi sosial.

Posisi kyai sedemikian tinggi disebabkan mereka berposisi sebagai *ghuru* dalam hierarki penghormatan bagi masyarakat, yakni *bhupa'-babbbu, ghuru, rato*, yang dalam bahasa Indonesia berarti bapak-ibu-guru (kyai)-ratu (pemerintah). Jika dicermati, konsep *bhuppa'-babbbu'-ghuru-rato* ini mengandung pengertian adanya hierarki figur yang harus dihormati dan dipatuhi, mulai dari bapak, ibu, guru, dan terakhir ratu.

Kyai dianggap dekat dengan kesucian agama Islam sehingga ia dihormati dan diteladani. Tingkat penghormatan dan kepatuhan masyarakat kepada seorang kyai di antaranya diwujudkan dalam bentuk dukungan moril dan materiil, yakni berupa pemberian materi. Misalnya, ketika anggota masyarakat, terutama “purna-santri”, berkunjung (*sowan*) ke kediaman (*dhalem*) kyai untuk menjenguk anaknya, hampir bisa dipastikan memberikan uang (*nyabis*) atau membawa barang-barang bawaan.

Sebagai kelompok elit, Kyai di Karang Gayam juga berposisi sebagai patron²³ bagi masyarakat yang menempati posisi klien. Hubungan patron-klien²⁴

²²Istilah elite lazim didefinisikan sebagai suatu kelompok kecil (*the ruling class*) dalam masyarakat yang tergolong disegani, dihormati, berkuasa dan mempunyai pengaruh sosial. Kelompok minoritas ini mampu menduduki posisi-posisi penting, memiliki kemampuan mengendalikan kegiatan ekonomi dan politik, serta berpengaruh terhadap proses pengambilan keputusan-keputusan krusial yang menyangkut hajat hidup orang banyak. Lihat Vedi R. Hadiz, *Dinamika Kekuasaan Ekonomi Politik Indonesia pasca Soeharto*, (Jakarta, LP3ES, 2005).

²³Istilah patron berasal dari Bahasa Latin “*patrōnus*” atau “*pater*”, yang berarti ayah (*father*). Karenanya, ia adalah seorang yang memberikan perlindungan dan manfaat serta mendanai dan mendukung terhadap kegiatan beberapa orang. Sedangkan klien juga berasal dari istilah Latin “*cliēns*” yang berarti pengikut. Baca Lihat istilah *patron* dan *client* pada Webster, *Webster's New Twentieth Century Dictionary*, edisi kedua (Oxford: Oxford University Press, 1975) dan Peter Davies (ed), *The American Heritage Dictionary of The English Language* (New York: Dell Publishing Co., Inc., 1977). kedua istilah tersebut membentuk suatu hubungan khusus yang kemudian disebut sebagai *clientelism*. Lihat Sumeeta Shyamsunder Chandavarkar, *Patron-Client Ties and Maoist Rural China* (Thesis MA pada Departmen of Political Science, University of Toronto, 1997), hlm. 1-2.

²⁴Dalam lintasan sejarah, konsep patron-klien telah terjadi sejak zaman Romawi kuno. Setiap bangsawan (*patronus*) mempunyai sejumlah orang dari tingkat strata yang lebih rendah (*clientes*) yang berharap perlindungan darinya. Para *clientes* sebenarnya adalah orang bebas namun realitasnya mereka tidak sepenuhnya merdeka. Hubungan mereka sangat dekat, hal ini terlihat

merupakan salah satu bentuk hubungan pertukaran khusus. Dua pihak yang terlibat dalam hubungan pertukaran mempunyai kepentingan yang hanya berlaku dalam konteks hubungan mereka. Dengan kata lain, kedua pihak memasuki hubungan patron-klien karena terdapat kepentingan (*interest*) yang bersifat khusus atau pribadi, bukan kepentingan yang bersifat umum.

Sifat elitisme kyai tidak hanya ditampakkan dalam bentuk yang abstrak, tetapi juga ditampakkan secara kongkrit. Kyai Rois, misalnya, dalam sebuah kesempatan pengajian di rumah warga ditempatkan di tempat duduk yang lebih tinggi daripada warga biasa. Dalam pengajian warga yang ditempatkan di *kobhung* (sebuah langgar berkaki), Kyai Rois duduk di sebuah kursi dengan meja yang dipenuhi dengan aneka kue, buah-buahan, dan minuman.

