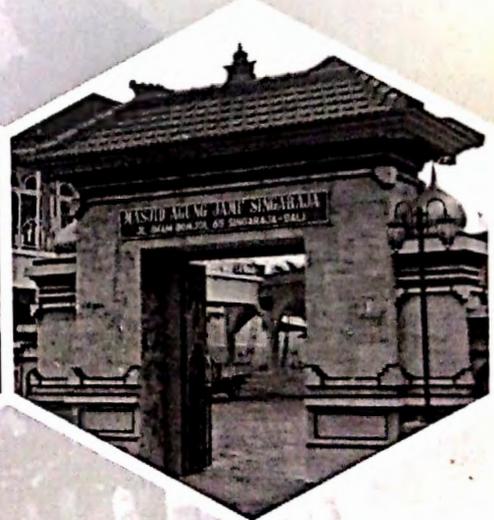
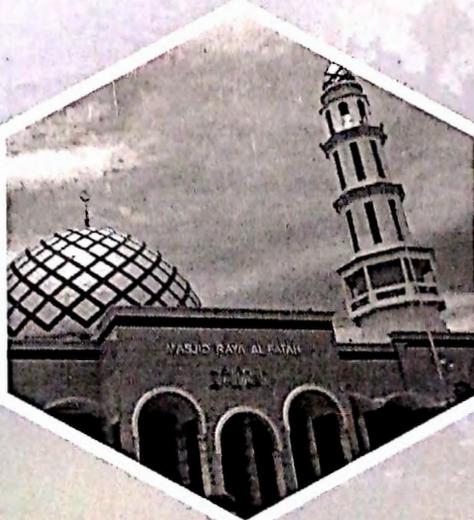


Komunitas

Masjid

Menjinakkan Globalisasi



Perlawanan Komunitas Masjid Saka Tunggal Banyumas,
Masjid Raya Al Fatah Ambon, dan Masjid Agung Singaraja Bali

Ahmad Salehuddin - Moch. Nur Ichwan - Dicky Sofjan

KOMUNITAS MASJID MENJINAKKAN GLOBALISASI

PERLAWANAN KOMUNITAS MASJID SAKA TUNGGAL
BANYUMAS, MASJID RAYA AL FATAH AMBON, DAN
MASJID AGUNG SINGARAJA BALI

KOMUNITAS MASJID MENJINAKKAN GLOBALISASI

PERLAWANAN KOMUNITAS MASJID SAKA TUNGGAL
BANYUMAS, MASJID RAYA AL FATTAH AMBON, DAN
MASJID AGUNG SINGARAJA BALI

AHMAD SALEHUDIN
MOCH NUR ICHWAN
DICKY SOFJAN

**KOMUNITAS MASJID
MENJINAKKAN GLOBALISASI**
Perlawanan Komunitas
Masjid Saka Tunggal Banyumas,
Masjid Raya Al Fattah Ambon,
dan Masjid Agung Singaraja Bali
© Ahmad Salehudin, dkk.

Editor: Muafiqul Khalid MD
Visual Isi & Sampul: Librarian Project

Diterbitkan oleh Spasi Books
(Kelompok Penerbit Cantrik Pustaka)
Jl. Wahid Hasyim No. 44, Waringinsari,
Condongcatur, Sleman, Yogyakarta 55283
Email: naskahcantrik@gmail.com
Instagram: [cantrik_pustaka](https://www.instagram.com/cantrik_pustaka)
Fan Page: Cantrik Pustaka
Twitter: [@cantrikpustaka](https://twitter.com/cantrikpustaka)
Website: www.cantrikpustaka.com

Perpustakaan Nasional:
Katalog Dalam Terbitan (KDT)
Komunitas Masjid Menjinakkan
Globalisasi: Perlawanan Komunitas
Masjid Saka Tunggal Banyumas,
Masjid Raya Al Fattah Ambon,
dan Masjid Agung Singaraja Bali /
Ahmad Salehudin, dkk.
-Yogyakarta: Cantrik Pustaka, 2017
xii + 231 hlm ; 14,8 x 21 cm

ISBN 978-602-6645-50-0
Cetakan Pertama, Desember 2017

Keseluruhan isi buku ini
di luar tanggung jawab penerbit

KATA PENGANTAR

PUJI syukur ke hadirat Allah SWT, akhirnya buku berjudul *Komunitas Masjid Menjinakkan Globalisasi: Perlawanan Komunitas Masjid Saka Tunggal Banyumas, Masjid Raya Al Fattah Ambon, dan Masjid Agung Singaraja Bali* dapat tersaji di tangan para pembaca yang budiman. Salawat dan Salam semoga tetap tercurah-limpahkan kepada Kanjeng Nabi Muhammad SAW yang telah mengajarkan kita untuk senantiasa terbuka, toleran, namun juga teguh pada pendirian.

Sebagaimana judulnya, buku ini mencover tiga wilayah yang sangat berjauhan, dan dengan *setting* sosial budaya yang sangat berbeda. Komunitas Masjid Saka Tunggal hidup di bawah gunung Cikakak, Banyumas Jawa Tengah yang masih berbalut kepercayaan lokal Jawa yang sangat kuat, Masjid Al Fattah Ambon merupakan masjid yang pernah berbalut konflik agama dan hidup berhimpitan dengan kelompok Islam yang dikenal dengan "Laskar" pada satu sisi dan kelompok Kristen pada sisi yang lain, serta Masjid Agung Singaraja Bali yang berada di tengah komunitas Hindu. Dengan setting sosial-budaya

dan ekonomi politik yang berbeda sebagai penopang ketiga masjid tersebut, maka sangat menarik untuk mengetahui bagaimana mereka mampu eksis dan terus berkembang saat ini. Keberadaan ketiga masjid tersebut seolah-olah menjadi sebuah “tugu” yang sangat anggun bagaimana komunitas lokal berhadapan dengan budaya lokal. Tidak hanyut dan musnah, tetapi terus dan semakin eksis. Keberadaan masjid ini juga menunjukkan bahwa komunitas penopang masjid tersebut bukan benda-benda mati yang hanya pasrah menerima gelombang pasang budaya global, tetapi komunitas kreatif yang secara cerdas mampu menjinakkan globalisasi.

Proses pengumpulan data buku ini sangat menantang dan cukup melelahkan. Namun atas bantuan banyak pihak, pengumpulan data dan proses penulisannya dapat dilakukan dengan baik. Oleh karena itu, kami perlu mengucapkan terimakasih kepada Kementerian Agama yang telah memberikan bantuan dana untuk mendukung penelitian ini. Ucapan terimakasih juga kami sampaikan kepada Bapak Dr. Anis Masykur dan tim dari subdit penelitian Kemenag RI, para reviewer, para “juru kunci” Masjid Sakatunggal Banyumas, para “Penghulu” di masjid Al Fattah Ambon, serta ketua dan jajaran “takmir” Masjid Jami’ Agung Singaraja.

Ucapan terimakasih juga perlu kami sampaikan kepada Sofaul Jannah yang telah membantu “merapikan” data-data yang terserak, Dr. Munawwar Ahmad dan Dr. Masroer atas masukan dan ide-idenya yang sangat berharga, serta kepada banyak pihak lainnya yang tidak dapat kami sebutkan satu persatu.

Akhirnya, kepada Muafiqul Khalid dan tim Cantrik ucapkan terimakasih dan bangga kami sampaikan. Tanpa kerja keras dan kecanggihan tim ini, buku ini mungkin belum tersaji di depan sidang pembaca yang budiman.

Yogyakarta, Nopember 2017

Tim Penulis

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	5
DAFTAR ISI	9
BAB I: PENDAHULUAN	
GLOBALISASI DAN IDENTITAS KOMUNITAS	11
BAB II: GLOBALISASI DAN KOMUNITAS MASJID: DILEMA PENEGUHAN IDENTITAS	25
A. Identitas dan Globalisasi: Sebuah Pengantar	27
B. Globalisasi: Tantangan dan Peluang bagi Komunitas	33
C. Globalisasi dan Perubahan Identitas Komunitas	44
D. Komunitas Masjid Merespon Globalisasi	50
BAB III: IDENTITAS KOMUNITAS MASJID DI TENGAH GLOBALISASI: SEJARAH DAN DINAMIKA PERKEMBANGAN	53
A. Masjid Agung Jami' Singaraja Bali: Identitas Islam Bali yang Toleran	56

B. Masjid Raya al-Fattah Ambon: Merawat Islam Ambon dari Banjir Bandang Budaya Global	70
C. Masjid Saka Tunggal Banyumas: Identitas Komunitas Islam Jawa	81
D. Masjid: Symbolisme Identitas Komunitas	93
BAB IV: MERAWAT IDENTITAS KOMUNITAS MASJID: TAKTIK MERESPON GLOBALISASI	95
A. Komunitas Masjid di tengah Budaya Global	96
B. Agen dalam Pertahanan Identitas	105
1. Juru Kunci: Pemegang Kuasa Masjid Saka Tunggal Masjid Al-Fattah Ambon	106
2. Penjaga Komunitas Masjid al-Fatah Ambon: Imam Masjid	110
3. Takmir Masjid Agung Singaraja Bali: Pengawal Identitas Komunitas	114
C. Proses Meneguhkan Identitas Komunitas di tengah Globalisasi	116
1. Pembiasaan dan Pelembagaan	117
2. Peneguhan otoritas leluhur	119
3. Penguatan Visi Misi Kelembagaan	121
D. Globalisasi dan Ruang Lebar Aktualisasi Diri Komunitas Masjid	121
BAB V: PENUTUP	123
DAFTAR PUSTAKA	126

BAB I

PENDAHULUAN: GLOBALISASI DAN IDENTITAS KOMUNITAS

MASYARAKAT di seluruh dunia saat ini sedang ditransformasikan secara dramatis oleh globalisasi (Ritzer dan Goodman, 2004). Globalisasi telah menginteraksikan masyarakat yang bertebaran dengan segenap perbedaan ras, agama, dan geo-kultur yang dimilikinya berada dalam satu perkampungan besar yang disebut *global village* (Appadurai, 2006; Abdullah, 2010; Madjid, 1995). Dengan jaringan teknologi informasi yang berkembang secara revolusioner, seperti jaringan telekomunikasi dan situs internet, masyarakat di suatu negara dengan di negara lain dapat berinteraksi tanpa hambatan waktu dan batas-batas kewilayahan. Proses sosial ini menghasilkan perubahan besar-besaran dan cepat dalam semua dimensi kehidupan umat manusia. Kondisi ini kemudian disebut juga sebagai era globalisasi (Azizy, 2004; AsiaDHRRRA Secretariat, 1998).

Globalisasi mempengaruhi semua bidang kehidupan masyarakat (Wolf, 2007; Firmansyah, 2007). Tidak ada satu pun masyarakat di dunia ini yang tidak terkena

efek globalisasi, termasuk pada komunitas keagamaan. Komunitas keagamaan melihat globalisasi sebagai pedang bermata dua, memfasilitasi dan sekaligus ancaman. Globalisasi memfasilitasi tersebarnya nilai-nilai baik, seperti halnya demokratisasi yang telah menginspirasi banyak orang untuk bersikap lebih demokratis, semakin banyak negara yang menghormati hak asasi manusia, kesetaraan, dan keterbukaan. Globalisasi pada saat bersamaan juga mengabarkan tentang ancaman, karena tidak semua nilai-nilai yang diyakini "baik" oleh sekelompok orang menjadi baik juga bagi pihak-pihak yang lain. Ukuran baik dalam beragama oleh satu kelompok keagamaan belum tentu dianggap baik oleh kelompok keagamaan yang lain. Fenomena ini dapat ditemui dalam setiap agama. Ide khilafah yang diusung oleh kelompok Islam tertentu untuk diterapkan di Indonesia dianggap tidak baik oleh mayoritas umat Islam Indonesia, sebagaimana disuarakan Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah yang merupakan dua ormas Islam terbesar di Indonesia. Begitu juga ide "gereja tunggal" yang didengungkan oleh Gereja di Amerika juga ditolak oleh sebagian besar gereja-gereja di Indonesia karena menjadi ancaman bagi pluralitas ekspresi kebenaran. Kebenaran dan kebaikan senantiasa berkelindan dengan konteksnya. Baik dan benar dan salah satu konteks, belum tentu baik dan benar juga dalam konteks yang lain.

Globalisasi mempengaruhi tingkat kesejahteraan, interaksi sosial, dinamika politik, cara beragama hingga cara makan, berpakaian, dan menikmati kehidupan. Glo-

balisasi tidak saja menjanjikan harapan-harapan yang indah bagi masyarakat, melainkan juga menimbulkan kegelisahan-kegelisahan tersendiri (Firmansyah, 2007). Globalisasi menghadirkan hantu ketakutan dan kegelisahan, salah satunya adalah adanya anggapan bahwa kebudayaan-kebudayaan di luar Barat harus menyesuaikan diri dengan gagasan-gagasan kultural Barat (Ritzer & Goodman, 2004; Madjid, 1995; Jameson & Miyoshi, eds., 2004), sehingga globalisasi juga ditandai dengan terciptanya oleh sistem nilai dunia yang tunggal. Penunggalan sistem tersebut yang kemudian menjadi problem bagi kehidupan manusia yang cenderung beragam. Setiap daerah memiliki konsep cantik dan seksi yang berbeda-beda, namun globalisasi menghilangkan keragaman tersebut. Cantik misalnya hanya dilekatkan pada mereka yang bertubuh langsing, memiliki kulit putih, rambut lurus, mata kebiruan dan hidung mancung, padahal sebenarnya dalam masyarakat kita menemukan bahwa yang cantik adalah mereka yang berambut ikal, berkulit sawo matang, cenderung gemuk dan lain sebagainya. Dengan kata lain, penunggalan akan menghilangkan keragaman.

Globalisasi dengan teknologi transportasi dan informasinya memungkinkan setiap orang untuk bepergian kemana saja dimuka bumi ini, baik bepergian secara jasmani melintasi daerah-daerah yang selama ini tidak mungkin terjadi, maupun secara pengetahuan untuk masuk ke dalam khazanah masyarakat dunia yang beragam, untuk menyerap berbagai pengetahuan dan menjadi warga dunia. Fenomena ini misalnya dapat

dilihat dari banyaknya orang Indonesia yang bekerja di luar negeri. Ketika bekerja di luar negeri, mereka berhadapan dengan beragam identitas berbeda yang menantang untuk meninjau ulang identitas dirinya. Kondisi ini memicu munculnya krisis identitas. Munculnya gerakan radikalisme kelompok-kelompok keagamaan nampaknya juga dibaca sebagai upaya kelompok-kelompok tersebut untuk menemukan dan memiliki identitas. Fenomena maraknya anak-anak muda dengan latar belakang keluarga NU atau Muhammadiyah misalnya, yang menjadi anggota baru yang cenderung radikal dapat dipahami dalam konteks pencarian identitas ini. Mereka tidak memiliki identitas yang kokoh untuk merepresentasikan dirinya, dan oleh karena itu mereka menggunakan identitas cepat saji yang ditawarkan oleh kelompok keagamaan baru tersebut.

Persoalan identitas masyarakat menduduki tempat yang unik di era globalisasi yang tengah berlangsung. Ia kembali menemukan vitalitasnya untuk eksis dalam langgam yang berbeda (Sinaga, 2004). Identitas dapat lahir dalam langgam menolak pemangkiran yang sewenang-wenang terhadap jati diri. Oleh karena itu, dalam proses pencariannya tidak mungkin lagi suatu masyarakat mampu merumuskan esensi tanpa suatu identitas, sebab persoalan identitas pada dasarnya lebih sebagai hasil proses kontestasi, bukan sekedar fiksasi. Persoalan identitas merupakan representasi diri berhadapan dengan pihak-pihak kuat yang secara langsung atau tidak langsung mengancam eksistensinya (Sinaga, 2004).

Dalam konteks globalisasi, persoalan identitas menjadi perbincangan hangat dalam dinamika masyarakat Islam Indonesia. Ada adagium kuat dalam komunitas Muslim di Indonesia, globalisasi yang dianggap bias kebudayaan Barat merupakan aktor hegemonik yang telah mengakibatkan perubahan dalam sendi-sendi kehidupan sosial Islam, terutama timbulnya krisis identitas. Krisis identitas seperti pedang bermata dua, ke dalam dapat meneguhkan identitas sosialnya, namun keluar menjadi kontraproduktif bagi eksistensi komunitas Islam itu sendiri, seperti munculnya stigmatisasi global atas Islam dengan aksi terorisme dan kekerasan yang dilakukan oleh kelompok-kelompok radikal pada satu sisi (Wildan, 2008), dan kegagalan Islam dalam memberikan kontribusi positif bagi globalisasi yang dipandang bias tersebut (Wolf, 2007).

Di era globalisasi, identitas menemukan vitalitasnya karena kebutuhan terhadap penemuan dan pencarian jati diri dalam merumuskan esensi atau makna. Namun demikian, selain meneguhkan, globalisasi juga menghasilkan persoalan atas diri identitas itu sendiri (Mu'tasin [eds], 2006). Letak persoalannya ada pada ketika peneguhan identitas keagamaan, misalnya diekspresikan melalui gerakan resistensi yang menimbulkan stigmatisasi, sebagaimana yang pernah dilakukan oleh kelompok Laskar Jihad dalam konflik Muslim dan Kristen di Maluku sepanjang tahun 1999-2003. Kekristenan yang dianggap mewakili Dunia Barat menimbulkan ancaman dan krisis identitas bagi sekelompok Muslim di Maluku, sehingga melahirkan konflik dan kekerasan berlarut-larut yang

membahayakan kesatuan nasional (Saleh, 2008). Belum lagi munculnya gerakan terorisme dan aksi bom bunuh diri sebagai bentuk “perlawanan” atas globalisasi yang dianggap membahayakan identitas komunitas, seperti yang pernah terjadi di Jimbaran dan Pantai Kuta Bali, Hotel Ritz Carlton Jakarta, dan rangkaian aksi bom bunuh diri lainnya di Indonesia (Zuhdi, 2012, Salehudin, 2014).

Dalam konteks lokal, globalisasi juga melahirkan ruang-ruang responsi identitas kelompok dalam bentuk pengikatan diri pada kesadaran etnik dan budaya. Ketika kesadaran etnik dan budaya, bahkan agama bertemu, maka pembentukan identitas sosial kian menemukan vitalitasnya. Salah satunya adalah komunitas masjid. Masjid merupakan identitas bagi komunitasnya, sehingga menjadi bagian penting yang “terancam” oleh globalisasi. Namun demikian, hampir tidak ada peneliti yang mencoba melihat bagaimana upaya komunitas masjid dalam merespon globalisasi. Misalnya tulisan tentang masjid yang lebih menitikberatkan pada aspek sejarahnya dapat dilihat pada hasil penelitian yang diterbitkan Departemen Pendidikan Nasional Universitas Diponegoro tahun 1999/2000. Penelitian tersebut dilakukan untuk pijakan pengambilan kebijakan dengan judul Konservasi dan Pengembangan Masjid Agung Kauman Semarang untuk Identitas Budaya dan Pariwisata. Dari hasil penelitian tersebut dikatakan bahwa dari segi arkeologis masjid Kauman Semarang masih mempunyai arsitektur bangunan yang mengacu pada tradisi Hindu. Hal ini mendorong kebijakan untuk dilestarikan sebagai bagian dari aset wisata.