Kedua, Ilmu pengetahuan keagamaan. Salah satu modal yang dihargai dalam ranah budaya adalah bentuk simbolik atau bentuk yang menubuh, seperti pengetahuan yang dinternalisasikan melalui lembaga-lembaga pendidikan. Seorang kyai akan dihubungkan dengan pengetahuannya tentang bidang-bidang tertentu dalam agama Islam, seperti bidang tasawwuf, bidang fiqh, bidang hadits, bidang tafsir, dan sebagainya. Kebanyakan para ulama'-kyai terdahulu memiliki keahlian khusus dalam bidang pengetahuan keagamaan.

Beberapa kyai di Karang Gayam memiliki tingkat dan kualitas pendidikan keagamaan yang lebih ketimbang masyarakat kebanyakan. Untuk mendapatkan bidang-bidang keilmuan keagamaan tersebut, seorang calon kyai harus belajar di pondok pesantren (*mondhuk*). Seorang calon kyai yang tidak

pada nama keluarga pelindungnya mereka gunakan dan mereka ikut dalam upacara pemujaan keluarga bangsawan yang mereka anggap sebagai pelindung. Hubungan patron dan klien di Romawi dibangun berdasarkan hak dan kewajiban timbal-balik dan bersifat turun-temurun. Patron berkewajiban untuk menjaga kliennya dari musuh-musuh dan melindunginya dari tuntutan hukum. Di samping itu, patron juga membantu keluarga kliennya dalam hal ekonomi, dengan memberikan lahan kepada pengikutnya agar dapat menghidupi seluruh anggota keluarganya. Di sisi lain, klien juga berkewajiban untuk membantu patronnya dalam kondisi tertentu, seperti menebus sang patron jika ditangkap sebagai tawanan perang, atau membayar biaya perkara yang harus dibayar patron. Model patron-klien ini juga diterapkan pada berbagai masyarakat dalam berbagai periode sejarah. Hubungan patron-klien menjadi bagian dalam sistem sosial politik masyarakat di beberapa belahan dunia seperti di Eropa, terjadi di Italia dan juga di Amerika Latin, semisal di Meksiko. Sedang patron-klien di Asia terjadi di Filipina, Burma, Thailand, Indonesia, dan Malaysia. Dan di Timur Tengah, terjadi di negara-negara seperti Irak dan Iran. Lihat Christian Pelras, "*Hubungan Patron Klein pada Masyarakat Bugis dan Makassar di Sulawesi Selatan*", Makalah yang disajikan pada Konferensi Sulawesi Selatan pertama, di Monash University, Melbourne (1981): <http://sulawesi.cseas.kyoto-u.ac.jp/lib/pdf/AAhmadYani.pdf>.

pernah *mondhuk* dinilai kurang memiliki ilmu-ilmu keagamaan yang memadai, sehingga kurang mendapatkan kepercayaan di kalangan masyarakat.

Kyai Roisul Hukama', misalnya, pernah mondok di beberapa pondok pesantren, baik di Madura maupun Jawa Timur, seperti PP. Darut Tauhid Pamekasan dan PP. Sidogiri Pasuruan. Ia, dalam tradisi pesantren, bisa disebut sebagai santri kelana, yakni suatu perjalanan seorang santri dari pesantren yang satu ke pesantren lainnya atau dari kyai yang satu ke kyai lainnya dalam rangka mencari dan memperdalam ilmu agama sekaligus untuk mendapat ijin (*ijazah*) untuk mengajarkan suatu bidang ilmu keagamaan. *Ijazah* tersebut berupa sebuah pengakuan lisan seorang kyai atas kemampuan santrinya dalam bidang tertentu sekaligus sebagai sebuah bentuk ijin dan *ridla* kyai (guru) terhadap santrinya (murid) untuk mengajarkan ilmu yang dimaksud.

Ketiga, relasi sosial kyai. Kebanyakan kyai di Karang Gayam memiliki relasi dengan kyai besar di Sampang. Misalnya mereka memiliki relasi dengan para kyai yang aktif di PCNU Sampang atau para kyai pondok pesantren di Sampang. Kyai, dengan posisi tersebut, telah memberikan peranan perantara bagi umat Muslim dengan memberikan kepada mereka pemahaman tentang apa yang terjadi di luar sana, misalnya apa yang terjadi pada tingkat nasional. Para penduduk desa yang biasa menyebut dirinya sebagai orang kecil atau orang awam, sadar bahwa mereka tidak memiliki pengetahuan yang memadai tentang peristiwa-peristiwa di luar sana. Hubungan yang dekat antara mereka dengan kyai kemudian menempatkan kyai sebagai penerjemah yang memberikan penjelasan dalam konteks agama dan mengklarifikasi berbagai masalah regional dan nasional secara umum.

A. Respon Masyarakat atas Konstruksi Sosial Kyai

1. Menerima Konstruksi Sosial Kyai

Hampir semua masyarakat Karang Gayam menerima konstruksi sosial yang dilakukan kyai, karena mereka memandang bahwa perkataan sang kyai sebagai perkataan yang paling benar. Karenanya mereka berusaha sekuat tenaga untuk melaksanakan perayaan mawlid secara individual. Biaya atasnya diperoleh dari hasil simpanan selama setahun, kiriman sanak keluarga yang bekerja di luar kota/negeri, menjual harta yang dimilikinya, berhutang, atau bahkan mencuri.

Golongan masyarakat semacam ini sudah menyiapkan perayaan *mawlid* sejak bulan *shafar*. Bagi yang memiliki emas atau barang lainnya, mereka sudah menjualnya pada bulan ini. Pak Molyono, misalnya, ia mulai menawarkan pohon jati seharga 3 juta untuk perayaan *mawlid*. Bagi yang memiliki sanak famili di rantau, mereka sudah menghubunginya untuk menyiapkan biaya *mawlid*.

Biaya yang mereka habiskan untuk merayakan mawlid bervariasi, tergantung kepada tingkat kemampuan ekonomi, jumlah undangan, dan jumlah kyai atau ustadz yang diundang. Bagi golongan masyarakat bawah, angka 3 hingga 5 juta lumrah baginya. Jumlah tersebut dibagi ke dalam biaya konsumsi sebesar 3 juta dan biaya sowan (*nyabis*) kepada kyai, lora, dan ustadz sekitar 1 juta. Seorang kyai besar menerima *cabisan* dari warga sekitar RP. 250.000, kyai kecil sebesar Rp. 100.000, ustadz Rp. 100.000, dan lora Rp. 50.000. Bagi kelompok masyarakat yang memiliki tingkat ekonomi yang lebih tinggi, seperti juragan, akan menghabiskan biaya yang lebih besar lagi, yakni sekitar Rp.15.000.000 hingga Rp. 25.000.000. Untuk kelompok masyarakat seperti ini akan *nyabis* kepada kyai, ustadz, dan lora dengan angka yang lebih besar. Mereka *nyabis* kepada kyai sebesar Rp. 500.000 hingga Rp. 750.000, dan yang lainnya berturut-turut lebih kecil lagi.

Dalam kelompok ini terdapat beberapa warga yang melaksanakan mawlid secara terpaksa. Bu Jumriye, seorang penjual rujak, mengatakan bahwa dirinya sesungguhnya sangat berat secara ekonomi untuk melaksanakan mawlid, tetapi kyai telah mengajurkan dirinya berkali-kali untuk melaksanakan mawlid. Sehingga dirinya tetap melaksanakannya. Dia mengatakan:

Otang se taon ade' ghi' ta' nyerra, neka' pon amolodde pole. Engghi terpaksa kaula kodbu otang pola, ponapa se daddhiya manabi ta' otang. Ollena ajuwal rojek namong bisa edhe'er dan kabuthowan sakola'an anak.

(Hutang yang tahun lalu masih belum bisa dilunasi, ini mau mengadakan mawlid lagi. Dengan sangat terpaksa saya harus berhutang lagi, karena kalau tidak hutang tidak bisa melaksanakan *mawlid*. Hasil dari menjual rujak hanya bisa untuk kebutuhan sehari-hari dan kebutuhan sekolah anak).