Tulisan lain yang terfokus pada sejarah juga dapat dilihat dari Masmmedia Pinem dengan judul Masjid Pulo Kameng Akulturasi dan toleransi Masyarakat Aceh. Hasil penelitian Masmmedia mengatakan bahwa sejarah berdirinya masjid Pulo Kameng merupakan hasil dari akulturasi budaya Cina, Hindu-Budha dan kebudayaan setempat. Pendirian masjid Pulo Kameng dilaksanakan pada masa kerajaan Teuku Kejrueen Amansyah, pada tanggal 28 Ramadan 1285 H/12 Januari 1869 M dengan melibatkan masyarakat sekitar dari berbagai wilayah dari Kampung Paya, Kampung Purut, Kampung Kluet, Kampung Krueng Batu, Kampung Ruwak, dan Kampung Tinggi.

Tulisan Sul Khan Chakim yang berjudul Estetika, Masjid dan Dakwah. Dalam tulisan tersebut lebih menekankan pada dimensi fungsi masjid. Masjid sebagai ruang spiritual menduduki posisi sebagai tempat ibadah salat dan bingkai kemanusiaan. Sedangkan masjid sebagai kontrol dari akhlak masyarakat tertuju pada dua hal yaitu peningkatan harkat dan martabat manusia dan kedaulatan masyarakat. Terakhir, masjid sebagai media dakwah untuk menyebarkan ajaran Islam dimaknai sebuah tempat untuk memberikan petunjuk pada orang lain dan sebagai upaya pembebasan dari berbagai belenggu kehidupan yang bersifat duniawi.

Tulisan lain yang mengkaji tentang masjid adalah tulisan Yulia Eka Putri yang berjudul Kontradiksi Simbol dan Substansi Nilai Islam dalam Arsitek Masjid. Penelitian ini melibatkan beberapa masjid yaitu Masjid

Agung Semarang, Masjid An-Nur Pare, Kediri, Masjid At-Tin TMII dan Masjid Dian al-Mahri, Depok. Penelitian tersebut menggunakan teori *normative criticism* dengan hasil bahwa saat ini masjid yang dibangun di beberapa daerah cenderung mengedepankan arsitektur yang bersifat monumental. Artinya, lebih mengedepankan simbol kemewahan atau kejayaan pada masa-masa tertentu, sehingga tujuan masjid sebagai tempat ibadah yang seharusnya mengajarkan tentang kesederhanaan berubah menjadi kemewahan. Dampaknya fungsi masjid berubah menjadi tempat wisata atau ziarah masjid yang berbau komersil. Hasil akhir dari penelitian tersebut mengatakan bahwa beberapa masjid yang diteliti memiliki unsur kontradikstif dengan nilai-nilai kesederhanaan, kemanfaatan, keterbukaan, kesetaraan, kesetempatan dan penghindaran kemudharatan. Sedangkan hasil penelitian yang terfokus pada tema peran masjid dapat dilihat dari tulisan Purwanto yang berjudul Peranan Keberadaan Masjid Agung Demak dalam Perkembangan Kehidupan Sosial Ekonomi dan Budaya Masyarakat Kelurahan Bintoro, Kecamatan Demak, Kabupaten Demak. Menurutnya, Masjid Agung Demak mempunyai pengaruh dalam usaha untuk memakmurkan kehidupan masyarakat setempat.

Tulisan Ahmad Salehudin dengan judul Satu Dusun Tiga Masjid: Anomali Ideologisasi Agama dalam Agama menyajikan fakta menarik bahwa masjid tidak hanya tempat ibadah, tetapi juga identitas kelompok-kelompok keagamaan. Sebagai identitas, masjid menjadi ruang

yang sangat terbatas, yaitu menjadi pemilah antara satu kelompok dengan kelompok yang lain. Namun demikian tulisan Salehudin tersebut belum membahas tentang bagaimana masjid sebagai identitas tetap eksis dalam budaya global.

Dari beberapa penelitian tersebut, ada tiga fokus yang menjadi ciri khusus dari penelitian tentang masjid yaitu: sejarah berdirinya masjid, peran dan manfaat masjid dalam menegakkan ajaran dan syari'at Islam serta kajian arsitektur, dan simbol dari bangunan masjid. Pada kasus komunitas tiga masjid, yaitu Masjid Saka Tunggal Banyumas, Masjid Al Fattah Ambon, dan Masjid Agung Singaraja Bali, identitas sosial tidak hanya mengalami revitalisasi melainkan juga dipakai untuk merespons perubahan budaya global. Ketiga masjid tersebut terbentuk dalam sejarahnya yang panjang, yaitu merupakan hasil dari pergumulan dengan budaya lokalnya, sekaligus di tengah kemajemukan agama masyarakatnya. Namun perubahan budaya global kekinian tentunya menimbulkan persoalan sendiri bagi identitas ketiga masjid tersebut.

Identitas bukan sesuatu yang muncul secara tiba-tiba, tetapi merupakan hasil dari proses konstruksi secara dialektis antara nilai-nilai yang diyakini dengan nilai-nilai baru yang hadir dalam sejarah perjalanannya. Artinya, tidak ada budaya asli, karena semuanya merupakan objektivikasi dari proses dialektik. Misalnya ketika membicarakan bunga tulip, maka yang segera terbayang adalah negeri Belanda. Padahal jika merunut sejarah,

akan diketahui bahwa bunga Tulip merupakan bunga "asli" Turki. Belanda kemudian mengkonstruksi bunga Tulip sebagai identitasnya, dan akhirnya orang-orang mengenal bunga Tulip sebagai bunga Belanda. Saat ini, Turki juga sedang getol untuk mengembalikan bunga Tulip sebagai identitas Turki dengan menjadikannya sebagai *national flower* bersama dengan bunga Mawar. Untuk tujuan tersebut, tidak hanya menanam bunga Tulip secara massif, tetapi juga menciptakan narasi-narasi untuk mengkaitkan betapa eratnya Tulip dengan Turki. Bagi Turki, bunga Tulip merupakan simbol Tuhan, sedangkan bunga Mawar sebagai simbol Nabi Muhammad SAW. Contoh lain yang saat ini sedang marak di Indonesia adalah Jilbab. Pada era 1990-an, Jilbab selalu identik dengan perempuan salehah, yaitu perempuan yang senantiasa berperilaku sesuai dengan nilai-nilai agama. Namun saat ini, jilbab tidak semata-mata menjadi identitas kesalehan, tetapi berkembang menjadi lambang dari beragam identitas: misalnya sebagai etika sosial bagi mereka yang menggunakan jilbab hanya pada momen-momen sosial; kelompok keagamaan tertentu sebagaimana ditunjukkan oleh pemakaian jilbab besar atau penggunaan cadar; status sosial bagi mereka yang menggunakan jilbab dengan menggunakan mode-mode tertentu dan lain sebagainya. Demikian juga dengan eksistensi tiga masjid yang menjadi objek penulisan buku ini, yaitu sebagai identitas yang sengaja dibentuk baik secara sadar atau tidak sadar melalui proses dialektis.

Secara umum, buku ini terdiri dari lima bagian. Ba-

gian pertama merupakan bagian pendahuluan. Bagian ini membahas tentang fenomena identitas komunitas dalam konteks globalisasi. Banyak pihak yang selama ini beranggapan bahwa globalisasi yang ditandai oleh penemuan-penemuan baru dalam bidang teknologi transportasi dan informasi telah menyebabkan hilangnya batas-batas wilayah, etnis, budaya, politik, dan agama. Hilangnya batas-batas tersebut seringkali dimaknai sebagai senjakala bagi komunitas-komunitas lokal yang akan segera "tertelan" oleh budaya global yang menghegemoni. Pandangan demikian tidak sepenuhnya salah, namun kurang tepat dalam membaca fenomena masyarakat. Masyarakat lokal bukan benda mati yang akan berdiam diri melihat datangnya budaya global, tetapi masyarakat yang kreatif yang dapat memilih dan memilah mana yang harus diterima, ditolak, atau dibiarkan saja. Eksistensi masjid-masjid yang menjadi objek kajian dalam buku ini merupakan bukti nyata bagaimana mereka mampu eksis di tengah gelombang globalisasi.

Bagian kedua membicarakan tentang globalisasi dan dinamika peneguhan identitas komunitas masjid globalisasi. Globalisasi dan identitas merupakan dua entitas yang berbeda, namun tidak dapat dipisahkan. Globalisasi merupakan keniscayaan yang tidak dapat ditolak oleh siapa saja, karena merupakan kebutuhan umat manusia untuk terus tumbuh dan memperkembangkan peradabannya. Mereka yang mampu melintasi batas-batas teritorinya (mengglocal) akan mampu menciptakan peradab-

an yang lebih baik. Sedangkan identitas merupakan kejadi-dirian yang akan terus tumbuh dan berkembang seiring dengan perkembangan kebudayaan manusia. Menganggap bahwa identitas sebagai sesuatu yang tidak berubah merupakan kesalahan dalam melihat fenomena. Tidak ada identitas yang *genuin* (asli), tetapi merupakan proses dialektika dalam pertemuan dengan kebudayaan-kebudayaan lain. Pemahaman seperti ini yang menjadi bingkai bagian kedua.

Bagian ketiga membicarakan tentang identitas tiga komunitas masjid yang menjadi objek tulisan ini di tengah globalisasi. Bagian ini menjelaskan bagaimana tiga komunitas masjid tetap eksis di tengah banjir bandang globalisasi. Ketiga masjid itu adalah Masjid Agung Jami' Singaraja Bali, Masjid Raya al-Fattah Ambon, dan Masjid Saka Tunggal Banyumas. Masjid Agung Jami' Singaraja Bali merupakan masjid yang berada di pangkuan tradisi budaya Hindu. Tanah dan arsitektur bangun masjid merupakan hadiah dari raja Buleleng yang beragama Hindu. Dengan demikian, Masjid Agung Jami' Singaraja Bali tidak semata-mata tempat ibadah bagi umat Islam, tetapi merupakan potret dari toleransi antar umat beragama di pulau Bali. Masjid Raya al-Fattah Ambon tumbuh dan berkembang dalam suasana persahabatan dengan masyarakat Kristen Ambon. Masjid ini juga menjadi saksi bisu konflik antar agama yang dipicu oleh kehadiran kelompok-kelompok agama non Ambon. Satu hal yang kemudian menarik dari masjid ini adalah kemampuannya melepaskan diri dari konflik agama dengan meneguhkan

kembali Islam Ambon. Sedangkan Masjid Saka Tunggal Banyumas merupakan masjid yang tumbuh subur dalam pelukan tradisi Jawa yang eksotis. Masjid ini menjadi simbol harmoni antara Islam dan budaya Jawa. Menjadi semakin menarik karena masjid yang diyakini sebagai masjid tertua di tanah Jawa (lebih awal dari masjid Demak) ini adalah kemampuannya untuk terus eksis dalam banjir bandang budaya global. Pemaparan ketiga masjid tersebut penting untuk kemudian menyerap pengetahuan bagaimana mereka mampu eksis hingga saat ini, yaitu dengan menjadi simbol identitas ketika berhadapan dengan budaya global.

Bagian keempat berbicara tentang taktik komunitas masjid merespon globalisasi. Globalisasi bukan hanya proses homogenisasi, tetapi fasilitas bagi terciptanya dunia yang semakin heterogen, pluralistik. Individu-individu dan komunitas-komunitas—bahkan yang marginal sekalipun—memiliki ruang dan kesempatan yang sama dengan kelompok dominan untuk melakukan adaptasi, eksplorasi nilai-nilai diri, dan manuver dalam arena globalisasi. Individu dan komunitas-komunitas lokal bukan benda mati yang hanya bisa menerima dan mengikuti stimulus yang datang dari luar, tetapi adalah agen penting dan kreatif, yang mampu untuk memilah dan memilih apa unsur-unsur luar yang dapat diterima, diadaptasi dan apa yang harus ditolak sesuai dengan kebutuhan dan kerentanan identitasnya. Dengan kata lain, komunitas—meminjam bahasa de Certeau—memiliki “taktik” canggih dalam merespon “strategi” hege-

moni budaya global, sehingga mereka mampu eksis dalam mengarungi dunia global. Bagian terakhir merupakan penutup yang menjadi semacam kesimpulan dari pembahasan buku ini.

BAB II

GLOBALISASI DAN KOMUNITAS MASJID: DINAMIKA PENEGUHAN IDENTITAS

GLOBALISASI adalah kenyataan masa kini yang tidak bisa ditolak oleh siapapun, termasuk komunitas agama yang berhimpun dalam masjid-masjid. Globalisasi meniscayakan dunia yang tanpa batas: tidak ada lagi sekat-sekat agama, suku bangsa, negara, dan politik. Semuanya terintegrasi dalam satu ruang yang disebut kampung global. Masyarakat dari berbagai belahan dunia dapat saling bertukar nilai-nilai yang dikehendaki dan diyakini hampir tanpa batasan sama sekali.

Globalisasi meniscayakan nilai-nilai global dapat masuk ke ruang-ruang pribadi. Mungkin dulu sulit untuk membayangkan nilai-nilai yang dianut oleh orang Amerika Serikat masuk dalam kamar-kamar yang berada di rumah kita, namun saat ini semuanya bukan lagi hal yang mustahil. Kita dapat menjelajahi kehidupan ala Amerika Serikat dan atau melakukan ziarah ke Mekkah dan Madinah cukup dari dalam kamar saja. Hanya dengan

menyalakan sebuah kotak yang bernama televisi atau menghidupkan PC atau laptop dan menyambungkannya dengan jaringan internet yang ada di ruang keluarga atau malah di dalam kamar, dunia akan hadir di hadapan kita hampir secara *real time*. Apa yang terjadi di belahan dunia lain akan dapat kita ketahui pada saat hampir bersamaan. Bahkan, dunia bukan saja semakin *borderless*, tetapi juga semakin “mengecil” sebagai buah dari semakin canggihnya teknologi informasi.

Melalui jaringan internet yang ditanam dalam *smartphone* yang berharga murah sekalipun—sehingga hampir semua orang memilikinya—, dunia semakin mengecil, hanya segenggam tangan. Dengan *smartphone* di tangan, setiap orang dapat berselancar ke seluruh dunia, untuk memilah dan memilih informasi apa yang diinginkannya. Pada konteks inilah seringkali muncul anggapan bahwa kelompok-kelompok budaya marginal (*inferior*) akan tergilas oleh kelompok budaya superior. Budaya-budaya marginal akan hilang dan akan digantikan oleh budaya dominan, dan pada akhirnya akan lahir apa yang kemudian disebut dengan homogenisasi budaya atau lahirnya budaya tunggal nan seragam. Betapa globalisasi telah menyebabkan homogenisasi budaya dapat dilihat dari semakin seragamnya konsep cantik, misalnya cantik adalah kulit putih, alis tebal, rambut lurus, badan seksi, dan lain sebagainya. Homogenisasi konsep cantik ini merupakan hasil dari infiltrasi iklan yang diproduksi oleh produk-produk kecantikan. Akibatnya, masyarakat berlomba-lomba untuk menjadi cantik sebagaimana

dicitrakan oleh iklan-iklan tersebut. Padahal, setiap masyarakat memiliki konsep cantik yang berbeda-beda sesuai dengan filosofi hidup yang dikembangkannya. Konsep cantik masyarakat Jawa berbeda dari Papua, berbeda pula dengan Arab, dan daerah-daerah lainnya. Namun, globalisasi telah meniscayakan munculnya keseragaman konsep cantik.

Pandangan bahwa globalisasi menyebabkan homogenisasi budaya tidak sepenuhnya salah, walau juga tidak sepenuhnya benar. Dalam konteks-konteks tertentu kita dapat menemukan bagaimana komunitas-komunitas masyarakat yang dianggap sebagai *marginal* dapat terus eksis di tengah banjir bandang budaya global. Kemampuan untuk eksis tersebut tentu tidak terjadi dengan tiba-tiba, tetapi melalui sikap yang cerdas dan cangguh terhadap globalisasi. Ketiga komunitas masjid yang menjadi objek penelitian ini mengajarkan kepada kita bagaimana menjaga identitas komunitasnya dari banjir bandang budaya global. Ibarat ikan yang hidup di lautan yang asin, mereka dapat hidup tanpa harus menjadi asin.

A. Identitas dan Globalisasi: Sebuah Pengantar

Kata identitas berasal dari bahasa Inggris, *identity*, berakar dari bahasa Latin, "*idem*" yang berarti sama dan "*identidem*" yang berarti "berulang-ulang atau berkali-kali". Kedua istilah ini membentuk kata baru identitas yang berarti, sebelah menyebelah dengan mereka yang serupa (*likeness*) dan satu (*oneness*) (Dawa, 2011). Dengan demikian, secara harfiah kata identitas bermakna sama,

baik sama dalam bentuk maupun isi. Identitas mencerminkan suatu kelompok mempunyai kesamaan dalam rupa yang diwujudkan ke dalam simbol dan atribut sosial di masyarakat. Simbol dan atribut kemudian mengikat isi, yakni karakteristik nilai dan cita-cita sosial yang sama yang menjadi identitas sosialnya.

Henri Tajfel merupakan tokoh awal yang menggagas teori identitas sosial yang berkaitan dengan penjelasan mengenai prasangka, diskriminasi, konflik antar kelompok dan perubahan sosial (Putra, 2015). Ciri khas pemikiran Tajfel adalah non-reduksionis, yang membedakan antara proses kelompok dari proses yang dialami oleh individu. Jadi harus membedakan antara proses seseorang dari orang lain dan proses identitas sosial yang menentukan apakah seseorang dengan ciri-ciri tertentu termasuk atau tidak dalam kelompok sosial (Putra, 2015). Identitas merupakan proses dari individualisasi menuju pada proses berkelompok karena kesamaan ciri-ciri khusus dari masing-masing individu dalam berperilaku. Perilaku kelompok dapat berbeda dengan perilaku individu, sehingga setiap individu akan menciptakan identitas sosial di tengah identitas diri yang berproses, yang membantunya untuk mengonseptualisasi dan mengevaluasi diri sendiri. Identitas sosial juga mencakup banyak karakteristik unik, seperti nama seseorang, konsep diri, agama, gender, dan lain sebagainya.

Seorang komunitas Islam *Aboge* (*alif rabo wage*) yang hidup dan berkembang dengan berpusat di Masjid Saka Tunggal Cikakak Banyumas misalnya, dapat menjadi

contoh baik bagaimana individu (penganut Islam *Aboge*) dan komunitasnya (kelompok Islam *Aboge*) berkembang dan berproses dengan cara yang berbeda. Identitas sebagai penganut Islam *Aboge* hanyalah satu dari sekian identitas yang melekat dirinya. Identitas sebagai penganut Islam *Aboge* melekat pada individu sebagaimana identitas-identitas lainnya melekat, misalnya sebagai ayah, menantu, petani, dan lain sebagainya. Identitas-identitas tersebut menjadi sumber referensi bagaimana individu melakukan konseptualisasi sekaligus memaknai hidup dan kehidupannya. Dalam konteks ini keberadaan komunitas Islam *Aboge* menjadi sangat penting bagi penganut Islam *Aboge*, yakni sebagai *collective awareness* untuk merespon dan menjalani kehidupannya.