Termasuk yang terpaksa adalah terdapat kasus seorang warga yang mencuri sapi karena ingin merayakan *mawlid*. Pak Hafi, seorang petani miskin, terpaksa mencuri sapi di luar desa karena ia sama sekali tidak memiliki biaya untuk merayakan *mawlid* nabi. Ia merasa sangat malu kepada warga masyarakat lainnya jika dirinya tidak merayakan *mawlid*. Ia menjual sapi tersebut ke pasar seharga Rp. 5.000.000, Rp. 4.000.000 untuk kepentingan mawlid, sisanya Rp. 1.000.000 disumbangkan kepada kyai di mana anaknya *mondok*.

Kelompok masyarakat ini disebut sebagai pengikut ajaran ortodoksi, yaitu suatu ajaran standar yang dipandang mewakili kebenaran dalam agama Islam.²⁵ Ortodoksi yang dimaksudkan di sini adalah pandangan dan ajaran *Ablus*

²⁵Bukan hanya dalam agama Islam, dalam setiap agama hampir ditemukan adanya kelompok dominan (ortodoksi) dan kelompok sempalan (sekte). Dalam agama Katolik abad

*Sunnah wal Jama'ah*²⁶ dalam bidang fiqh, yakni fiqh empat madzhab (madzhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali), walaupun dalam praktiknya ia hanya mempraktikkan ajaran fiqh dalam madzhab Syâfi'i saja.²⁷ Dalam hal ini, tradisi mawlid yang dipraktikkan oleh para kyai dan masyarakat dipandang sebagai *mainstream* Islam yang ortodoks.

Dalam istilah lain, mereka disebut kelompok Islam tradisional atau secara ideologis menjadi penganut Nahdlatul Ulama' (NU). Hampir 90% penduduk Karang Gayam adalah penganut tradisi NU, sisanya adalah kelompok lainnya, termasuk Syi'ah. Ciri pemikiran Islâm tradisional yang diwakili oleh NU adalah bahwa pemikiran-pemikiran keislaman mereka masih terikat kuat dengan ulama-ulama sebelumnya yang hidup antara abad ke VII hingga XIII M, baik dalam tasawuf, Hadîts, *fiqh*, tafsîr, maupun teologi. Khazanah ini merupakan modal kultural-intelektual yang luar biasa bagi kaum tradisional untuk

Pertengahan, misalnya, terdapat dua jenis wadah umat beragama yang secara konseptual merupakan dua kubu bertentangan, yaitu *tipe gereja* dan *tipe sekte*. Contoh paling murni dari tipe gereja barangkali adalah Gereja Katolik abad pertengahan, tetapi setiap ortodoksi yang mapan mempunyai aspek tipe gereja. Organisasi- organisasi tipe gereja biasanya berusaha mencakup dan mendominasi seluruh masyarakat dan segala aspek kehidupan. Sebagai wadah yang *established* (mapan), mereka cenderung konservatif, formalistik, dan berkompromi dengan penguasa serta elit politik dan ekonomi. Di dalamnya terdapat hierarki yang ketat, dan ada golongan ulama yang mengklaim monopoli akan ilmu dan karamah, orang awam tergantung kepada mereka. Sebaliknya, *tipe sekte*, selalu lebih kecil dan hubungan antara sesama anggotanya biasanya egaliter. Berbeda dengan tipe gereja, keanggotaannya bersifat sukarela, dalam arti orang tidak dilahirkan dalam lingkungan sekte, tetapi masuk atas kehendak sendiri. Sekte-sekte biasanya berpegang lebih keras (atau kaku) kepada prinsip, menuntut ketaatan kepada nilai moral yang ketat, dan mengambil jarak dari penguasa dan dari kenikmatan material. Sekte-sekte biasanya mengklaim bahwa ajarannya lebih *murni*, lebih konsisten dengan wahyu Ilahi. Mereka cenderung membuat perbedaan tajam antara para penganutnya yang suci dengan orang luar yang awam dan penuh kekurangan serta dosa. Seringkali, sekte sekte muncul pertama-tama di kalangan yang berpendapatan dan pendidikan rendah, dan baru kemudian meluas ke kalangan lainnya. Mereka sering cenderung memisahkan diri secara fisik dari masyarakat sekitarnya, dan menolak budaya dan ilmu pengetahuan sekuler. Lihat Martin van Bruinessen, "Gerakan Sempalan di Kalangan Umat Islam Indonesia: Latar Belakang Sosial-Budaya", *Ulumul Qur'an* Vol. III No. 1, (1992), hlm. 16-27.