Dalam konteks agama dan identitas, Hans Mol memberikan gambaran yang jelas tentang korelasi antara identitas dengan agama. Mol mengemukakan empat ciri peranan agama pada masyarakat atau juga disebut komunitas masjid yang menentukan pembentukan identitasnya. *Pertama*, agama berperan dalam dramatisasi dialektika dalam masyarakat, yang lazim disebut mitos dalam bentuk keyakinan primitif dan kebijaksanaan moral, teologi dalam agama-agama dunia, dan ideologi dalam bentuk sekuler. Mitos, teologi, dan ideologi menyediakan suatu "pedoman" bagi individu dan masyarakat untuk membangun kehidupan yang lebih baik. Mitos, teologi dan ideologi juga dapat menyatukan berbagai unsur dalam suatu uraian makna simbolis yang jelas, padat dan singkat (Mol, 1986: 66).

Kedua, agama membuat keteraturan transendental masyarakat. Semakin kompleks masyarakat, diperlukan suatu "nilai suci tertinggi" agar keteraturan sosial terjaga. Fungsi sosial ini berkaitan dengan jaminan keadilan, keutuhan, dan kelangsungan identitas sosial. Ia menjadi proyeksi suatu orde sosial yang belum mengalami kontradiksi, karena adanya pandangan dunia yang kekal (*ratified realms*) sebagai tatanan suci yang dipertahankan dalam menghadapi gejolak-gejolak temporal (Mol, 1986: 68).

Ketiga, agama dapat mengembangkan keterikatan emosional atau komitmen sosial. Komitmen berkaitan erat dengan agama, akan membawa kepada kehendak bersama, seperti yang dilakukan oleh sebuah suku bangsa tertentu dalam memperkuat solidaritas sosialnya. Ia menjadi pegangan emosional dalam pemusatan-pemusatan identitas yang serba banyak. Dan *keempat*, agama, terutama dalam bentuk ritual, dapat menegakkan nilai kebersamaan. Ritual akan memberikan rasa memiliki dan identitas bagi manusia dalam berkelompok. Ritual merupakan bentuk pengulangan tindakan, pengucapan dan gerakan yang mempertahankan obyek sakralisasi (Mol, 1986: 70).

Identitas keagamaan menjadi menarik untuk dibincangkan dalam konteks globalisasi yang saat ini melanda dunia manusia dan mengancam eksistensi identitas komunitas-komunitas primordial. Kata globalisasi berasal dari istilah dalam bahasa Inggris, yaitu *globe* dan *globalization* yang berarti dunia atau proses masuknya ke ruang ling-

kup dunia (<http://www.kbbi.web.id/globalisasi>). Dalam konteks sosial, globalisasi adalah suatu istilah yang berhubungan dengan era peningkatan ketergantungan antar bangsa dan antar manusia di seluruh dunia melalui jalan perdagangan, politik, perjalanan, budaya populer, dan bentuk-bentuk interaksi sosial lain, sehingga mengakibatkan batas-batas suatu negara dan bangsa menjadi kabur. Ini artinya, globalisasi juga merupakan proses interaksi sosial tanpa adanya batasan jarak yang menjadikan ruang lingkup kehidupan umat manusia semakin bertambah luas, terutama dalam memainkan peranan sosialnya ketika melihat dunia sebagai kesatuan tunggal (Rudy, 2003: 5).

Menurut Robertson fenomena globalisasi berfokus pada ide tentang *glokalisasi*, lawan dari *globalisasi* sebagai sistem dunia. Glokalisasi adalah proses integrasi antara “yang global” dan “yang lokal”. Dalam *cultural studies*, glokalisasi termasuk paradigma hibridisasi budaya yang menekankan keberagaman yang semakin meningkat terkait dengan percampuran unik antara yang global dengan yang lokal. Robertson menjelaskan empat unsur penting dalam globalisasi yang dianut oleh orang-orang yang menekankan glokalisasi: 1) Dunia sedang bertumbuh semakin pluralistik. 2) Individu-individu dan kelompok-kelompok lokal mempunyai kekuasaan besar untuk menyesuaikan diri, memperbaharui, dan melakukan manuver dalam sebuah dunia yang global. Teori glokalisasi melihat individu-individu dan kelompok-kelompok sebagai agen yang penting dan kreatif.

3) Proses-proses sosial adalah berhubungan dan saling tergantung. Globalisasi membangkitkan berbagai aksi umpan balik dari kubu nasionalis atau etnis sehingga menghasilkan glocalisasi. 4) Komoditas-komoditas dan media, arena dan kekuatan kunci dalam perubahan budaya pada akhir abad ke-20 dan awal abad ke-21 M, tidak dilihat sebagai kekuatan yang memaksa namun lebih sebagai penyedia materi untuk dimanfaatkan dalam kreasi individual dan kolektif di seluruh wilayah dunia yang terglocalisasi (Djaya, 2012: 122).

Robertson menfokuskan analisisnya mengenai globalisasi sebagai fenomena masyarakat dunia yang patut menjadi obyek kajian dalam skala global. Ruang lingkup kajian global itu dapat meliputi ilmu sosial, politik, hubungan internasional, ekonomi maupun budaya yang mempunyai ruang lingkup luas menyangkut proses interaksi sosial dan berbagai koneksi (Robertson, 1990: 20). Ini artinya dalam konteks glocalisasi, globalisasi juga merupakan pemicu dari menguatnya identitas lokal di ruang-ruang publik yang disebut *glocalization* (Giulianotti and Robertson, 2006: 171-198).

Beberapa puluh tahun yang lalu misalnya, mungkin hanya sedikit orang yang mengetahui keberadaan Islam *Aboge* dan Masjid Saka Tunggal Cikakak Banyumas. Namun, belakangan ini informasi tentang komunitas Islam *Aboge* dan masjid Saka Tunggal mulai dikenal oleh banyak orang dari segala penjuru, apalagi pada momentum-momentum hari Raya Idul Fitri dan Idul Adha. Pada kedua hari tersebut, Islam *Aboge* dengan Masjid

Saka tunggal selalu menjadi pemberitaan yang hangat dan laporan penelitian yang menarik karena mereka biasanya menyelenggarakan hari Raya Fitri dan Adha berbeda dari mayoritas umat Islam Indonesia. Produk globalisasi yang berupa teknologi informasi telah memungkinkan komunitas Islam *Aboge* dengan masjid Saka Tunggal selalu eksis di ruang global.

B. Globalisasi: Tantangan dan Peluang bagi Komunitas

Manusia merupakan makhluk multi dimensi yang mempunyai potensi untuk menciptakan sebuah maha karya berupa kreatifitas untuk berpikir, menciptakan dan mengembangkan. Secara biologis, manusia membutuhkan berbagai fasilitas untuk menyambung kelang-gengan hidup maupun habitatnya yang disebut dengan kebutuhan. Kebutuhan demi kebutuhan ini semakin meningkat seiring dengan pertumbuhan biologis dari perkembangan fisik manusia itu sendiri. Akhirnya berbagai cara ditempuh untuk memenuhi kebutuhan manusia baik secara individu maupun sosial, baik kebutuhan primer maupun sekunder. Dari sinilah asal mula tumbuhnya kesadaran mengenai daya produksi yang ada di masyarakat meningkat sehingga memicu perkembangan yang dinamakan modernisasi.

Menurut Anthoni Giddens, ada beberapa tahapan kehidupan masyarakat sebelum mencapai tahap modernisasi. *Pertama* yaitu masyarakat pemburu dan berkelompok. Ciri-ciri yang menonjol dari masyarakat dalam kategori ini adalah, konsistensi ruang lingkup jumlah

masyarakat yang cenderung kecil, ikatan sosial bercorak pemburuan, penangkapan ikan dan penanaman pohon. Klasifikasi sosial dalam masyarakat ini dilihat dari segi umur dan jenis kelamin. *Kedua*, masyarakat agraris (*agrarian societies*) adalah segolongan masyarakat yang mempunyai ikatan politik yang luas. Ikatan politik ini mempunyai dampak pada peleburan perbedaan identitas. Pada tahap ini masyarakat mempunyai karakteristik bercocok tanam, dengan dipimpin oleh seorang ketua namun belum menamakan wilayahnya sebagai desa atau kota. Corak ekonominya adalah pemburuan dan bercocok tanam. *Ketiga*, *pastoral societies* adalah masyarakat yang sudah tergolong besar dan mulai tinggal di pedusunan serta bermata pencaharian sebagai penggembala. Dalam kepemimpinannya dipimpin oleh seorang ketua atau kepala suku. *Keempat* adalah masyarakat dan peradaban tradisional. Model masyarakat ini mulai mengalami pengikisan terhadap budaya tradisional. Tahap ini masyarakat mulai mempraktikkan industrialisasi dan poros perekonomiannya lebih condong pada pertanian. Kepemimpinan dalam masyarakat ini di bawah naungan raja atau pemerintah (Giddens, 2009: 112).

Setelah mengetahui bagaimana bentuk-bentuk masyarakat secara historis, penting kiranya melihat proses perubahan masyarakat dari tradisional menuju modern. Giddens mengidentifikasi hal itu dengan memasukkan 3 (tiga) unsur, yaitu tahap perubahan (*pace of change*), wilayah perubahan (*scope of change*) dan hakikat dari institusi modern (*nature of modern institution*) (Giddens,

1996: 6). Jika melihat tahapan perubahan masyarakat untuk memahami proses-proses perubahan peradaban dari tradisional menuju arah modernisasi, sama halnya melihat fase dari kecenderungan perubahan serta perbedaan dari masyarakat tradisional dengan masyarakat modern itu sendiri. Sedangkan untuk melihat variabel dari perubahan sosial, maka wilayah yang menjadi obyek dari perubahan menjadi bagian terpenting yang harus dipahami. Terakhir, untuk bisa melakukan tinjauan pada model institusi di jaman modern maka pengklasifikasian bentuk organisasi merupakan koridor terpenting agar mampu mengategorikan institusi berdasarkan jenis serta tujuannya.

Menurut Giddens proses modernisasi masyarakat dapat dilihat dari tiga hal. *Pertama*, perilaku masyarakat yang merujuk pada trend global. Tahap ini menunjukkan dimana ruang-ruang dunia menjadi mudah mempengaruhi perilaku masyarakat. *Kedua*, adanya ekonomi kompleks terutama dalam hal produksi dan pemasaran. *Ketiga*, timbulnya jarak dalam institusi politik yang melibatkan negara dan massa (Giddens and Pierson, 1998: 94). Selain itu beberapa gejala yang dapat dipahami sebagai bagian dari globalisasi adalah pertukaran ekonomi yang meluas dan perserikatan kontrak politik internasional menuju pariwisata global, komunikasi teknologi elektronik dan perpindahan pola migrasi dan lebih dari semuanya, gejala modernisasi adalah masyarakat mampu berhubungan dengan masyarakat di belahan dunia yang lain dalam waktu yang singkat

(Giddens and Pierson, 1998: 110).

Secara historis modernisasi merupakan akar dari lahirnya globalisasi. Perkembangan informasi dan komunikasi teknologi menjadi mudah diakses oleh masyarakat di seluruh dunia. Di samping itu, durasi waktu dalam hitungan detik dengan skop area (global) dunia menjadi dorongan kuat dari terbentuknya globalisasi. Globalisasi menjadikan dunia adalah bagian dari rumah siapa saja atau *global citizens* (Giddens and Pierson, 1998: 142).

Ruang-ruang sosial yang ada dalam jejaring media yang menghubungkan masyarakat di seluruh penjuru dunia membentuk sebuah proses sosial yang sangat luas. Hanya saja, proses interaksi tersebut tidak berada dalam tataran ruang sosial yang nyata yang meliputi ruang dan tempat untuk bertatap muka, tetapi sekedar imajinasi. Fenomena ini oleh Giddens disebut sebagai *sociological imagination* (Giddens, 2009: 110).

Ada dampak yang selalu menjadi akibat dari suatu keputusan tertentu yang ada di masyarakat. Dalam konteks hukum sebab akibat, modernisasi mempunyai dampak yang cukup luas dan mempunyai pengaruh dalam berbagai bidang kehidupan. Pengaruh tersebut berasal dari proses interaksi masyarakat dengan fasilitas-fasilitas teknologi yang ada saat ini (Giddens, 2009: 117). Pertemuan masyarakat dunia yang difasilitasi oleh teknologi modern telah menyebabkan terjadinya dinamika dalam masyarakat, baik dalam lingkup kecil maupun global, yang menimbulkan berbagai macam ketegangan

dalam masyarakat. Salah satu yang seringkali terusik oleh globalisasi adalah komunitas keagamaan, yaitu dalam kaitannya menjaga "kemurnian" identitasnya. Dalam banyak kasus misalnya, globalisasi dianggap sebagai ancaman nyata terhadap eksistensi agama.

Menurut Giddens titik tekan dari globalisasi adalah kapitalisme, industrialisme, kekuatan keamanan, serta kekuatan militer (Loyal, 2003: 115). Dua poin terdahulu dari konsentrasi globalisasi berupa kapitalisme dan industrialisme merupakan bagian dari ambisi kepentingan seluruh negara yang ada di dunia. Sedangkan dua poin terakhir, yaitu kekuatan keamanan dan kekuatan militer adalah bagian dari pembentengan diri dari ancaman dunia global. Beberapa sumber inspirasi dari pembentengan diri dapat dilakukan melalui pembelajaran pengalaman masa lalu. Tidak jarang pengalaman yang bersifat *violence* sekalipun mempunyai pengaruh yang kuat untuk membentuk perencanaan dan harapan untuk masa depan (Loyal, 2003: 115).

Konsekuensi lain dari globalisasi adalah pilihan untuk mengategorikan dunia pada sebuah tatanan sistem sosial yang bisa disebut sebagai masyarakat informasi (*information societies*) maupun masyarakat konsumeris (*consumeris societies*) (Giddens, 1996: 1). Mengategorikan masyarakat sebagai masyarakat informasi berarti menyandarkan sistem sosial masyarakat pada penggunaan teknologi yang sudah sangat sulit dikendalikan. Di lain pihak, jika mengategorikan sistem sosial masyarakat konsumeris berarti menjadikan masyarakat sebagai ta-

tanan dari jejaring pasar kapitalisme global.

Menurut Giddens, untuk merespon globalisasi, masyarakat perlu membuat perencanaan tentang masa depan. Perencanaan ini disebutnya sebagai *colonisation of the future* (Loyal, 2003: 120). Secara bahasa kata tersebut dapat diartikan sebagai pengelompokan masa depan. Ada target-target tertentu yang akan dicapai dalam sebuah masyarakat untuk mencapai sebuah cita-cita, harapan atau ambisi tertentu. Maka dari itu, untuk mempermudah target dan untuk mendorong terwujudnya cita-cita yang telah direncanakan, masyarakat perlu melakukan sebuah pengelompokan berdasarkan jenis dari keinginan yang ingin dicapai. Proses demi proses yang terjadi dari globalisasi akan membentuk sebuah pilihan tentang gaya hidup. Beberapa variasi pilihan bisa ditemui melalui berbagai media teknologi, akibatnya proses perubahan sosial berupa transformasi gaya hidup (*transformation of life style*) menjadi bagian terpenting dari globalisasi (Loyal, 2003: 118). Obyek dari transformasi gaya hidup ini tidak mengenal siapa, dimana dan bagaimana, tetapi semua kalangan di masyarakat menjadi target dari informasi mengenai gaya hidup.

Di pihak lain, individu sebagai bagian terkecil dari masyarakat mempunyai peran yang cukup besar dalam proses perubahan sosial. Individu tidak lagi mampu melepaskan diri maupun menghindarkan diri dari dinamika dunia global. Dunia tempat manusia hidup bukan lagi dunia yang terpisah-pisah oleh sekat-sekat wilayah negara, administrasi pemerintahan, suku bangsa, afiliasi

politik dan keyakinan keagamaan, tetapi telah menjadi—sebagaimana disebutkan oleh Giddens—*global world* (Loyal, 2003: 115). Sebagai bagian dari *global world*, komunitas-komunitas keagamaan yang dibangun atas nilai-nilai lokal akan senantiasa berada dalam jejaring nilai-nilai global yang saling mendinamisir dan berkontestasi. Kondisi ini menyebabkan komunitas—termasuk di dalamnya komunitas masjid—selalu berada pada posisi dilematis antara mempertahankan diri untuk tidak berubah sama sekali untuk menjaga kemurnian identitas komunitasnya, atau berubah seiring perubahan zaman dengan konsekuensi kehilangan kemurnian identitasnya.

Dalam perspektif hubungan sosial, modernisasi memberikan konsekuensi pada kemurnian hubungan (*pure relationship*), pelibatan (*involve*), komitmen (*commitment*) dan tuntutan kekariban atau kesetiaan (*demands for intimacy*) (Loyal, 2003: 118). Jika dilihat dari kecenderungan hubungan sosial dalam modernisasi dalam empat empat poin konsekuensi tersebut, maka globalisasi akan memicu dan memacu terjadinya redefinisi atas hubungan sosial dalam masyarakat atau komunitas-komunitas keagamaan. Pada posisi ini, globalisasi dapat menjadi ancaman bagi identitas komunitas, termasuk di dalamnya identitas komunitas masjid.

Konsep kemurnian hubungan (*pure relationship*) ini jika ditilik dari perspektif sosiologis merupakan pondasi awal dari identifikasi diri individu pada kelompok tertentu. Setelah proses penggabungan diri terjadi, tuntutan-

an untuk melibatkan diri (*involve*) dalam kelompok tersebut menjadi keharusan yang dilakukan. Bersamaan dengan pelibatan diri, komitmen (*commitment*) terhadap peraturan, nilai maupun norma yang telah disepakati dalam kelompok masyarakat tertentu harus dijalankan oleh anggotanya. Selanjutnya yang merupakan inti dari ikatan kelompok adalah tuntutan kesetiaan (*demands for intimacy*) pada cita-cita yang ingin dicapai kelompok. Modernisasi dan globalisasi memungkinkan setiap individu yang menjadi bagian terkecil dari komunitas atau masyarakat untuk bergabung, terlibat, berkomitmen, dan setia kepada banyak komunitas atau kelompok. Seseorang yang menjadi bagian dari sebuah komunitas masjid bisa saja juga menjadi anggota komunitas atau kelompok lain yang mungkin saja nilai-nilai yang dianutnya berbeda. Dalam kondisi ini, nilai-nilai yang berkembang dalam salah satu komunitasnya akan dibawa ke dalam komunitas lainnya.