²⁶Istilah ini digunakan oleh kelompok madzhab Hanbali untuk menyebut kelompok dirinya sebagai kelompok yang merasa lebih berpegang pada perilaku Nabi dan menentang kelompok rasionalis, filosofis, dan kelompok sesat. Lihat Ibn Abi Ya'la, *Thabaqat al-Hanabilah*, sebagaimana dikutip oleh Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai; Konstruksi Sosial Berbasis Agama* (LKiS dan IAIN Sunan Ampel Press, 2007), hlm. 99.

²⁷Bandingkan dengan Nurcholis Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren* (Jakarta: Paramadina, 1997), hlm. 32.

berdialektika dengan modernitas. Hasilnya adalah sebuah konsepsi pemahaman Islâm yang berdialektika dengan tradisi dan budaya lokal. Konsep ini bisa dilihat dari gagasan Abdurrahman Wahid, salah seorang pendukung Islâm tradisional, tentang pribumisasi. *Mainstream* pemikiran Gus Dur tentang gagasan itu adalah bagaimana Islâm sebagai ajaran normatif yang berasal dari Tuhan diakomodasikan ke dalam kebudayaan yang berasal dari manusia tanpa kehilangan identitas masing-masing. Menurut Gus Dur, Arabisasi atau proses mengidentifikasi diri dengan budaya Timur Tengah adalah tercabutnya dari akar budaya kita sendiri. Lebih dari itu, Arabisasi belum tentu cocok dengan kebutuhan.²⁸

Para kyai dan tokoh-tokoh lokal merupakan pendukung utama tradisionalisme Islâm yang berbasis pendidikan pesantren. Atas dasar itu, pesantren secara simplisitis sering dipandang sebagai agen pendukung tradisionalisme yang melestarikan ajaran-ajaran Islâm tradisional. Pesantren, meskipun seringkali mendapat kritik baik dari segi kultur, sistem pengajaran, dan sebagainya, namun harus diakui lembaga ini mempunyai peran yang tidak kecil dalam konteks konservasi keilmuan Islâm. Karena kekayaan tersebut sehingga menjadikan NU dengan misi Islâm tradisionalnya sangat apresiatif terhadap pemikiran-pemikiran lama meskipun oleh kalangan tertentu diklaim sebagai bid'ah dan khurafat.²⁹ Dengan kepemimpinan kyai yang kharismatik dan dengan berbagai kekhasan dan subkulturnya, pesantren menjadi sebuah agen yang mempunyai kekuatan luar biasa yang tidak dimiliki oleh lembaga lain untuk menginternalisasikan nilai-nilai Islam tradisional kepada umat Muslim.

2. Menolak Konstruksi Sosial Kyai

Terdapat sekelompok masyarakat, mereka umumnya kaum muda, yang menolak konstruksi sosial yang dilakukan oleh kyai. Kelompok ini dipimpin Lora Tajul yang dibantu oleh Lora Iklil. Mereka tidak mewajibkan pelaksanaan mawlid secara individual karena dipandang memberatkan. Mereka mendesain

²⁸Asep S. Muhtadi, *Pribumisasi Islam: Ikhtiar untuk Menggagas Fiqh Kontekstual* (Bandung: Pustaka Setia, 2005), hlm. 86. Baca juga, Feillard, *NU*, hlm. 374-375.