Melihat fenomena masyarakat global yang cenderung tumpang tindih tersebut, maka tepat yang dikatakan oleh Roland Robertson bahwa globalisasi telah meniscayakan sebuah pola dari proses interaksi sosial masyarakat dunia melalui berbagai koneksi (Robertson, 1990: 20). Namun demikian, Robertson tidak semata-mata melihat globalisasi sebagai proses homogenisasi budaya, tetapi merupakan pemicu dari menguatnya identitas lokal di ruang-ruang publik yang disebut *glocalisation* (Giulianotti and Robertson, 2006). Identitas lokal diperkuat di tengah luasnya media informasi dan kontestasi dengan budaya-

budaya baru di ruang publik yang tidak bisa dibendung lagi. Pilihannya sangat jelas, melakukan penguatan identitas lokal atau membiarkannya tergerus dalam peradaban dan terpendam oleh budaya-budaya baru.

Penguatan identitas lokal merupakan bagian respon atau reaksi atas rasa takut kehilangan pada situasi masa lalu. Hal ini karena identitas merupakan pengejawantahan dari kesadaran untuk melakukan aktualisasi. Oleh karenanya, identitas seringkali sangat emosional: bukan persoalan benar dan salah, tetapi lebih kepada bagaimana member makna dan penjelasan atas identitas tersebut. Ruang aktualisasi diri ini sangat diperlukan terutama bagi masyarakat urban di tengah gempuran arus globalisasi. Ruang aktualisasi diri juga sangat diperlukan dalam perspektif kebudayaan lokal maupun tradisi yang ada di masyarakat. Upaya menjaga keaslian bagian-bagian dari bangunan ditengah semakin canggihnya arsitektur modern misalnya secara jelas menunjukkan bahwa di tengah banjir bandang budaya global telah memunculkan kesadaran dan kerinduan terhadap masa lalu. Gapura yang terdapat di pintu gerbang masjid Jami' Agung Singaraja misalnya, sampai saat ini terus dipertahankan walaupun beberapa masjid tersebut mengalami pemugaran. Gerbang tersebut bukan semata-mata gerbang, tetapi menjadi simbol dari keterkaitan masa kini dan masa lalu. Lebih jauh lagi, kerelaan untuk mempertahankan gerbang tersebut seyogyanya merupakan simbolisasi atas nilai-nilai yang diyakini oleh masyarakat pemangku masjid Jami' Agung Singaraja.

Jejaring hubungan dalam globalisasi tak pelakya seperti buntalan benang yang sudah sangat sulit untuk diurai kembali. Fakta tersebut mempunyai pengaruh yang signifikan pada kehidupan sosial kemasyarakatan, sehingga hubungan *interconnection* pada masyarakat global mendorong terbentuknya ekspresi atas identitas, tradisi dan keaslian (pribumisasi) (Robertson, 1987: 21). Pernyataan ini merupakan bentuk sisi lain dari ancaman globalisasi terhadap eksistensi tradisi dan kebudayaan yang telah lama berkembang dalam masyarakat. Kekhawatiran tersebut diekspresikan untuk memperkuat identitas lokal agar tidak tergerus dalam dinamika globalisasi. Poin terpenting yang perlu digarisbawahi dari ancaman globalisasi ini adalah "kekhawatiran akan peleburan identitas lokal" di tengah maraknya kebudayaan baru yang dianggap lebih modern atau lebih sesuai dengan tantangan zaman.

Globalisasi adalah sebuah tatanan satu tempat atau *a single place*. Konsep *a single place* tersebut cukup baik dalam menggambarkan tatanan masyarakat dunia yang sangat luas tanpa dinding pembatas yang menjadi sekat antara satu tempat dengan tempat yang lain. Dalam penggambaran *a single place* tersebut, Robertson menggambarkannya sebagai tatanan hubungan antara kondisi lokal dan global (*local-global nexus*) dan atau global dan lokal (*global-local nexus*) yang saling berkaitan) (Robertson, 1987: 21): ruang-ruang lokal menjadi bagian dari ruang global, dan ruang global juga menjadi akses bagi ruang lokal. Saling keterlibatan ini

yang menjadikan dunia bagai satu tempat yang tidak lagi mempermasalahakan jarak, ruang dan waktu.

Dengan memprioritaskan kedudukan ruang publik sebagai bagian dari sistem dunia di era globalisasi. Tanggung jawab kemanusiaan juga diimpikan menjadi bagian dari sistem kemanusiaan global (*Communal-spaces world system global-human*) (Robertson, 1987: 23-25). Pemberlakuan gagasan seperti ini, memicu permasalahan kemanusiaan berskala kecil menjadi bagian dari problem kemanusiaan berskala nasional bahkan internasional. Di sisi lain, gagasan ini merupakan bagian dari perjuangan dan penghargaan atas nama Hak Kemanusiaan. Meski, secara praktiknya aka ada tantangan yang mungkin saja menjadi hambatan akan mimpi *human-global* tersebut.

Globalisasi menjadi pendorong terbesar dari pergeseran sistem sosial dalam skala lokal maupun global yang mengakibatkan perubahan sosial. Dalam perspektif Robertson, perubahan merupakan bagian dari perpindahan untuk mampu memperluas diri menjadi bagian dari orang lain dan tidak hanya menjadi *it self*) (Robertson, 1987: 23). Tuntutan seperti ini mempunyai dua konsekuensi yang harus dihadapi setiap individu dalam masyarakat. Mampu menjadi seperti orang lain, dengan konsekuensi kemungkinan krisis identitas, atau sama sekali tidak mau mengikuti perkembangan yang dilakukan orang lain dengan konsekuensi ketertinggalan.

C. Globalisasi dan Perubahan Identitas Komunitas

Akibat globalisasi adalah perubahan sosial yang ada di masyarakat, termasuk di dalamnya perubahan identitas-identitas komunitas keagamaan. Perubahan sosial jika dilihat dari realitas sosial masyarakat yang ada dapat juga diartikan sebagai proses transformasi institusi maupun budaya yang telah ada dalam masyarakat, menuju sebuah kebudayaan baru. Perubahan sosial tersebut juga terjadi dan melanda pada agama. Globalisasi yang mendorong perubahan pada komunitas keagamaan seringkali disikapi dengan melakukan gerakan anti globalisasi, sebagaimana dapat kita lihat dari fenomena bom bunuh diri sebagai sebuah ikhtiar "melawan" globalisasi. Namun demikian, juga perlu disadari bahwa sebagai sebuah fenomena global, tidak ada satupun kekuatan di dunia ini yang mampu membendung gerak laju globalisasi, termasuk agama.

Menurut Robertson, ada dua hal mendasar yang harus dirangkum terlebih dahulu untuk mengetahui bagaimana globalisasi dan agama saling berhubungan. *Pertama*, untuk menggali bagaimana historisitas dari kemunculan globalisasi harus digali terlebih dahulu. Selanjutnya, menelisik proses saling tarik-menarik yang terjadi antara agama, budaya dan globalisasi. Dalam agama atau budaya misalnya, seperangkat norma maupun nilai menjadi bagian dari pembentuk *way of life* dari anggota yang mempercayai. Kerap kali, hal-hal yang tidak diajarkan dalam sistem agama maupun budaya dianggap sebagai bagian terlarang untuk dilakukan anggotanya. Dalam

konteks globalisasi, globalisasi merupakan fenomena besar yang muncul begitu saja tanpa bisa dikendalikan. Dampaknya, mau tidak mau agama maupun budaya harus menghadapi, merespon dan bertindak di tengah desakan arus globalisasi. Sehingga pilihan rasional menjadi bagian dari pilihan. Karena rasionalisasi menyimpan sebuah arti dari maksud dan tujuan tertentu (Giddens, 1993: 90).

Merunut pada asumsi Giddens, kepercayaan-kepercayaan agama (*trust*) di era modern bukanlah hal yang menguntungkan jika dilihat dari perspektif komersialisasi, terutama di era modern seperti sekarang ini. Perbedaan yang mencolok dalam agama adalah pemaknaannya terhadap pertimbangan apakah agama itu penting untuk masa depan atau tidak. Dahulu, kepercayaan agama merupakan bagian dari ajaran tentang komitmen dan moralitas seperti ikatan keluarga. Saat ini agama lebih memprioritaskan pentingnya agama untuk masa yang akan datang, terutama mengenai pertimbangan dengan siapa dan pada apa kepercayaan itu ada. Di sisi lain pentingnya agama merupakan bagian dari keamanan diri dari ancaman yang berasal dari luar (Giddens and Pierson, 1998: 108).

Giddens menganggap bahwa kepercayaan agama adalah bagian dari pertimbangan organisasi masa depan yang menyangkut ruang dan waktu. Kepercayaan itu muncul dalam dua konteks. Dari segi pengalaman, agama merupakan seperangkat area yang tidak dapat disentuh. Di sisi lain, dari segi aktivitas umat beragama, agama merupakan bagian dari perdagangan kapitalis Giddens

and Pierson, 1998: 101).

Adapun pengaruh yang ditimbulkan dari globalisasi terhadap budaya bersumber pada perkembangan ilmu pengetahuan dan proses sekularisasi (Garret, 1992). Hal ini kemudian memicu lahirnya asumsi bahwa tradisi atau kebiasaan yang diterima di masyarakat merupakan hasil dari warisan turun-menurun dari nenek moyang terdahulu (Giddens, 2009: 125). Bentuk asumsi seperti ini mengakibatkan anggapan bahwa tradisi tidak lagi mempunyai nilai filosofis mengenai ajaran tertentu, tetapi hanya dianggap sebagai warisan nenek moyang tanpa ajaran. Alasannya, semua ajaran yang diterima adalah tradisi atau ajaran yang dianggap rasional. Dengan memasukkan beberapa catatan mengenai rasionalitas ajaran yaitu yang bersifat empiris dan dapat diklarifikasi secara ilmiah. Sedangkan, tradisi menurut perspektif teori ilmiah tidak dapat dibuktikan secara empiris sehingga mulai tidak dipercayai.

Dampak lain dari globalisasi adalah menguatnya identitas budaya lokal, bahkan seringkali terjadi konflik etnis dan kekerasan atas nama hak asasi manusia (Giddens, 2009: 131). Pernyataan ini merupakan bagian dari contoh pemaknaan globalisasi sebagai "ruang kontestasi eksistensi". Lebih tepatnya adalah kontestasi identitas diri, kelompok, etnis atau budaya tertentu untuk melakukan dominasi atas kebudayaan lain. Dominasi kebudayaan menjadi ambisi setiap etnik maupun budaya untuk menjadi bagian dari "Super Hero". Hal ini menunjukkan sebuah ambisi politik-kekuasaan yang

mempunyai hubungan dengan sifat dasar manusia untuk menguasai dan menjadi yang "ter atau paling" dibanding lainnya.

Respon yang jelas dalam agama terhadap globalisasi dapat dilihat dari beberapa bentuk perubahan yang terjadi dalam diri agama itu sendiri. Setidaknya, perubahan tersebut dapat dipahami dalam tiga hal, yaitu perubahan nilai, perubahan struktur sosial, dan perubahan tatanan peraturan serta karakter dari institusi agama (Dawson, 1998). Perubahan nilai agama merupakan unsur terpenting dari perubahan pola berpikir dalam diri pemeluknya, sehingga untuk lebih mudah melakukan transformasi nilai pada anggota-anggotanya, agama melakukan perubahan dalam struktur sosial mereka. Perubahan struktur sosial merupakan dampak dari terjadinya perubahan tatanan nilai dalam agama. Setelah dua proses perubahan terdahulu, tatanan praksis yang terlihat adalah perubahan karakter institusi agama. Hal ini karena institusi agama merupakan perilaku nyata dari praktik nilai agama dan peraturan struktur yang berlaku. Gempuran terberat bagi agama dan kebudayaan dalam konteks globalisasi adalah permasalahan mengenai pamarjinalan budaya serta problem identitas kebudayaan. Dua permasalahan ini yang kemudian memunculkan resistensi agama dan budaya (Beyer and Beaman [Ed], 2007).

Titik temu permasalahan yang menimbulkan interaksi bagi agama dan budaya dengan mendudukan globalisasi sebagai pemberi umpan adalah permasalahan mengenai penafsiran teks dan praktik. Hal ini mempunyai

hubungan erat dalam pemaknaan mengenai individu dan identitas sosial dalam sebuah tradisi yang akan ditemukan tentang doktrin, etika, ritual, praktik, persajakan, sejarah, pertunjukan dari tradisi sebagai bagian dari pembeda dan alat kontestasi (Beyer and Beaman [Ed], 2007). Akibatnya permasalahan etnis tidak dapat dihindari lagi. Karena pendefinisian diri sebagai *I and You* (Beyer and Beaman [Ed], 2007: 125).

Dari segi internal kebudayaan dan agama, ada dua hal yang saling bertolakbelakang satu sama lain yaitu kekuatan dan pertentangan (Coleman, 2000: 55). Kekuatan dari agama maupun kebudayaan adalah kekuatan solidaritas sosial yang kuat dari segi internal. Namun, di lain pihak menjadi bagian dari pertentangan baik dari segi internal maupun eksternal (dengan kelompok lain) agama dan kebudayaan. Kekuatan dan pertentangan ini menjadi bagian dari proses introspeksi, hambatan ataupun konflik yang menjadi variasi dari dinamika agama dan kebudayaan. Seringkali ada pilihan-pilihan rasional yang muncul untuk mencapai suatu maksud dan tujuan tertentu (Giddens, 2009: 90).

Alasan praksis untuk melihat pengaruh antara globalisasi terhadap masyarakat secara umum, dapat dipahami dalam tiga hal, yaitu media, organisasi dan orientasi (Coleman, 2000: 55-57). Melalui kontak dengan media, berbagai informasi dapat didapatkan oleh masyarakat. Melalui informasi tersebut, masyarakat dapat menilai ulang nilai-nilai yang diyakini, terutama jika dikomparasikan dengan nilai-nilai yang di luar

komunitasnya. Jika pada awalnya tokoh-tokoh agama, seperti Juru Kunci masjid Saka Tunggal Banyumas, Penghulu (imam besar) di Masjid Al Fattah Ambon, dan Ketua Takmir merupakan sumber referensi dalam mendapatkan pengetahuan keagamaan, maka keberadaan media informasi yang semakin massif yang difasilitasi oleh teknologi informasi memberikan masyarakat sumber-sumber informasi yang beragam. Individu-individu dari komunitas-komunitas tidak perlu lagi mendatangi penghulu, takmir atau juru kunci untuk mendapatkan pencerahan keagamaan, tetapi cukup mengetik *key word* dalam laman *google.com*. Semua informasi keagamaan dapat dengan mudah didapatkan tanpa harus mencari waktu luang pemegang otoritas keagamaan.

Semakin beragamnya sumber informasi komunitas keagamaan akan berakibat juga pada berkurangnya otoritas pemimpin kelembagaan. Pemimpin-pemimpin agama dan kelembagaan mungkin saja tetap ada, tetapi fungsi dan perannya dapat saja telah berubah. Jika peran dan fungsi pemimpin keagamaan telah berubah, maka fungsi dan peran organisasinya juga pasti berubah. Penghulu di Masjid al Fattah Ambon misalnya, pada awalnya adalah orang dengan tugas yang rangkap, mereka selain bertanggungjawab terhadap pelaksanaan kegiatan keagamaan di masjid, juga memiliki fungsi sebagai konsultan keagamaan dan menikahkan orang. Namun saat ini, fungsi penghulu hanya terbatas pada urusan keagamaan di internal masjid Al Fattah, sedangkan

fungsi sebagai konsultan keagamaan dan juru nikah menjadi berubah. Peran konsultasi keagamaan telah banyak digantikan oleh media-media online, sedangkan peran menikahkan telah diambil alih oleh lembaga resmi negara: Kantor Urusan Agama atau yang populer dengan sebutan KUA.

Perubahan peran dan fungsi organisasi tidak semata-mata perubahan peranan yang dapat dilakukan dan fungsi kelembagaan yang dijalankan, tetapi lebih jauh dari itu, yaitu sebagai penanda telah terjadinya perubahan tujuan dan orientasi komunitas. Artinya, mungkin saja organisasi atau kelompoknya masih tetap eksis, tetapi orientasi telah berubah sama sekali. Namun demikian, perlu juga ditelaah lebih jauh apakah benar bahwa globalisasi dengan tiga pilarnya tersebut telah merubah identitas komunitas. Memang perlu analisis yang lebih tajam untuk menjelaskannya, namun fenomena masih kuatnya pengaruh Penghulu masjid Al Fattah Ambon, Juru Kunci Masjid Saka Tunggal Cikakak Banyumas, dan Takmir Masjid Masjid Jami' Agung Singaraja Bali menunjukkan bahwa globalisasi tidak serta merta merubah identitas komunitas masjid.

D. Komunitas Masjid Merespon Globalisasi

Masih eksisnya identitas komunitas masjid sebagaimana dapat dilihat pada tiga masjid yang menjadi subjek penelitian seolah-olah mengonfirmasi pandangan Roland Robertson bahwa globalisasi tidak saja menjadi ruang kelompok budaya dominan untuk mengooptasi budaya

yang inferior, tetapi juga menjadi arena bagi kelompok inferior untuk tampil menunjukkan jati dirinya. Namun demikian, pandangan Robertson tersebut tidak serta merta mengonfirmasi bagaimana komunitas-komunitas tersebut mampu mempertahankan identitasnya di tengah banjir bandang budaya global. Fenomena masih eksisnya identitas komunitas tiga masjid yang menjadi subjek penelitian, yaitu masjid Saka Tunggal Cikakak Banyumas, Masjid Al Fattah Ambon, dan Masjid Jami' Agung Singaraja, menginformasikan kepada kita bahwa mereka mampu bertahan untuk tidak hanyut dari deraan globalisasi.

Bagaimana ketiga komunitas masjid tersebut mampu menjaga identitasnya menarik untuk didiskusikan dan dianalisis. Komunitas masjid bukanlah sekumpulan benda mati yang hanya bisa pasrah menerima pengaruh luar, tetapi sekumpulan makhluk hidup yang memiliki otoritas untuk bersikap, yaitu untuk memilah, memilih dan sekaligus menyikapi setiap nilai yang datang dari luar diri dan komunitasnya. Mereka memiliki cara sendiri untuk menghadapi dan merespon globalisasi. Meminjam bahasa De Certeau (1984), kelompok-kelompok *sub-ordinary* memiliki taktik untuk "melawan" strategi kelompok dominan untuk menguasai mereka.

Demikian pula yang dilakukan oleh komunitas masjid yang menjadi subjek dari penelitian ini. Komunitas masjid Saka Tunggal Cikakak Banyumas, komunitas masjid Al Fattah Ambon, dan Komunitas masjid Jami' Agung Singaraja Bali sampai saat ini mampu menjaga

identitasnya. Masjid Saka Tunggal Banyumas seolah-olah malah tidak tersentuh oleh globalisasi sama sekali. Mereka tentu memiliki taktik untuk menghadapi strategi kooptasi budaya global, sehingga mereka bisa menjaga identitasnya hingga saat ini. Sangat penting, dengan demikian, untuk memahami bagaimana taktik ketiga komunitas masjid tersebut menjaga identitasnya di tengah banjir bandang budaya global.

BAB III

IDENTITAS KOMUNITAS MASJID DI TENGAH GLOBALISASI: SEJARAH DAN DINAMIKA PERKEMBANGAN

SERINGKALI ketika membicarakan masjid kita semata-mata memosisikan masjid hanya sebagai sebuah bangunan tempat dilaksanakannya ibadah oleh umat Islam. Anggapan demikian tentu tidak salah, namun tidak cukup tepat untuk menjelaskan masjid. Masjid tidak semata-mata tentang sebuah bangunan yang kemudian digunakan oleh orang Islam untuk melaksanakan ibadah, tetapi juga merupakan pengejawantahan simbolisme dari nilai-nilai yang dianut, diyakini, dan dilaksanakan oleh komunitasnya. Nilai-nilai tersebut terejawantah dalam semua segmen masjid, mulai dari arsitektur, ragam hias, pengelolaan, hingga pola keberagamaan yang dijalankannya.

Untuk memahami simbolisme masjid sebagai pengejawantahan dari nilai-nilai yang dianut masyarakat pendu-

kungnya, tidak cukup hanya dengan melihat tampilan fisik masjid, seperti kapan dibangun dan seberapa tua masjid tersebut. Symbolisme masjid sebagai perwujudan nilai-nilai melekat kepada semua ragam masjid, baik yang klasik maupun modern, seperti Masjid Agung Kota Gede dan masjid Kauman Yogyakarta, empat Masjid Patok Ngoro yang mengelilingi Yogyakarta, Masjid Agung Demak, Masjid Kesultanan Cirebon, Masjid Al Mashun Medan, Masjid Istiqlal Jakarta, dan Masjid Kubah Emas Bogor. Dari masjid klasik (kuna) dan modern tersebut kita dapat mengetahui nilai-nilai dan pola keberagamaan yang dianut oleh sebuah masyarakat. Bahkan, dengan memperhatikan perubahan sebuah masjid (misalnya karena renovasi) juga dapat diketahui perubahan dan perkembangan keberagamaan sebuah masyarakat. Ragam masjid, dengan demikian, juga menunjukkan perbedaan masyarakat penopangnya, seperti masjid Demak yang ditopang oleh masyarakat dengan pola keberagamaan kesultanan Demak dimana "kemegahan" spiritual menjadi nilai utamanya, dan masjid Istiqlal Jakarta yang ditopang oleh sistem kenegaraan dengan arsitektur modern sebagai penopangnya.

Perubahan-perubahan terhadap masjid, misalnya untuk kepentingan perluasan masjid dikarenakan tidak lagi dapat menampung jamaah, juga memiliki makna yang kompleks. Banyak kita jumpai, renovasi terhadap masjid terkadang masih menyisakan bagian tertentu dari masjid yang tetap dijaga keasliannya. Beberapa masjid tua seperti Masjid Demak, masjid Cirebon, empat masjid

Patok Negoro Kraton Yogyakarta, dan masjid agung kota Gede Yogyakarta dalam proses renovasinya cenderung tidak merubah bentuk asli dari masjid-masjid tersebut. Mempertahankan bentuk asli dari masjid-masjid tersebut tentu tidak dapat dipahami hanya semata-mata menjaga warisan masa lalu sebagaimana dapat dipahami dari penetapan Masjid Keramat di Singaraja Bali sebagai warisan cagar budaya, tetapi lebih jauh dan dalam, yaitu menjaga nilai-nilai yang terkandung di dalamnya.

Masjid juga menjadi corak dari pola keberagamaan tertentu yang unik dan khas. Ritual keagamaan yang dilaksanakan di dalam masjid akan menjadi identitas intrinsik masjid tersebut. Terkait identitas yang melekat kepada masjid tersebut, Ahmad Salehudin (2007) mengatakan bahwa masjid tidak semata-mata tempat ibadah, tetapi juga identitas dari kelompok keagamaan tertentu yang menjadi penopangnya. Jika kita masuk ke dalam masjid yang dikelola NU, maka kita akan mendapatkan suasana yang berbeda daripada ketika kita masuk ke masjid yang berafiliasi ke Muhammadiyah. Hal serupa juga akan segera dapat dirasakan ketika memasuki masjid-masjid dengan afiliasi keagamaan yang berbeda. Pada titik ini, masjid sering kali menjadi alat identifikasi dan pembeda dengan kelompok keagamaan lainnya (Salehudin, 2007).

Bagian ini menyajikan data-data lapangan yang didapat selama melakukan penelitian, seperti penjelasan tentang latar (*setting*) tiga masjid yang menjadi identitas dari komunitas yang menjadi subjek dalam penelitian

ini. Sedikitnya ada tiga latar yang akan disampaikan pada bagian ini, yaitu aspek yang berkaitan dengan masjid seperti sejarah pendirian dan bentuk bangunan arsitektur masjid, aspek sosial dan budaya yang melingkupi komunitas masjid, serta aspek-aspek yang berkaitan dengan pola keberagaman komunitas masjid. Melalui ketiga pokok bahasan tersebut, diharapkan dapat memberikan penjelasan tentang bagaimana dan seperti apa identitas komunitas ketiga masjid.

Masjid merupakan identitas dari komunitas penopangnya. Dengan kata lain, untuk mengetahui bagaimana dan seperti identitas komunitas masjid, kita dapat mengetahuinya dengan melihat masjid dan aktivitasnya. Dalam konteks globalisasi budaya, pembahasan pada bab ini juga memberikan informasi tentang bagaimana komunitas masjid tersebut menjaga identitas komunitasnya dari banjir bandang budaya global.

A. Masjid Agung Jami' Singaraja Bali: Identitas

Islam Bali yang Toleran

1. Lokasi Masjid

Masjid Agung Jami' Singaraja adalah salah satu masjid tertua di Kabupaten Buleleng, tepatnya di Jalan Imam Bonjol 65 kota singaraja. Secara administratif, masjid Agung Jami' Singaraja berada di Kelurahan Kampung Kajanan, Kecamatan Buleleng, Kabupaten Buleleng, Provinsi Bali. Masjid ini menempati lahan seluas 1980 m² dan dikelilingi pagar besi.

Berada di area masjid Agung Jami' Singaraja akan lupa bahwa masjid tersebut berada di Bali, yang seringkali diasosiasikan sebagai kawasan Hindu. Pada saat memasuki waktu salat, pengeras suara dari masjid Agung Jami' Singaraja dan juga beberapa masjid yang berada di sekitar kawasan tersebut memutar qiraah dan *tarhim*, sebagaimana kita sering jumpai jika sedang berada di Jawa, khususnya Jawa Timur, lebih khusus lagi kawasan tapal kuda. Bagi mereka yang beranggapan bawa Bali hanyalah Hindu, suasana tersebut akan nampak aneh, namun tidak demikian bagi mereka yang memahami struktur sosial dan budaya masyarakat yang berada di daerah masjid Agung Jami' Singaraja.

Masjid Agung Jami' Singaraja berada di perkampungan "Islam". Bukan hal yang aneh jika di kawasan tersebut melihat anak-anak, para gadis yang beranjak dewasa, dan ibu-ibu yang berjilbab. Nuansa Islami akan semakin terasa juga bila menyusuri gang-gang yang berada di sekitar masjid. Lafad basmalah atau salam akan dengan mudah kita temui di rumah-rumah penduduk. Demikian juga ketika hari beranjak menuju waktu salat asar. Aktivitas warga menuju ke masjid akan semakin terlihat, baik karena suara speaker yang berbahasa Arab, maupun mereka yang hendak melaksanakan salat berjamaah atau sekedar mengantarkan anaknya untuk belajar agama, baik di jenjang TPA (Taman Pendidikan Al-Quran) maupun *Madin* (Madrasah Diniyah).

Mungkin juga bukan sebuah kebetulan jika jalan yang berada di depan Masjid Agung Jami' Singaraja diberi nama Jalan Imam Bonjol. Demikian jalan pengapit sebelah Barat dan Timur Masjid juga "bercorak" Islam, yaitu jalan Diponegoro di sebelah Barat dan Jalan Hasanuddin di sebelah Timur. Jika dibandingkan dengan nama jalan-jalan lain di kawasan tersebut, nampak bahwa ketiga nama jalan tersebut—Diponegoro, Imam Bonjol, dan Hasanuddin—relatif berbeda dari nama-nama yang berada di sekitar kawasan tersebut. Selain masjid Agung Jami' Singaraja, di sekitarnya juga terdapat beberapa masjid, bahkan tidak jauh dari tempat tersebut—tepatnya di jalan Hasanuddin yang berada di sebelah timur jalan Imam Bonjol—terdapat masjid keramat yang merupakan masjid pertama di Singaraja.

Di sekitar masjid juga dengan mudah ditemui penjual makanan halal, dengan para penjaganya menggunakan jilbab. Untuk mengidentifikasi apakah warung tersebut menjual makanan halal, sangat mudah. Selain penjaganya yang rata-rata berjilbab, juga biasanya ada tulisan berbahasa Arab, biasanya lafad basmalah dan salam. Makanan halal juga dapat dengan mudah didapatkan di pinggiran bekas pelabuhan buleleng yang jaraknya sekitar 300-an meter dari masjid Agung Jami' Singaraja. Untuk mengetahuinya juga sangat mudah, yaitu cukup diperhatikan apakah di gerobak-gerobak

mereka terdapat kata salam atau basmalah. Bahkan tidak sedikit yang menuliskan kata arab yang berbunyi *halal*.

2. Sejarah Masjid

Masjid Agung Jami Singaraja didirikan pada tahun 1846 M pada masa pemerintahan Raja Buleleng A.A. Ngurah Ketut Jelantik Polong (putra A.A. Panji Sakti, raja Buleleng I). Beliau seorang penganut agama Hindu Bali, namun memiliki kepedulian terhadap penganut Islam yang berada di wilayah kerajaannya. Para pemeluk Islam tersebut tidak semuanya menetap di daerah Buleleng, tetapi sebagian dari mereka adalah para saudagar yang datang atau singgah di Buleleng untuk berniaga. Bentuk perhatian dari Raja Buleleng tersebut adalah memberikan tanah kerajaan untuk dijadikan sebagai tempat membangun masjid. Proses pembangunan masjid sepenuhnya diserahkan kepada saudaranya yang beragama Islam bernama A.A. Ngurah Ketut Jelantik Tjelagie dan Abdullah Maskati.

Peran A.A. Ngurah Ketut Jelantik Tjelagie tidak semata-mata dalam pembangunan masjid, tetapi juga menyiarkan agama Islam kepada masyarakat Bali. Kecintaannya kepada Islam dia tuangkan dengan menulis ulang al-Quran dengan diberi hiasan motif khas Bali di bagian pinggirnya. Al-Quran tulisan tangan A.A. Ngurah Ketut Jelantik Tjelagie saat ini tersimpan di masjid Agung Jami'

Singaraja. Namun sangat disayangkan, al-Quran tulisan tangan tersebut dibiarkan teronggok di bawah bagian belakang mimbar tanpa mendapat perawatan yang layak, kelihatan kumal dan lusuh. Hanya diletakkan dalam kotak kaca yang dikunci dengan gembok.

Jika telusuri, ide pembangunan masjid Agung Jami' Singaraja muncul karena masjid Keramat atau masjid tua¹ yang berada di jalan Hasanuddin dan tepat di pinggir Sungai Tukad Mungga tidak lagi mampu menampung jumlah jamaah yang setiap tahun semakin bertambah. Upaya perluasan masjid keramat juga tidak memungkinkan karena di samping kanan, kiri, serta sebelah barat masjid telah dipenuhi rumah-rumah penduduk. Namun, mungkin saja keputusan untuk membangun masjid baru dikarenakan umat Islam di Singaraja berupaya menjaga dan memelihara keaslian masjid keramat atau masjid Tua. Untuk merealisasikan Keinginan

1 Masjid tua atau masjid keramat ditemukan oleh masyarakat Muslim yang pindah dari pelabuhan Buleleng ke pinggiran Sungai Tukad Mungga pada tahun 1654. Jarak pelabuhan Buleleng ke Sungai Tukad Mungga sekitar 500 meter. Pada saat ditemukan, bangunan segi empat berukuran 15 kali 15 meter persegi tersebut dipenuhi semak belukar dan di dalamnya terdapat sebuah mimbar masjid yang diukir dari ornamen khas Bali. Warga berkesimpulan bangunan ini adalah masjid. Sayangnya, tidak diketahui siapa yang telah membangunnya. Namun demikian, warga terus berupaya menjaga keaslian bangunan tersebut. Tiga pintu masjid masih terlihat ukiran ornamen khas Bali. Dindingnya berasal dari kapur yang dicampur bebatuan. Terlepas dari siapa saja yang telah membangunnya, keberadaan masjid kuno atau masjid keramat tersebut menunjukkan bahwa kawasan pelabuhan Buleleng merupakan daerah persinggahan para saudagar Muslim. Selain itu, keberadaan masjid tersebut menjadi bukti bahwa di daerah Buleleng pada tahun 1654 telah disinggahi (ditinggali) oleh orang-orang Islam.

untuk mendirikan masjid baru tersebut, para pemuka umat dari tiga kampung, yaitu kampung Kajanan, Kampung Bugis, dan Kampung Baru menghadap kepada raja Buleleng A.A. Ngurah Ketut Jelantik Polong agar diberikan tanah atau lahan untuk mendirikan sebuah masjid yang lebih representatif.

Raja Buleleng A.A. Ngurah Ketut Jelantik Polong mengabulkan permintaan tokoh-tokoh Islam tersebut dengan memberikan lahan yang letaknya sekitar 300 meter sebelah barat masjid Keramat, atau yang saat ini dikenal dengan sebutan Jalan Imam Bonjol. Sekitar tahun 1830, dimulailah pembangunan masjid baru yang lebih representatif di bawah pengawasan langsung Raja Buleleng. Namun karena beragama Hindu, sang raja menunjuk wakil yang juga kerabatnya untuk memimpin pembangunan, yaitu A.A. Ngurah Ketut Jelantik Tjelagie. Proses pembangunan berlangsung lama karena Buleleng menjadi salah satu daerah peperangan dengan Belanda. Bahkan, pembangunan masjid sempat terhenti karena salah satu penggagas pendirian masjid, yaitu Abdullah Mascatty pergi ke luar Bali menemani Raja Buleleng A.A. Ngurah Ketut Jelantik Polong yang ditangkap dan dibuang Belanda ke Sumatera Barat.

Dalam proses pembangunan masjid baru tersebut, seringkali terjadi selisih paham dengan jamaah dari masjid Tua atau masjid Keramat, khusus-

nya terkait pelaksanaan salat Jumat. Bahkan, hampir terjadi bentrokan fisik antar umat Islam. Mendengar kabar tersebut, raja Buleleng yang bertahta I Gusti Anglurah Ketut Jelantik VIII berinisiatif untuk memanggil umat Islam yang pro dan kontra atas pembangunan masjid baru, termasuk saudaranya yang beragama Islam, yaitu A.A. Ngurah Ketut Jelantik Tjelagie untuk menemuinya di Puri.

Menjelang selesainya pembangunan masjid baru tersebut, yaitu sekitar 1860, raja Buleleng I Gusti Ngurah Ketut Jelantik VIII memberikan sebuah *kori* atau pintu gerbang utama yang diambil dari Puri Buleleng untuk dipasang sebagai pintu gerbang Masjid. Pemberian *kori* tersebut sangat penting untuk meredakan ketegangan antar umat Islam yang pro dan kontra atas pemindahan pelaksanaan salat jumat dari Masjid Keramat ke masjid yang baru. Selain *kori* tersebut, raja Buleleng I Gusti Anglurah Ketut Jelantik VIII memerintahkan para tukang ukir puri untuk membantu membuat mimbar masjid yang berukiran sama dengan mimbar yang ada di masjid Keramat.

Akhirnya, masjid baru tersebut selesai dibangun dan digunakan untuk melaksanakan ibadah dan syiar Islam di kota Singaraja. Dalam rangka mengambil hikmah beragam kejadian yang terjadi selama pendirian masjid, masjid baru tersebut diberi nama masjid Jami'. Pemberian nama tersebut bertujuan untuk mengingatkan semua bahwa masjid tersebut

adalah masjid mereka semua.

3. Arsitektur Masjid

Masjid menempati lahan seluas 1980 m² dan dikelilingi pagar besi. Pintu masuk ke halaman masjid terdapat di sebelah timur merupakan hadiah dari raja Buleleng. Pintu tersebut adalah bekas pintu gerbang puri kerajaan Buleleng. Atap Masjid berbentuk limasan pada setiap sudut terdapat ukiran cungkup (seperti sulur) enam buah. Selain itu, pintu mempunyai dua daun pintu berupa teralis besi.

Di sebelah utara bangunan induk terletak ruang sekretariat berukuran 6,5 × 14,5 m. Bangunan bertingkat dua yang terdiri dari ruang sekretariat di bagian atas dan tempat wudhu serta toilet di bagian bawah. Ruangan mempunyai pintu dan jendela dengan lengkungan di bagian atasnya. Atapnya tidak menyatu dengan bangunan induk, merupakan atap rata. Sebelah selatan ada satu ruangan yang digunakan sebagai aula berukuran 8 × 10,5 m. Ruangan bertingkat dua yang digunakan sebagai aula pada bagian bawah, sedang bagian atas digunakan sebagai tempat pendidikan anak-anak (Madrasah Diniyah Awaliah). Tingkat atas diberi pagar yang terbuat dari besi berbentuk lengkungan pada bagian atasnya dan besi-besi tegak lurus yang menempel pada besi halus mendatar. Kedua bangunan tersebut merupakan bangunan tambahan (baru).

Di depan bangunan induk terdapat menara berbentuk bulat dengan jendela berbentuk persegi panjang dengan pelipit di atasnya. Bentuk pelipit tersebut lengkungan dan bentuk garis datar. Menara mempunyai bingkai di badan. Bagian atasnya berbentuk segi delapan dan terdapat ruangan dengan lubang angin pada setiap segi tersebut. Hiasan tepi dinding atas berupa susunan kelopak bunga mengelilingi menara. Di atas hiasan bunga berdiri tiang bulat dan di tengah tiang ada bulatan pipih. Tiang-tiang ini bagian atasnya disatukan dengan relung sekaligus sebagai penyangga atap menara. Di antara relung relung tersebut terdapat alat pengeras suara. Atap datar dengan puncak kubah.

Bangunan masjid terdiri dari ruang utama, aula, dan ruang sekretariat. Ruang utama berdenah empat persegi panjang, berukuran 25×52 m. Pintu masuk ke ruangan ada empat buah terletak di utara dan selatan masing-masing sebuah, sedang yang dua lagi ada di sisi timur. Pintu berdaun pintu dua dari potongan kayu yang dipasang mendatar. Keempat pintu tersebut tidak semuanya dibuka, hanya pintu utara saja yang dipakai untuk sehari-hari.