²⁹Bandingkan dengan Muhammadiyah yang mengalami keterputusan (diskontinuitas) jalur intelektualnya karena mengenyampingkan khazanah intelektual pada periode pertengahan karena dianggap bercampur dengan bid'ah dan khurafat. Karena tradisi intelektual Muhammadiyah terbatas pada generasi sahabat (*salâf al-shâlih*), sedikit Ibn Taymiyah, kemudian pembaru modern seperti Muhammad bin Abd al-Wahab, Jamâl al-Dîn al-Afghânî, Muhammad Abduh, dan sebagainya. Kenyataan demikian telah menimbulkan kritik bahkan oleh orang yang sering diidentifikasi sebagai kader Muhammadiyah seperti Azyumardi Azra, "Mengkaji Ulang Modernisme Muhammadiyah" *Kompas* (9 November 1990).

pelaksanaan mawlid secara kolektif di Masjid dengan sistem sumbangan. Pimpinan mereka juga berinisiatif untuk meniadakan tradisi *salam tempel* yang diberikan kepada kyai saat menghadiri perayaan *mawlid* di rumah seorang warga.

Mereka dipandang sebagai pengikut ajaran heterodoks, yakni ajaran yang menyimpang dari kebenaran dan karenanya kelompok tersebut dipandang sebagai sekte,³⁰ yakni kelompok yang menyempal dari ajaran aliran dominan (ortodoksi).

Penutup

Bagi masyarakat Desa Karang Gayam Kecamatan Omben Kabupaten Sampang, *mawlid* merupakan sebuah peristiwa yang sangat penting dalam kehidupan mereka, bahkan mengalahkan hari raya idul fitri, terutama dari sisi persiapan dan biaya yang harus dikeluarkan. Masyarakat tidak sampai berhutang atau mencuri hanya untuk kepentingan perayaan idul fitri. Ini berbeda ketika mereka melaksanakan perayaan *mawlid* yang melakukan kedua hal tersebut. Ini terjadi karena adanya konstruksi sosial yang dilakukan oleh kyai, sebagai wujud pelaksanaan kekuasaan simboliknya, kepada struktur kognisi dan mental masyarakat. Keberhasilan kyai tersebut didukung oleh modal simbolik yang dimilikinya, seperti modal posisi kyai sebagai elit masyarakat, kepemilikan ilmu pengetahuan, dan jaringan sosial yang dimilikinya. Dengan tidak menafikan kelompok yang menentang konstruksi kyai tersebut, terutama pada sisi pelaksanaan mawlid secara individual dan tradisi *nyabis*, konstruksi sosial oleh kyai tersebut berhasil sehingga tradisi *mawlid* tersebut menjadi sebuah ajaran ortodoksi, yakni sebuah ajaran yang diakui kebenarannya dan diikuti oleh mayoritas masyarakat Karang Gayam.

Berdasarkan kesimpulan di atas, terdapat beberapa rekomendasi, yaitu: *Pertama*, kepada tokoh agama, baik lokal maupun regional, memberikan pencerahan kepada masyarakat untuk merayakan *mawlid* sesuai dengan ajaran syari'ah. Pencerahan tersebut terutama dilakukan kepada masyarakat kurang atau bahkan tidak mampu yang dengan sangat terpaksa merayakan *mawlid*. *Kedua*, Kepada pemerintah, baik desa, kecamatan, maupun kabupaten, bersama-sama dengan tokoh agama lokal untuk mencari solusi peningkatan ekonomi masyarakat melalui berbagai program peningkatan kesejahteraan ekonomi masyarakat, sehingga masyarakat memiliki basis ekonomi yang kuat untuk melaksanakan perayaan *mawlid*.

³⁰Acapkali dipakai juga istilah *splinter group*. Tetapi kata ini tidak mempunyai konotasi khusus aliran agama, tetapi dipakai untuk kelompok kecil yang memisahkan diri (menyempal) dari partai atau organisasi sosial dan politik.