Di samping pintu utara di bagian barat terdapat lubang angin dan jendela kaca nako serta lubang angin di bagian timur. Bagian atas pintu, jendela, dan lubang angin terdapat kaca berbentuk persegi. Di dalam ruang utama terdapat dua tiang soko

guru yang terbuat dari pohon kelapa yang telah disemen terletak di bagian tengah. Dasar tiang segi empat dengan pelipit datar, miring, dan datar lagi. Di atas pelipit tersebut ada bidang datar persegi kemudian pelipit rata lagi, pelipit miring, pelipit rata, dan teratas bidang datar persegi panjang. Setelah bidang datar tersebut terletak tiang persegi dengan lekukan ke dalam berwarna hijau. Selain tiang soko guru di tengah ruangan juga terdapat empat buah tiang berbentuk bulat sejajar dengan tiang soko guru tersebut. Letak tiang di bagian utara dan selatan sedangkan tiang yang lain terdapat di dinding ruangan. Dinding terbuat dari tanah liat dengan kerangka batu karang.

Dinding ruang induk terdiri dari tembok ($\frac{1}{3}$ bagian), kemudian di atasnya terdapat jendela jendela. Pada bagian pintu temboknya hanya dasar dan di atas saja. Pada dinding ruangan bagian atas terdapat tulisan kaligrafi. Pada dinding barat terdapat mihrab dengan lengkungan di atas dan disangga oleh tiang persegi polos. Di dalam mihrab terdapat jam berdiri di sudut selatan dan mimbar yang merupakan hadiah dari raja Jelantik. Bentuk mimbar seperti meja. Di kiri-kanan mihrab terdapat dua jam dinding bulat. Di sepanjang dinding barat pada bagian atas terdapat lubang angin empat persegi dengan lengkungan di atasnya. Bangunan induk ini mempunyai atap tersendiri dan merupakan atap bertingkat dua. Pada tingkat atas

berbentuk segi empat dengan hiasan kelopak bunga dan pada tiang yang sudutnya terdapat minilatur kubah. Di tengah segi empat tersebut berdiri kubah berwarna biru dengan puncak tiang dan lingkaran bulatan.

Hal yang sangat menarik dari masjid ini adalah terletak kepada arsitektur dan ragam hias yang digunakan. Ada bagian-bagian tertentu dari masjid yang tetap dipertahankan sebagaimana bentuk aslinya, seperti kubah yang berada di depan masjid, tiang utama masjid, ukiran pada pintu dan jendela, serta mimbar. Selain itu, pintu gerbang pemberian Raja Buleleng juga tetap dipertahankan. Renovasi yang dilakukan tidak merubah bentuk utama masjid. Masjid juga sudah dilengkapi dengan teknologi modern, seperti LCD, CCTV dan video. LCD digunakan untuk pengajian, CCTV yang dikendalikan dari ruang kepala Madrasah Diniyah digunakan untuk mengawasi semua bagian masjid, dan video digunakan pada saat salat jumat. Pemaduan antara masa lalu dan teknologi masa kini menjadi harmoni keindahan yang menakjubkan di Masjid Agung Jami' Singaraja.

4. Corak Keberagaman

Jam di dinding depan masjid Agung Jami' Singaraja menunjukkan sebentar lagi masuk waktu salat Maghrib. Dari pengeras suara masjid terdengar suara *tarhim* yang menandakan sebentar lagi akan

segera dikumandangkan adzan salat Maghrib. Para jamaah berdatangan. Ada yang duduk di emperan masjid sambil berbicara dengan temannya, ada juga yang menuju tempat wudhu untuk berwudhu dan langsung masuk ke dalam masjid. Di dalam masjid sudah ada beberapa orang yang membaca al-Quran sambil menunggu Bapak Imam memimpin salat berjamaah Maghrib.

Iqamah dikumandangkan dan Pak Imam menempati posisi paling depan. Sebelum memulai salat, Pak Imam menghadap jamaah dan meminta jamaah salat untuk meluruskan *soff* nya. Para jamaah melihat kanan kiri, meluruskan *soff* salat. Pak Imam pun memulai salat. Bacaan surat fatihan dibaca dengan tartil dengan diawali *basmalah*. Pada rakaat ketiga atau rakaat terakhir, Pak Imam membaca *qunut nazilah*², sebagian besar jamaah mengamini, namun ada juga beberapa jamaah yang diam saja. Setelah selesai salat, Pak Imam memimpin jamaah membaca dzikir dengan suara keras, mulai dari kata *subhanallah*, *Alhamdulillah*, dan *Allahuakbar*. Demikianlah pelaksanaan ibadah salat lima waktu yang dijalankan di masjid Agung

2 Penulis sempat terkejut dengan pembacaan *qunut* tersebut, namun ternyata pembacaannya bukan sebuah kebetulan, tetapi memang dilakukan dengan sengaja. Berdasarkan pengamatan yang dilakukan selama melakukan penelitian, pembacaan *qunut* tersebut dilakukan setiap salat, seperti Dhuhur, Ashar, Maghrib dan Isya' selalu membaca Qunut Nazilah. Menurut Koordinator keagamaan Masjid Agung Jami' Singaraja, Hariyanto, pembacaan Qunut tersebut atas perintah dari Bapak Ta'mir, yaitu untuk mendoakan agar bangsa Indonesia, dan khususnya umat Islam senantiasa mendapat pertolongan dari Allah SWT dan dijauhkan dari segala bencana.

Jami' Singaraja.

Hari Jumat menjadi salah satu hari yang menarik. Suara *speaker* yang memperdengarkan pembacaan ayat-ayat suci al-Quran terdengar beberapa saat sebelum pelaksanaan salat Jumat. Takmir masjid membersihkan ruang utama masjid, serambi dan juga tempat wudhu dan kamar mandi. Selain itu, takmir juga menyalakan perangkat elektronik untuk menunjang kelancaran salat, seperti *microphone* dan *video shooting*. Video digunakan untuk *menshooting* khotib yang sedang membaca khotbah dan Imam yang sedang memimpin salat. Setelah selesai salat, Imam memimpin jamaah membaca dzikir dengan suara keras, walau tidak sedikit jamaah yang langsung meninggalkan tempat sesaat setelah *salam*.

Selain diawali dengan pembacaan ayat-ayat suci al-Quran, salat Jumat di masjid Agung Jami' Singaraja juga menggunakan adzan dua kali, khotbah berbahasa Indonesia, dan pembacaan *qunut*³ pada rakaat terakhir. Menurut keterangan takmir masjid, ritual keagamaan lainnya yang dilaksanakan di Masjid Agung Jami' Singaraja adalah pelaksanaan salat tarawih dan witr 23 rakaat.

Walaupun secara tradisi keagamaan cenderung seperti tradisi keberagaman yang dijalankan

³ Menurut informasi dari takmir, pembacaan *qunut* pada salat Jumat bukan ritual yang dilakukan setiap saat, tetapi dibaca pada saat-saat tertentu dan tujuan khusus juga. Sebagaimana pembacaan pada akhir rakaat salat wajib lima waktu, pembacaan pada salat Jumat juga atas instruksi dari ketua Takmir Masjid.

Nahdlatul Ulama (NU), menurut ketua Takmir Masjid KH Muhammad Allawy, masjid Agung Jami' Singaraja tidak berafiliasi dengan ormas keagamaan apapun. "Kami Islam, bukan NU dan juga bukan Muhammadiyah. Khotib di sini dari semua kalangan Islam, seperti dari MUI Singaraja, tokoh NU dan tokoh Muhammadiyah," ungkap KH Muhammad Allawy. Bahkan, ekspresinya menunjukkan kesan kurang nyaman ketika penulis bertanya saat ini mulai muncul kelompok-kelompok Islam yang cenderung keras. Dia bilang, Islam di masjid ini adalah Islam saja, tidak ada hubungannya dengan Islam keras.

Apa yang disampaikan Ketua Takmir nampaknya benar adanya karena takmir masjid ada yang NU dan Muhammadiyah. Bahkan koordinator bidang pendidikan Bapak Hariyanto mengatakan bahwa secara amaliyah keagamaan dia menjalankan Islam *ala* NU, namun secara organisasi dia mengikuti Muhammadiyah. Guru-guru yang dia rekrut untuk melayani pendidikan agama juga berasal dari guru-guru dengan latar belakang NU dan Muhammadiyah. "Kami tidak menjadikan latar belakang organisasi keagamaannya sebagai bahan pertimbangan dalam perekrutan guru, namun kami lebih melihat loyalitas dan komitmennya", kata Hariyanto.

B. Masjid Raya al-Fattah Ambon: Merawat Islam Ambon dari Banjir Bandang Budaya Global

1. Posisi Masjid

Masjid Raya Al Fattah Ambon terletak di tengah kota Ambon, berdekatan dengan pasar dan pelabuhan, tepatnya berada di jalan Sultan Babullah, Ambon, Maluku. Masjid ini berada persis di samping Masjid Jami' An-Nur, salah satu masjid tertua di Ambon dan masjid yang dianggap sakral oleh masyarakat setempat. Bahkan tidak sedikit yang beranggapan bahwa salah satu sebab dibangunnya Masjid Raya Al Fattah karena mereka ingin menjaga kekeramatan Masjid Jami', yaitu dengan tidak memperluasnya.

Posisi yang berada di tengah kota, hanya beberapa ratus meter dari kantor Gubernur Maluku, membuat masjid ini menjadi tempat strategis dan mudah dijangkau oleh siapa saja yang ingin beribadah atau sekedar melepas lelah. Selepas salat Dzuhur misalnya, kita dapat melihat para jamaah yang duduk-duduk di dalam atau emperen masjid, baik sedang mengobrol, atau hanya sekedar memainkan *gadgetnya*. Halaman masjid yang luas juga cukup memberikan kenyamanan kepada siapa saja yang membawa kendaraan, walaupun pada saat pelaksanaan salat Jumat tetap saja tidak muat.

Namun demikian, posisinya yang berada di tengah kota dengan akses yang sangat mudah sering kali menjadi persoalan tersendiri, khususnya terkait

dengan persoalan keamanan. Menyadari keadaan tersebut, pihak pengelola masjid memasang beberapa CCTV di sudut-sudut masjid. Selain itu, ketika jam kerja, khususnya pagi sampai siang hari, semua pintu gerbang ditutup dan dikunci. Jika tetap ingin masuk harus ijin terlebih dahulu kepada satpam.

2. Sejarah Masjid

Pada dasarnya masjid al-Fatah merupakan perluasan bangunan dari masjid Jami' yang sudah tidak lagi menampung jumlah umat Islam yang hendak melaksanakan ibadah. Konon, masjid Jami' dibangun oleh salah seorang pendatang dari Minangkabau, pada 1860 M di atas tanah wakaf seorang janda yang bernama Kharie. Mulanya, masjid ini dibangun dengan cukup sederhana, yaitu beratapkan daun rumbia dan bertiang bambu. Dari waktu ke waktu kemudian masjid tidak mampu menampung jamaah, karena bertambahnya jumlah umat Islam. Dari situ kemudian dibangun bangunan masjid di atas tanah yang sama namun dengan bentuk yang lebih besar dengan atap seng, tepatnya pada tahun 1898. Pada tahun 1933 terjadi bencana banjir yang mengakibatkan hanyutnya rumah-rumah warga termasuk juga masjid yang dibangun semi permanen tersebut. Akhirnya pembangunan dilakukan lagi pada tahun 1936 dan berhasil diselesaikan pada tahun 1940 di bawah pantauan Imam Ambon.

Konon, penyelesaian pembangunan dilaksanakan menjelang tentara Jepang datang ke Indonesia. Pada tahun itu pula masjid dikelola di bawah pantauan yayasan. Pada tahun 1960 karena dirasa daya tampung masjid sudah tidak memadai, maka pengelola berencana untuk melakukan perluasan masjid. Pembangunan perluasan dilakukan di atas tanah wakaf dari Penguasa Perang Daerah Maluku. Dengan kata lain, umat Islam tidak melakukan perluasan dengan merenovasi atau membongkar masjid Jami', tetapi membangun baru di tanah yang berada tepat di sebelah masjid Jamik. Salah satu hal yang menjadi pertimbangannya adalah faktor sejarah keberadaan Islam di Tanah Ambon, dan anggapan masyarakat Muslim Ambon bahwa masjid Jami' merupakan masjid yang keramat. Konon, pada zaman Jepang masjid Jami' dibombardir oleh Jepang, tapi tak satupun bom tersebut yang meledak. Selain itu, juga banyak cerita mistis yang hidup berkembang tentang masjid Jami'. Misalnya, pernah ada orang tidur di dalam masjid, namun ketika bangun di pagi hari sudah berada di kamar mandi.

Problem utama untuk memperluas masjid adalah masalah tanah. Akhirnya Penguasa Perang Daerah Kolonel H. Pieter dengan Surat Keputusan beliau tanggal 10 Juli 1962 No.KKP.18/Perpeda Maluku/7/1962 menunjuk dan menetapkan areal tanah tempat pembangunan dengan cara memperluas tanah Masji Jami' Ambon, sehingga menjadi

2,2 hektar lebih dan berdasarkan rekomendasi dari Kepala Gedung-Gedung Pusat, maka oleh Panitia ditugaskan Biro Perancang "PT. Sendi Bangunan" di Jakarta Pimpinan Ir. A.R. Soehoed, bekas Menteri Perindustrian Republik Indonesia untuk merancang *blueprint* dan Anggaran Belanjanya.

Gedung seluas 5400 m² diperkirakan dapat menampung ± 9000 jamaah. Seluruh areal tanah dapat disertifikatkan, meliputi 24 buah Tanah Eigendom ditambah 2 areal tanah bekas Jawatan Imigrasi dan Perdagangan Provinsi Maluku serta beberapa areal tanah berstatus tanah Negara.

Batu pertamanya proyek taqwa ini diletakkan oleh Presiden pertama Republik Indonesia Dr. Ir. Soekarno pada tanggal 1 Mei 1963 dengan diberi nama Masjid Raya "Al Fatah". Masjid Raya Kemenangan, ditamsilkan dari peristiwa kembalinya Irian Barat dalam pangkuan Ibu Pertiwi, buah usaha final Trikora, Pimpinan Jenderal Soeharto. Lalu dimulailah dengan kegiatan Pembangunan oleh seluruh umat Muslimin secara gotongroyang, tua-muda, pria, wanita. Masyarakat Kristen pun datang membantu, juga instansi-instansi Pemerintah serta Badan Swasta. Pada tahun 1984, Masjid Raya Al Fatah diresmikan pemakaiannya oleh Menteri Agama Republik Indonesia. Pada tahun 2010, masjid Raya Al -Fattah direnovasi. Tujuannya adalah untuk menyukseskan pelaksanaan MTQ Nasional ke-24.

3. Kondisi lingkungan sosial dan budaya masjid

Membahas masjid al-Fattah Ambon maka penting kiranya membahas tentang konteks sosial masyarakat Maluku. Masyarakat Indonesia merupakan masyarakat yang mayoritas Islam, tetapi hal itu berbeda dengan kota Ambon. Di Ambon, masyarakatnya mayoritas beragama Kristen. Hal ini tidak bisa dilepaskan dari pengaruh orang Eropa di Ambon. Pada dasarnya, sebelum orang Eropa datang ke Indonesia, lebih dulu agama Islam sudah diperkenalkan di Maluku oleh para pedagang. Namun, masih pada waktu itu masyarakat Maluku masih memegang kepercayaan nenek moyang yang seringkali disebut dengan animisme. Selanjutnya, Portugis mengenalkan Katolik dan Belanda mengenalkan masyarakat Maluku tentang Gereja Protestan, sehingga bisa dikatakan bahwa Maluku adalah daerah pertama mengenal Gereja Protestan di Indonesia.

Masyarakat Ambon secara historis berasal dari Pulau Seram bagian Tengah atau lebih dikenal dengan "Nunusaku" atau "Nusa Ina" yang berarti "Pulau Ibu". Jika dikelompokkan masyarakat yang berada di Maluku terdiri dari dua kelompok yaitu Alune dan Wemale. Suku-suku ini mempunyai kebiasaan berperang, sehingga orang Eropa menyebutnya dengan "Alifuru". Berdasarkan peraturan dari pemerintahan Kolonial Belanda masyarakat Maluku dibagi dalam dua Negeri. Negeri meru-

pakan sebutan yang merujuk pada sinonim kata desa. Bagi orang Ambon negeri adalah bagian dari identitas penting dalam hidup mereka, yang seringkali menjadi media identifikasi sosial agama dan geografis. Hal itu karena pada masa kolonial tempat tinggal masyarakat Ambon disegregasi sesuai dengan kepercayaan agama masing-masing (Pamuji, dkk. 2008: 7).

Kebaradaan Masjid al-Fattah Ambon sangat penting tidak saja karena sebagai pusat penyiaran Agama Islam, tetapi juga peran positifnya terutama ketika meledak konflik Ambon pada tahun 1999 silam. Masjid ini menjadi tempat pengungsian masyarakat Muslim yang bertempat tinggal di Ambon. Selain itu, masjid ini juga menjadi rumah dan benteng bagi Islam Ambon yang toleran dan akomodatif terhadap budaya lokal dari pengaruh paham keislaman yang cenderung keras dan intoleran.

Membincang setting sosial dari keberadaan masjid Al-Fattah kita juga perlu membahas tentang konflik sosial yang terjadi di kota Ambon, khususnya antara umat Islam dan Kristen. Secara umum, masyarakat Ambon masih saudara. Mereka lahir dari moyang yang sama, yang kebetulan kemudian ada yang mejadi pemeluk agama Kristen dan penganut agama Islam. Oleh karena mereka bersaudara, maka perbedaan agama yang mereka anut tidak menyebabkan mereka berbeda dan

terpisah, tetapi terikat dalam *pela gandong*. Namun demikian, bukan berarti mereka tidak pernah bertengkar. Bertengkar adalah hal yang lumrah, yang biasanya terjadi antar kampung. Sebagaimana disampaikan oleh Dr. Yance, perkelahian antar kampung sebenarnya hal yang biasa saja, namun menjadi aneh ketika kemudian perkelahian tersebut dikaitkan dengan agama, apalagi menjadi konflik agama yang sangat berdarah dalam sejarah Ambon pada khususnya dan Maluku pada umumnya.

Oleh karena itu, banyak orang yang salah kaprah dalam melihat dan memahmi konflik agama di Ambon. Ada yang mengatakan bahwa konflik agama pada tahun 1999 merupakan muara dari konflik agama sebelumnya, yaitu yang terjadi pada 15 Juni tahun 1995. Pada saat itu, terjadi penyerangan yang dilakukan masyarakat Kristen dari Desa Tomalahu Timur terhadap Muslim di Kelang Asaude (Pulau Manipa), pada waktu shubuh. Selanjutnya, pada 21 Februari 1996 saat peringatan Hari Raya Idul Fitri terjadi penyerangan kembali yang dipimpin oleh seorang sersan. Dalam penyerangan ini konon menangkap Kepala Desa atau yang disebut *raja* beserta istri serta anak-anaknya. Dalam penyerangan tersebut juga dilakukan aksi menginjak-injak simbol keagamaan yang ada di rumah kepala desa. Selanjutnya pada 18 November 1998 terjadi demo di Korem Pattimura 174 yang dimobilisasi oleh para pemuda serta organisasi mahasiswa dari

Universitas Pattimura dan Universitas Kristen Indonesia Maluku (UKIM). Dalam demo tersebut ada berbagai aksi yang dilakukan demonstran diantaranya sampai menyebabkan tukang becak terluka dan banyak dari fasilitas pemerintahan rusak (<http://www.adriandw.com>). Konflik laten ini tentu mempunyai hubungan dengan peristiwa meledaknya konflik berdarah di Ambon pada 1999.

Sebagian besar masyarakat Indonesia mengasumsikan bahwa konflik Ambon merupakan konflik agama. Meski, tidak hanya masalah agama yang menjadi latar belakang pecahnya konflik. Merujuk pada Yunus Raharawe bahwa konflik dimulai dari persoalan premanisme yang dilakukan oleh salah seorang Muslim bernama Nur Salim asal Sulawesi Selatan terhadap seorang Kristen bernama Yopi Lauhery. Nur Salim melakukan aksi pemerasan dengan menodongkan *badik* pada Yopi Lauhery yang berprofesi sebagai supir. Dalam aksinya kemudian Nur Salim mengalami kekalahan dan kemudian berlari ke tengah perkampungan Muslim dengan meneriakkan kata "*tolong, orang Kristen itu hendak membunuh saya*". Dari situ kemudian masa pemuda mulai terprovokasi hingga pecahlah pertempuran masa dari Muslim Batumerah dan masa Kristen Kudamati. Pertempuran ini mendudukan kedua belah pihak sebagai pihak yang merasa terserang, hingga menimbulkan berbagai kerusakan karena pembakaran tempat-tempat umum, rumah

warga hingga tempat peribadatan (Raharawin, 2013: 100-102). Hal ini sebagaimana proses terbentuknya konflik kesukuan menurut Suparlan, yakni dimulai dengan adanya perlawanan perorangan atau kelompok kecil pada tindakan premanisme atau pelaku kriminal, dan kemudian bergeser menjadi konflik besar karena melibatkan berbagai kategori sosial hingga menjadi konflik massal yaitu kategori konflik suku bangsa (Suparlan, 2001: 26).

Dari perspektif lokal, konflik terjadi karena beberapa sebab, yaitu, adanya segregasi tempat tinggal masyarakat Maluku berdasarkan agama dan suku dan persaingan sengit antar organisasi keagamaan untuk mengembangkan kuantitas masa ataupun teritori wilayah keagamaan. Pertarungan ini melibatkan Gereja Protestan Maluku dan Majelis Ulama Indonesia maupun organisasi NU dan Muhammadiyah (Raharawin, 2013: 108). Konflik Ambon berdarah telah menelan setidaknya 5000-9000 orang meninggal di Maluku, sekitar 300.000-700.000 warga menjadi pengungsi dan 29.000 rumah dan kira-kira seribu masjid dan gereja rusak (Goss, 2000: 8).

Jika dilihat secara lebih luas, konflik Ambon tidak hanya bermuara pada konflik keagamaan semata. Akan tetapi, ada sebuah proses hegemoni untuk menciptakan kekuatan dari satu pihak dan melemahkan pihak lain. Hal ini juga bisa dikaitkan dengan adanya rasa ingin memiliki suatu hal dengan jalan yang lebih mudah dan lebih murah seperti

halnya penggunaan kekuatan kekuasaan dan pangkat. Kekuatan-kekuatan itu melibatkan banyak hal seperti uang, jasa dan atau benda berharga (Suparlan, 2001: 23). Dalam konflik tersebut, masjid mempunyai peran penting yaitu sebagai pusat penanganan masyarakat Muslim yang terluka serta pusat informasi.

4. Keberagamaan

Masjid Raya Al Fattah merupakan pengejawantahan dari Islam Ambon yang ramah dan toleran terhadap budaya lokal dan penganut agama lain. Masjid al-Fattah adalah identitas komunitas Islam Ambon. Dengan melihat dan memahami arsitektur dan corak keberagamaan yang dijalankan oleh komunitas masjid al-Fattah, maka kita akan mengetahui bagaimana identitas keagamaan komunitas masjid Al-Fattah Ambon.

Secara organisasi, Islam yang dijalankan di masjid al Fattah Ambon tidak berafiliasi dengan organisasi apapun, seperti NU dan Muhammadiyah. Secara ritual keagamaan kami menjalankan Islam Ahlussunnah Wal Jamaah, yang cenderung dekat dengan tata cara Nahdlatul Ulama. Setelah salat lima waktu kami melakukan dzikir bersama, membaca qunut setiap salat subuh, adzan dua kali saat salat Jumaat, dan ada pembacaan *tarhim* sebagai penanda waktu salat sebelum dikumandangkannya adzan. Demikian disampaikan oleh salah satu

penghulu masjid, ustadz Nashir Rahawarin, ketika ditanyakan Islam apakah yang dijalankan di Masjid Al Fattah Amabon.

Berdasarkan pengamatan yang kami lakukan selama berada di Ambon, yang disampaikan oleh ustadz Nashir Rahawarin adalah benar adanya. Dalam setiap salat jamaah yang dilakukan, selalu diakhiri dengan dzikir bersama membaca *Istighfar*, *Subhanallah*, *Alhamdulillah*, dan *Allahu Akbar* secara nyaring dan berulang-ulang, serta diakhiri dengan doa bersama yang dipimpin oleh imam. Untuk salat-salat berjamaah yang memungkinkan pembacaan al-Fatihah dan surat-surat pendek secara nyaring, imam selalu membaca *basmalaah* diawal bacaan surat. Jika melihat pola keberagaman ini, nampaknya keberagaman yang dianut oleh komunitas masjid Al-Fattah adalah condong kepada Nahdlatul Ulama.

Secara praktek keagamaan, pascakonflik Ambon ada sedikit perubahan. Jika sebelum konflik salat tarawih dan witr dilaksanakan sebanyak 23 rakaat, maka setelah konflik ada dua model salat tarawih, yaitu ada yang melaksanakan salat tarawih 8 rakaat kemudian dilanjutkan witr tiga rakaat, dan ada juga yang sampai 23 rakaat. Namun secara umum, lanjut ustadz Nashir Rahawarin, secara formal—dan diikuti oleh sebagian besar jamaah—pelaksanaan salat tarawih dan witr di masjid al Fattah tetap 23 rakaat.

C. Masjid Saka Tunggal Banyumas: Identitas Komunitas Islam Jawa

1. Lokasi Masjid

Masjid Masjid Saka Tunggal Baitussalam atau lebih dikenal dengan Masjid Saka Tunggal, terletak di Desa Cikakak, Kecamatan Wangon, Banyumas, Kabupaten Banyumas, Provinsi Jawa Tengah. Masjid ini dianggap sebagai masjid tertua di Indonesia, karena menurut tahun yang tertera pada saka tunggalnya, masjid ini dibangun pada tahun 1288 Masehi oleh Mbah Mustholeh yang dimakamkan di atas bukit di sebelah barat masjid Saka Tunggal.

Letak masjid berada tepat di kaki bukit (gunung) Cikakak, dan relatif jauh dari jalan raya. Untuk sampai ke lokasi kita harus melewati jalan kampung beraspal yang tidak terlalu bagus, namun di ujung jalan sudah tersedia lapangan parkir untuk kendaraan berziarah atau berwisata ke Masjid Saka Tunggal. Untuk sampai di lokasi masjid, kita harus melwati pintu gerbang dengan membayar karcis. Lokasi masjid berada tepat di ujung jalan di bawah gunung Cikakak. Di sekitar masjid hanya ada tiga rumah yang ditempati oleh keturunan pendiri masjid Cikakak Mbah Mustholeh yang sekaligus berperan sebagai juru kunci masjid.

Jika malam menjelang, suasana di sekitar masjid Cikakak sangat lengang. Hanya beberapa lampu kecil yang menerangi. Hampir tidak ada

kehidupan sama sekali, terutama selepas salat Isya'. Suasana nampak sangat berbeda pada pagi dan siang hari. Walaupun terlihat tidak banyak orang berlalu-lalang, hanya beberapa peziarah dan wisatawan yang datang silih berganti, kawanan kera yang jumlahnya sangat banyak akan senantiasa memenuhi sekitar wilayah masjid. Kera-kera tersebut seolah-olah turun dari bukit yang berada di sebelah barat masjid Saka Tunggal.

2. Sejarah Masjid

Masjid Saka Tunggal memiliki nama seperti masjid-masjid pada umumnya. Secara resmi masjid ini diberi nama masjid Saka Tunggal Baitussalam. Masyarakat Banyumas secara konvensional menyebutnya sebagai masjid Saka Tunggal. Penyebutan ini berhubungan dengan konstruksi masjid yang dibangun dengan satu pilar utama (tiang penyangga tunggal) yang berada di tengah masjid. Pilar utama ini memiliki empat sayap sebagai penopang bangunan atap masjid. Tiang dengan empat sayap penopang yang berada di tengah masjid ini terlihat seperti sebuah totem. Pada bagian bawah tiang terdapat kaca pelapis yang berfungsi untuk melindungi bagian yang terdapat tulisan tahun pendirian masjid tersebut.

Saka tunggal tersebut dibuat dari galih kayu jati yang diukir motif bunga dan diberi warna-warni. Bagian pangkal saka ini berdiameter sekitar

35 cm, sebagai tiang penyangga utama. Saka ini berdiri menjulang hingga bagian wuwungan yang berbentuk limas. Bentuk limas ini sama dengan bentuk wuwungan Masjid Agung Demak.

Jika dilihat dari angka tahun pendiriannya, maka masjid ini merupakan satu satunya masjid tertua di pulau Jawa yang dibangun sebelum masa dakwah Wali Sembilan (Wali Songo). Jika benar bahwa masjid saka tunggal didirikan pada tahun 1288 M (abad ke-12), maka masjid ini telah ada 2 abad sebelum era Wali Songo hidup pada masa abad 15-16 Masehi, dan bahkan lebih dulu ada dari kerajaan Majapahit. Masjid ini dibangun dengan ukuran 12 x 18 meter oleh penyebar agama Islam bernama Mbah Mustoleh. Makam Mbah Mustoleh berada di atas bukit yang terletak di sebelah barat Masjid Saka Tunggal.

Kondisi masjid Saka Tunggal saat ini sudah berubah, namun perubahan yang dilakukan tidak mempengaruhi arsitektur dan struktur aslinya. Jika semula pada bagian dinding dibuat dari kayu dan *gedhek* bambu, saat ini bagian dinding telah diganti dengan tembok. Tampilan khas masjid ini yang dipertahankan adalah keberadaan saka tunggal di tengah-tengah bangunan masjid. Keaslian yang dipertahankan hingga saat ini adalah ornamen di ruang utama, yaitu mimbar khotbah dan ruang untuk imam sholat. Pada mimbar terdapat dua ukiran di kayu yang bergambar nyala sinar matahari

yang mirip lempeng mandala. Ukiran serupa juga ditemukan pada bangunan-bangunan kuno di jaman kerajaan Singasari dan Majapahit.

Masjid ini beberapa kali direnovasi. Sejak tahun 1965 setidaknya sudah dua kali dipugar, tetapi arsitektur masjid tidak diubah. Selama ratusan tahun berdiri, warga dan jamaah Islam Aboge di Cikakak tidak mengganti bangunan utama yang berupa tiang kayu jati atau saka tunggal. Di dalam masjid ini, juga terdapat bedug, kentongan, mimbar masjid, tongkat khatib yang masih terpelihara dengan baik.

Ada empat sayap yang menopang di bagian saka Masjid saka tunggal tersebut. Dari model arsitektur seperti itu tidak terlepas dari filosofi yang dikandung di dalamnya yaitu *papat kiblat lima pancer* atau empat mata angin dan satu pusat. Empat kiblat berarti manusia sebagai pusat pusaran dikelilingi oleh empat mata angin yaitu api, angin, air dan bumi. Dari empat penjuru mata angin ini maka manusia sebagai makhluk hidup harus mampu menciptakan keseimbangan. Adapun saka tunggal itu berarti bagi manusia seyogyanya seperti huruf *alif*, yaitu tidak bengkok, manusia yang tidak bengkok artinya tidak boleh bengkok, tidak nakal dan tidak berbohong. Ada sebuah kontrol serta pernyataan yang bersifat sanksi dari ajaran ini, yaitu apabila manusia bengkok maka tidak layak disebut manusia.

Adapun filosofi keseimbangan dari empat penjuru mata angin yaitu ajaran untuk tidak berlebihan dalam penggunaan air agar tidak tenggelam, jangan banyak bermain angin bila tak ingin masuk angin, jangan berlebihan bermain api agar tidak terbakar dan jangan berlebihan memuja bumi agar tidak terjatuh. Empat mata angin dan satu penjuru tersebut juga mempunyai merujuk makna pada terminologi Islam Jawa yang disebut dengan *allawwamah*, *muthmainnah*, *shufiyyah* dan *amarrah*.

3. Kondisi Sosial Budaya Masyarakat

Secara teritorial Banyumas merupakan bagian dari Jawa Tengah, yang dahulu masuk dalam kekuasaan kekeratonan Jawa. Namun, letak geografis daerah Banyumas yang tergolong jauh dari pusat pemerintahan menjadikan masyarakat Banyumas mempunyai karakteristik kebudayaan yang sedikit berbeda dengan kawasan sekitar kraton. Bahkan, seringkali kebudayaan yang mereka miliki dianggap kasar jika dilihat dari kaca mata tradisi keraton, sehingga terkesan lebih rendah dari kebudayaan lain. Dari latar histori tersebut, dapat dilihat bahwa karakteristik kebudayaan masyarakat Banyumas diinspirasi dengan semangat kerakyatan yang mempunyai sedikit perbedaan dengan budaya Jawa secara mainstream.

Komunitas Masjid Saka Tunggal berada di

bawah gunung Cikakak dan menganut tradisi budaya Islam Aboge. Aboge merupakan singkatan dari *AlifReboWage*, yaitu sebuah sistem perhitungan kalender yang menggabungkan kalender winduan dengan beberapa jumlah perhitungan hari pasaran dalam tradisi Jawa yakni *Pon, Wage, Kliwon, Legi* dan *Pahing*. Dalam perhitungan satu windu mereka menggunakan perhitungan menggunakan huruf hijaiyah *alif, ha', jim awal, za, dal, ba', wawu* dan *jim akhir*. Bagi penganut Aboge, konon sistem kalender ini sudah digunakan oleh para wali sebelum abad ke-14.

Islam Aboge mengalami perkembangan hingga hampir di seluruh Kabupaten Banyumas, misalnya Jatilawang, Ajibarang, Rawalo, Pekuncen, Karanglewes dan Wangon. Jika dirunut dari sisi historis, perhitungan sistem Aboge ini dimulai dari perintah Sutan Agung Hanyakrakusuma sebagai pemegang kekuasaan tertinggi di Kerajaan Mataram pada saat itu. Sistem penanggalan ala Aboge mengisyaratkan kepastian waktu jatuhnya hari Idul Adha, Idul Fitri dan permulaan Ramadhan (Sulaiman, 2013: 9). Dalam keperayaan Aboge, shalat Idul Fitri disebut dengan *Shalat Ngiqti (Iqti)* dilaksanakan setelah puasa syawal pada tanggal 8 bulan Syawal pada pagi hari dan ada pula shalat *Rebo wekasan* yang dilaksanakan pada hari Rabu terakhir pada bulan Safar (Haryanto, 2015: 44).

Ada tiga titik yang menjadi pusat penyebaran

Islam Aboge di Banyumas yaitu Cikawong Kec. Pakuncen, Cikakak kecamatan Wangon dan Pakuncen kecamatan Jatilawang. Pada dasarnya penyebaran Islam di Banyumas tidak bisa dilepaskan dengan penyebaran Islam di Kerajaan Demak dan Pajang. Kedua kerajaan ini tercatat sebagai misionaris yang banyak berjasa dalam proses Islamisasi di Jawa. Untuk menyebarkan Islam di Banyumas kerajaan-kerajaan tersebut melakukan penyebaran beberapa Kyai, yaitu Kyai Makdum Wali di Pasir Luhur atau Banyumas Utara, Kyai Mustholih (Mbah Tholih) di Cikakak atau Banyumas bagian tengah dan Kyai Bonokeling (nama samaran) di Banyumas bagian selatan. Namun karena proses penyebaran Islam oleh para tokoh belum tuntas, ada beberapa rukun Islam yang tidak dijalankan oleh kelompok Islam Aboge di Banyumas (Trianton, 2014).

Masyarakat Cikakak hampir semuanya beragama Islam, namun menariknya karakteristik tradisinya masih kental dengan kepercayaan nenek moyang terdahulu seperti kepercayaan *animisme*, *dinamisme* dan *totemisme*. Sehingga, kepercayaan mengenai roh leluhur masih sangat erat dalam kehidupan mereka. Selain itu, pengaruh kebudayaan India melalui agama Budha dan Hindu juga banyak ditemui terutama dalam segi artefak peninggalan bersejarah (Saptono, <http://repo.isi-dps.ac.id>).

Dari segi bahasa, masyarakat Islam Aboge Cika-

kak menggunakan bahasa Jawa *Banyumasan*. Hal ini memiliki beberapa perbedaan dengan bahasa Jawa umumnya, yaitu berkembang secara lokal hanya di lingkup kebudayaan Banyumas, memiliki karakter lugu dan terbuka, tidak dapat banyak gradasi, digunakan oleh mayoritas masyarakat banyumas sebagai bahasa ibu, dipengaruhi oleh bahasa Jawa Kuno, Jawa Tengahan dan Sunda, pengucapan konsonan di akhir kalimat diucapkan dengan jelas atau seringkali dijuluki *ngapak* dan pengucapan a, i, u, e, o diucapkan dengan jelas (Saptono, <http://repo.isi-dps.ac.id>).

4. Keberagaman

Hujan gerimis masih berlangsung ketika bedug penanda masuknya waktu Maghrib ditabuh dengan ritme yang cukup khas dan dilanjutkan dengan adzan oleh juru kunci masjid. Beberapa orang dengan memakai sarung mulai berdatangan, sebagian dari mereka adalah para orang tua. Ada yang langsung menuju tempat wudhu yang berada didepan masjid, namun ada juga yang langsung masuk masjid melaksanakan salat sunnah yang jumlahnya sekitar empat salam masing-masing dua rakaat. Ada perilaku unik para jamaah ketika hendak melaksanakan salat, yaitu melepaskan celana kolor yang mereka pakai dan meletakknya disisi belakang (sebelah pintu masuk). Setelah melaksanakan salat sunnah, sambil menunggu pak Imam, jamaah

salat Maghrib membaca *syiiran* yang lafadznya campuran antara bahasa Arab dan Bahasa Jawa yang dilagukan seperti orang berguman. Bagi mereka yang tidak terbiasa dengan bahasa Jawa *ngapak*, sangat sulit untuk memahami rangkaian *syiiran* yang dibaca.