Daftar Pustaka

- Abu Shama, 'Abd al-Rahman ibn Isma'il. *Kitab al-Rawdatayn fi Akhbar al-Dawlatayn al-Nuriya wa'l-Salahiya*, ed. Ibrahim al-Zaybaq. Beirut: Mu'assasat al-Risala, 1418 H/1997 M.
- Aceh, Aboe Bakar. *Pengantar Ilmu Tarekat: Uraian tentang Mistik*. Solo: Ramadhani, 1990.
- Azra, Azyumardi. "Mengkaji Ulang Modernisme Muhammadiyah" *Kompas* (9 November 1990).
- Baghdadi, Isma'il Basha al-. *Hadiyat al-'Arifin: Asma' al-Mu'allifin wa-Atsar al-Musannifin*. Istanbul: Milli Egitim Basimevi, 1951.
- Berry, J.W. "Social and Cultural Change", dalam H. C. Triandis dan R. W. Brislin (eds.), *Handbook of Cross-cultural Psychology: Social Psychology*. Boston: Allyn and Bacon, 1980.
- Bourdieu, Pierre. *Acts of Resistance: Against the Tyranny of the Market*. New York: The New Press, 1998.
- Bruinessen, Martin van. "Gerakan Sempalan di Kalangan Umat Islam Indonesia: Latar Belakang Sosial-Budaya", *Ulumul Qur'an* Vol. III No. 1, (1992).
- Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1995.
- Bruinessen, Martin van. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survey Historis, Geografis, dan Sosiologis*. Bandung: Mizan, 1992.
- Burke, Peter. *Popular Culture in Early Modern Europe*. Wildwood, 1978.
- Chandavarkar, Sumeeta Shyamsunder. *Patron-Client Ties and Maoist Rural China*. Thesis MA pada Departmen of Political Science, University of Toronto, 1997.
- Creswell, J.W. *Qualitative Inquiry and research Design; Choosing among Five Traditions*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1998.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES, 1982.
- French, John R.P. dan Raven, Bertram. "The Bases of Social Power" dalam Walter E. Natameyer (ed.), *Classics of Organizational Behavior*. Illinois: Moore Publishing, Inc., 1978.
- Geertz, Clifford. *Kebudayaan dan Agama*. Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- Gellner, Ernest. *Menolak Postmodernisme*. Bandung: Mizan, 1994
- Gellner, Ernest. *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Ghazali, Al-. *Ihya' Ulûm al-Dîn, Vol. 4* (Kairo, tt.).

- Hadiz, Vedi R. *Dinamika Kekuasaan Ekonomi Politik Indonesia pasca Soeharto*. Jakarta, LP3ES, 2005.
- Hamdany, Deny. "Cultural System of Cirebonese People: Tradition of *Mawlidan* in the Kanoman Kraton", *Indonesian Journal of Social Sciences*, Volume 4, nomor 1 (2012).
- Jubayr, Muhammad ibn Ahmad ibn. *Rihlat Ibn Jubayr*. Beirut: Dar Sadir/Dar Bayrut, 1384 H/1964 M.
- Kaptein, N.J.G. *Muhammad's Birthday Festival*. Leiden: E.J. Brill, 1993.
- Khalifa, Hajji. *Kashf al-Zunun 'an Asami al-Kutub wa'l-fFunun*. Istanbul: Milli Egitim Basimevi, 1360–2 H/1941–3 M.
- Khallikan, Ahmad ibn Muhammad ibn. *Wafayat al-A'yan wa-Anba' Abna' al-Zaman*, ed. Ihsan 'Abbas. Beirut: Dar al-Thaqafah, t.p.
- Kleden, Ignas. "Dari Etnografi ke Etnografi tentang Etnografi: Antropologi Clifford Geertz dalam Tiga Tahap", dalam Clifford Geertz, *After the Fact: Dua Negeri Empat Dasawarsa Satu Antropolog*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Kuntowijoyo, Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris: Madura 1850-1940. Yogyakarta: Mata Bangsa, 2002.
- Madjid, Nurcholis. *Bilik-Bilik Pesantren*. Jakarta: Paramadina, 1997.
- Mansurnoor, Iik Arifin. *Islam in an Indonesian World: Ulama of Madura*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1990.
- Marger, Martin N. *Elites and Masses*. New York: D. Van Nostrand Company, 1981.
- Masataka Takeshita, *Manusia Sempurna menurut Konsepsi Ibn Arabi*, terj. Moh. Hefni. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Miles, Matthew B. dan Huberman, A. Michael. *An Expanded Source Book: Qualitative Data Analysis*. London: Sage Publication, 1995.
- Miron Orleans, *The Qualitative Report*, Volume 3, Number 2, July 1997. http://www.nova.edu/ssw/QR3_3-2/wrn.html
- Moesa, Ali Maschan. *Nasionalisme Kiai; Konstruksi Sosial Berbasis Agama*. Lkis dan IAIN Sunan Ampel Press, 2007.
- Mufid, Muhammad ibn Muhammad al-Masarr al-Syi'a, dalam *Musannafat al-Shaykh al-Mufid*. al-Mu'tamar al-'Alami li-Alfiyat al-Shaykh al-Mufid, 1413 H.
- Muhajir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rakesarasin, 1996.
- Muhtadi, Asep S. *Pribumisasi Islam: Ikhtiar untuk Menggagas Fiqh Kontekstual*. Bandung: Pustaka Setia, 2005.
- Nadwi, Maulavi Muinuddin. *Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore*. Patna, 1929.

- Nasution, S. *Metode Penelitian Naturalistik-Kualitatif*. Bandung: Tarsito, 1992.
- Odner. *Religion, History, and Civilization*. New Delhi: Goodword Book, 2000.
- Parenti, Michael. *Power and Powerless*. New York: St. Martin's Press, 1978.
- Pelras, Christian. "Hubungan Patron Klein pada Masyarakat Bugis dan Makassar di Sulawesi Selatan", Makalah yang disajikan pada Konferensi Sulawesi Selatan pertama, di Monash University, Melbourne (1981): <http://sulawesi.cseas.kyoto-u.ac.jp/lib/pdf/AAhmadYani.pdf>.
- Redfield, Robert, R. Linton, & Herskovits, M. "Memorandum on the study of Acculturation", *American Anthropologist*, No. 38, (1936)
- Redfield, Robert. *Peasant Society and Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1956.
- Redfield, Robert. *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago: University of Chicago Press, 1941.
- Robbins, Stephen P. *Organizational Behavior: Concepts, Controversies, and Applications*. New Jersey: Prentice-Hall International, Inc., 1986.
- Sanders, Paula. *Ritual, Politics and the City in Fatimid Cairo*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Sila, Aldin. "The Festivity of Mawlid Nabi in Cikoang, South Sulawesi: Between Remembering and Exaggerating the Spirit of the Prophet", *Studia Islamika*, Volume 8 Nomor 33 (2001), hlm. 1-56.
- Spradley, P. James. *Metode Etnografi*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Stehr, Nico. "Modern Societies as Knowledge Societies", dalam *Handbook of Social Theory*, (eds) George Ritzer and Barry Smart. London, Thousand Oaks, and New Delhi: Sage Publications, 2001.
- Suparlan, Parsudi. "Kata pengantar" dalam *Agama: dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*, ed. Roland Robertson, terj. Achmad Fedyani Saifuddin. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1992.
- Suparlan, Parsudi. "Kata Pengantar", dalam Clifford Geertz, *Abangan, Santri, dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin, Jakarta: Pustaka Jaya, 1983.
- Syalabi, Ahmad. *Sedjarah Pendidikan Islam*, terj. Muchtar Jahja dan Sanusi Latief. Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- Syam, Nur. *Madzhab-madzhab Antropologi*. Yogyakarta: LkiS, 2007.
- Tawus, 'Ali ibn Musa ibn. *Iqbal al-A'mal*. Beirut: Mu'assasat al-A'lami li'l-Matbu'at, 1417 H/1996 M.
- Tim Hallet, "Symbolic Power and the Social Organization of Turmoil", Disertasi Ph.D. di Northwestern University tahun 2003:

www.sesp.northwestern.edu/docs/dissertationHAT.pdf, diakses pada 23 Oktober 2005.

Tn, *American Heritage New Dictionary of Cultural Literacy*, Edisi Ketiga. Princeton: Princeton University Press, 2006.

Tusi, Muhammad ibn al-Hasan al-. *Tabdhib al-Ahkam fi Syarh al-Muqni'a li'l-Syaykh al-Mufid*. Beirut: Dar al-Adwa', 1406 H/1985 M.

Webster, *Webster's New Twentieth Century Dictionary*, edisi kedua (Oxford: Oxford University Press, 1975) dan Peter Davies (ed), *The American Heritage Dictionary of The English Language*. New York: Dell Publishing Co., Inc., 1977.

Woodward, Mark R. *Java, Indonesia, and Islam*. London-New York: Springer, 2011.