Bedug kembali ditabuh sebagai tanda akan segera dilaksanakannya salat magrib. Imam berdiri dan salah satu jamaah membaca *iqamah*. Ketika membaca surat fatihah dan surat pendek, Imam membacanya dengan cepat dan cenderung seperti orang bergumam. Bagi mereka yang terbiasa membaca al-Quran dengan tartil akan merasa janggal dengan cara membacanya. Gerakan-gerakan salat juga cenderung cepat, namun para jamaah yang sebagian besar sudah berusia lanjut dapat mengikutinya.

Setelah salam, dilanjutkan dengan pembacaan dzikir. Lagi-lagi dengan pelafadzan yang cenderung bergumam. Bacaan yang cukup menarik dan mudah diterka adalah pembacaan kalimat *lailahaiillallah* yang dalam jumlah hitungan tertentu berubah menjadi *illallah, hu Allah, dan hu'*. Setelah selesai wiridan, pak imam memimpin para jamaah untuk melaksanakan salat sunnah yang jumlahnya sekitar 10 salam, dimana masing-masing salam berjumlah dua rakaat. Setelah selesai melaksanakan salat sunnah tersebut, dilanjutkan dengan pelaksanaan salat Isya' secara berjamaah. Rangkaiannyapun dan

ritual yang dilakukan sama dengan pelaksanaan salat maghrib. Ada kejadian unik dan mendebarkan pada saat dzikiir setelah salat Isya', tiba-tiba salah satu jamaah mematikan semua lampu dan pintu masjid juga ditutup. Setelah selesai dzikir baru dihidupkan dan dibuka lagi.

Pelaksanaan salat Jumat juga cukup unik. Tidak ada pengeras suara, hanya beduk yang ditabuh oleh juru kunci: tidak terus-terusan, tetapi ada jedanya. Prilaku jamaah juga masih sama, setelah masuk masjid melepaskan celana kolornya di sebelah pintu masuk. Sambil menunggu waktu salat Jumat, jamaah melaksanakan salat sunnah dan melantunkan *syiiran* berbahasa Arab yang bercampur dengan bahasa Jawa Banyumasan. Setelah beberapakalijeda bedug ditabuh, dan masjid telah dipenuhi oleh para jamaah, empat orang yang duduk di *soff* depan yang awalnya menggunakan baju biasa menggantinya dengan jubah berwarna putih dan menutup kepalanya dengan udeng batik warna biru. Demikian juga bapak penabuh bedug, mengganti pakaiannya dengan jubah putih.

Rupanya, bedug yang tadi ditabuh menjadi isyarat untuk memulai rangkaian salat Jumat. Keempat orang berjubah putih berdiri mengumandangkan adzan secara bersama-sama, dengan menggunakan langgam Jawa. Unik dan sangat indah. Hal unik lainnya adalah ketika khotib naik ke atas mimbar. Sang khotib ketika membacakan

khutbahnya yang berbahasa Arab walau hanya terdengar sekilas berada dibalik tirai. Dengan berada dibalik tirai tersebut, para jamaah tidak dapat melihatnya.

Keunikan lainnya dapat dilihat saat melaksanakan salat Jumat, dzikir setelah salat, dan pelaksanaan salat sunnah yang jumlahnya sekitar sepuluh salam dimana setiap salam terdiri dari dua rakat. Setelah selesai melaksanakan rangkaian ritual salat tersebut, para jamaah tidak langsung pulang, tetapi ada yang bergeser ke belakang lalu *ndepro* dalam posisi sujud, seperti menyembah sesuatu. Setelah itu baru para jamaah meninggalkan masjid.

Menurut informasi dari salah satu juru kunci, Bapak Sopani, aktivitas ibadah salat lima waktu, salat sunnah, dan dzikir merupakan aktivitas harian komunitas masjid Saka Tunggal Cikakak. Tradisi tersebut dilakukan secara turun temurun dari para pendahulunya. Selain itu, Bapak Sopani juga mengatakan bahwa mereka subuhan dengan menggunakan qunut dan pada Bulan Ramadhan, masjid Saka Tunggal melaksanakan tarawih dan witr sebanyak 23 rakaat.

Ada tradisi tahunan yang dilakukan Aboge Cikakak yang disebut dengan "*Dawuh Pangandiko*" yaitu sebuah prosesi pertemuan semua pengikut Islam Aboge Cikakak dari berbagai daerah seperti Cilacap, Purbalingga dan Tegal untuk mendengarkan *wejangan* dan *pitutur* dari sesepuh

Sakatunggal terutama mengenai akhlak atau pembentukan mental.

Selain itu, ada juga tradisi yang dilaksanakan pada bulan Rajab dalam perhitungan Jawa, yaitu tradisi *Jaro Rojab*. Tradisi *Jaro Rojab* merupakan tradisi yang digunakan untuk mempererat tali silaturahmi antar cucu-keturunan Mbah Tholih serta waktu yang seringkali digunakan untuk berziarah ke makam para leluhur. Tradisi *Jaro Rojab* dilaksanakan pada tanggal 26-27 Rajab berdasarkan hitungan Aboge, yakni selisih satu hari atau mundur dari perhitungan hijriah. Pada saat pelaksanaan *ganti jaro*, banyak orang berdatangan, tidak saja dari Banyumas dan sekitarnya, tetapi juga dari Sumatera, Jakarta, dan daerah-daerah lainnya.

Upacara ini dilakukan dalam rangka memperingati meninggalnya Mbah Kiai Mustholih, yaitu dengan mengganti mengganti pagar bambu atau *jaro* yang ada di sekitar masjid Saka Tunggal dan kompleks makam Mbah Mustoleh dengan bambu yang baru. Sebelum dijadikan pagar terlebih dahulu bambu *diarak* dan dicuci di aliran sungai sekitar masjid. Kemudian bambu dipegang oleh siapa saja yang secara sukarela mau membawa sembari berkeliling masjid. Bagi mereka yang berada di sekitar masjid, akan membawa bambu, sedangkan yang dari luar kota akan membawa berbagai macam, bahkan tidak sedikit yang menyebelih hewan.

Ada beberapa tradisi yang dilakukan Islam

Aboge seperti selamatian orang hamil, bayi lahir, *circumsition celebration*, pernikahan, ritual kematian dengan melakukan tahlilan, *the worship of grave*, Idul Fitri, Idul Adha dan Salam Bekti dan Kalender Aboge (Prawiro: 108-112). Dalam perkembangannya, Islam Aboge mengalami penyebaran hingga ke daerah Cilacap telah melalui proses pergumulan yang sangat kental dengan aliran tarekat *syatthariyah* dan *Qadariyah Naqsabandiyyah*. Diantaranya dengan melakukan dzikir lafadh *laa ilaa haa illallah* sebanyak 99 kali (Prawiro: 104-105).

D. Masjid: Symbolisme Identitas Komunitas

Dari pemaparan di atas kita mengetahui bahwa masjid tidak semata-mata bangunan untuk melaksanakan ibadah, tetapi merupakan pengejawantahan dari nilai-nilai yang diyakini, dihayati, dan diamalkan oleh masyarakat penopangnya. Masjid merupakan symbolisme dari pola keberagaman masyarakatnya, sebagaimana terangkum dalam masjid Jami Agung Singaraja, Masjid Al Fattah Ambon, dan Masjid Sakatunggal Cikakak. Dengan demikian, masjid adalah identitas dari komunitas penopangnya.

Masjid merupakan—meminjam istilah Clifford Geertz dalam mendefinisikan simbol—merupakan manifestasi dari etos sebuah bangsa. Masjid Jami Agung Singaraja, Masjid Al Fattah Ambon, dan Masjid Sakatunggal Cikakak merupakan salah satu potret dari pencapaian kebudayaan

masyarakat Jawa. Sebagai manifestasi dari etos bangsa, masjid Jami Agung Singaraja, Masjid Al Fattah Ambon, dan Masjid Sakatunggal Cikakak—meminjam definisi Geertz tentang kebudayaan—mengandung pola makna-makna yang diteruskan secara historis yang terwujud dalam simbol-simbol yang dengannya manusia berkomunikasi, melestarikan dan mengembangkan pengetahuan mereka tentang kehidupan dan sikap-sikap terhadap kehidupan. Dengan demikian, melalui kajian yang mendalam dan serius terhadap ketiga masjid tersebut kita tidak saja dapat memahami makna-makna yang terkandung di dalamnya tetapi juga mengetahui bagaimana nilai-nilai tersebut dibentuk, dipahami, dan dipertahankan dalam konteks globalisasi.

Masjid Jami Agung Singaraja, Masjid Al Fattah Ambon, dan Masjid Sakatunggal Cikakak adalah cara sebuah masyarakat berkomunikasi, melestarikan dan mengembangkan pengetahuan mereka tentang kehidupan dan sikap-sikap terhadap kehidupan. Oleh karena itu, dengan memerhatikan tampilan masjid, seperti arsitektur dan ragam hias yang digunakan, seperti ukiran pada masjid Agung Jami' Bali dan masjid Saka Tunggal, pola keberagaman, serta perubahan-perubahan masjid dan ritual-ritual yang dilakukan, kita akan menemukan pelajaran berharga, terutama tentang nilai-nilai yang berkembang dan diyakini oleh sebuah komunitas masjid.

BAB IV MERAWAT IDENTITAS KOMUNITAS MASJID: TAKTIK MERESPON GLOBALISASI

DUNIA global tidak semata-mata proses homogenisasi budaya, tetapi juga memberi peluang bagi terjadinya kehidupan dunia yang semakin heterogen, pluralistik. Individu-individu dan komunitas-komunitas—bahkan yang marginal sekalipun—memiliki ruang dan kesempatan yang sama dengan kelompok dominan untuk melakukan adaptasi, eksplorasi nilai-nilai diri, dan manuver dalam arena globalisasi. Individu dan komunitas-komunitas lokal bukan benda mati yang hanya bisa menerima dan mengikuti stimulus yang datang dari luar, tetapi adalah agen penting dan kreatif, yang mampu untuk memilah dan memilih apa unsur-unsur luar yang dapat diterima, diadaptasi dan apa yang harus ditolak sesuai dengan kebutuhan dan kerentanan identitasnya (Salehudin, 2015).

Pada bab III telah dibahas bagaimana komunitas masjid lokal, yaitu komunitas Masjid Sakatunggal Cikakak, Masjid al-Fatah Ambon, dan Masjid Agung Jami' Singaraja menjalankan nilai-nilai yang diyakininya di tengah banjir bandang budaya yang diakibatkan oleh globalisasi. Mereka berenang di lautan budaya tanpa menjadi asin, atau tercemar oleh lautan budaya tersebut. Komunitas masjid lokal tersebut menunjukkan bahwa globalisasi dapat disikapi secara wajar tanpa harus kehilangan jati diri, bahkan dapat digunakan untuk memperkuat identitas diri. Komunitas-komunitas masjid tersebut tentu—meminjam teori Michel de Certeau dalam bukunya *The Practice of Every Day Life* (1984)—memiliki taktik untuk merespon strategi kooptasi budaya global.

A. Komunitas Masjid di tengah Budaya Global

Masjid merupakan simbol identitas bagi komunitasnya. Dengan kata lain, masjid merupakan pengejawantahan dari identitas komunitasnya. Masjid Saka Tunggal yang menjadi identitas komunitas Islam Jawa yang dikenal orang sebagai Islam *Aboge* atau *alifrabo wage*. Masyarakat umum hanya mengenal Islam *Aboge* sebagai Islam yang menjalankan ibadah puasa Ramadhan, salat Idul Fitri, dan salat Idul Adha cenderung berbeda dari kebanyakan Islam di Indonesia. Ketika pemerintah Indonesia melalui kementerian Agama dan kelompok-kelompok Islam di Indonesia sibuk mengadakan sidang *itsbat*, mereka tidak peduli. Jika menurut mereka sudah waktu puasa, salat Idul Fitri, dan salat Idul Adha berdasarkan hitungan yang

diwariskan oleh leluhur mereka—disebut *Aboge* atau *alif sabtu wage*—akan melaksanakan puasa, Salat Idul Fitri dan Salat Idul Adha, tidak peduli apakah sesuai dengan keputusan pemerintah atau tidak.

Menurut salah satu Juru kunci Masjid Saka Tunggal Bapak Sopani, mereka memiliki cara tersendiri dalam menentukan kapan masuk waktu puasa Ramadhan, kapan harus melaksanakan Salat Idul Fitri, dan Salat Idul Adha. Dengan hitungan yang mereka miliki, mereka tidak perlu menunggu keputusan pemerintah. Mereka sudah mengetahuinya sebelum pemerintah memutuskan, bahkan untuk tahun-tahun yang akan datang. Namun demikian, mereka tetap menghormati dan menghargai keputusan pemerintah yang memiliki cara berbeda dalam menentukan waktunya. “Kami mengawali puasa Ramadhan, menentukan hari pelaksanaan Idul Fitri dan Idul Adha berdasarkan perhitungan yang diajarkan oleh leluhur kami, yang dikenal orang-orang dengan sebutan *Aboge, Alif Rabo Wage*,” ungkap Bapak Sopani.

Masjid Saka Tunggal Cikakak berada cukup terpencil, persis di kaki sebuah gunung dengan jalan akses yang relatif sulit, namun cukup dikenal oleh masyarakat Indonesia, khususnya menjelang pelaksanaan Salat Idul Fitri dan Idul Adha. Pada dua momentum tersebut, beberapa media baik televisi maupun media cetak dan online berdatangan untuk melihat, meliput dan mengabarkan kepada dunia bahwa di sebuah tempat terpencil ada penganut Islam yang melaksanakan Idul Fitri dan Idul Adha pada waktu yang berbeda dari waktu yang ditetapkan oleh

pemerintah. Bahkan, mereka melaksanakannya ketika pemerintah masih berdebat hangat untuk menentukan kapan waktunya. Namun walaupun menjadi buah mata massa media, mereka seolah-olah tidak ambil pusing.

Masjid mereka tetap sederhana, tiada pengeras suara. Satu-satunya media yang digunakan hanyalah sebuah beduk tua di dalam masjid yang ditabuh sebagai penanda masuknya waktu salat. Memang ada beberapa renovasi yang dilakukan, namun tidak merubah struktur substansi dari masjid Cikakak, hanya ada penambahan karpet sajadah untuk salat sedangkan selebihnya tidak berubah sama sekali. Saka Tunggal di tengah yang menjadi ciri khas masjid ini dengan stilisasi tumbuhan pada keempat sisinya dan dicat warna-warni tetap tidak berubah, tetap terjaga keasliannya. Stilisasi bunga dan dengan aneka warna menunjukkan adaptasi dan akomodasi terhadap unsur budaya lama, yaitu budaya dari agama Hindu dan agama Buddha. Hal ini juga menunjukkan bahwa sebenarnya komunitas awal Islam *Aboge* cukup terbuka terhadap nilai-nilai dari luar.

Tempat imam dan khotib yang hanya dibuka saat salat Jum'at dan ditutup dengan tirai kelambu pada hari-hari selain hari Jumat tetap tidak berubah, masih yang dulu. Mereka tetap mempertahankan masjid apa adanya, semuanya masih asli. Jika mereka mau, bukan hal yang sulit untuk menggantinya, Masjid Saka Tunggal merupakan masjid yang senantiasa menjadi tujuan banyak orang dari semua kalangan dengan beragam latar belakang yang hendak *ngalap* berkah kepada

pendiri masjid Simbah Mustholeh yang makamnya berada di atas gunung sebelah barat masjid. Pagar bambu yang berada di sekeliling Masjid Saka Tunggal hingga makam Mbah Mustholeh di atas gunung setiap tahunnya diganti atau yang dikenal dengan ritual *ganti jaroh* atau *penjarohan*. Untuk mengganti pagar tersebut, setiap orang yang berada di sekitar desa Cikakak dengan suka rela menyumbang bambu dan perlengkapannya, dan yang dari luar Cikakak seperti Sumatera dan Bali terkadang menyumbang hewan—seperti kambing dan sapi—untuk dipotong dan digunakan sebagai lauk pauk. Kecintaan dan penghormatan kepada warisan leluhur dapat menjadi pelindung komunitas masjid Saka Tunggal untuk menjaga dan merawat identitasnya.

Melongok ke dalam Masjid Saka Tunggal, kita akan mengetahui identitas komunitas masjid Saka Tunggal Cikakak yang khas dan unik. Mereka menjalankan ritual keagamaan sebagai orang-orang Islam Jawa, yaitu Islam yang sangat menghargai dan menghormati leluhur, dengan teguh dan *tawadhu'*. Di tengah hiruk pikuk Arabisasi dan purifikasi keislaman yang gelorakan oleh massa media, khususnya televisi dan media cetak, mereka tetap secara teguh menjalankan Islam sebagaimana diajarkan oleh leluhur mereka. Membaca surat-surat al-Quran dalam salat dengan langgam Jawa dan dialek Ngapak sehingga terdengar samar-samar dan terasa tidak sesuai dengan kaidah-kaidah membaca al-Quran sering-kali akan mengundang orang non komunitas Saka Tunggal (baca: non Islam *Aboge*) untuk menyalahkan mereka. Namun

kekhusuan mereka untuk berdzikir setelah salat fardhu (wajib), melaksanakan ragam salat sunnah setelah salat wajib hingga puluhan salam dengan dua rakaat, tradisi salaman setelah salat atarjamaah, dan diakhir dengan sujud syukur menunjukkan betapa agamisnya mereka. Nampaknya tidak salah jika kita berkesimpulan bahwa hidup mereka hanya untuk beribadah kepada Sang Maha Pencipta. Globalisasi dengan segala pernak-pernik nilai yang dibawanya seolah-olah berhenti di pintu masuk masjid Saka Tunggal.

Masjid sebagai simbol identitas dari komunitas pendukungnya juga dapat dilihat dari keberadaan Masjid Agung Jami' Singaraja sebagai representasi Identitas Islam Bali dan Masjid al Fatah Ambon yang merupakan representasi dari identitas komunitas Islam Ambon. Namun berbeda dengan Masjid Saka Tunggal Cikakak Banyumas, Masjid Agung Jami' Singaraja cenderung akomodatif dengan globalisasi dan nilai-nilai yang dibawanya. Kedua masjid ini memanfaatkan secara kreatif dan selektif teknologi modern sesuai dengan kebutuhannya. CCTV yang dipasang hampir di setiap pojok masjid. Masjid yang luas dan posisinya yang terletak di tengah kota dan pinggir jalan raya, maka penggunaan CCTV merupakan kebutuhan untuk menjamin keamanan fasilitas masjid dan nyaman para jamaah. "Dengan CCTV ini, kami dapat mengawasi semua bagian masjid dari ruangan ini. Salah satu peristiwa yang mendasari dipasangnya CCTV ini adalah seringnya kehilangan sandal para jamaah, khususnya saat salat Jumat," ungkap Hariyanto, salah satu

Takmir Masjid Agung Jami' Singaraja.

Selain CCTV, di Masjid Al Fatah Ambon dan Masjid Agung Jami' Singaraja juga terdapat video shooting yang digunakan setiap salat Jum'at, yaitu untuk men-*shote* khotib yang sedang menyampikan khutbah dan Imam yang sedang mengimami, dan *relay* melalui televisi yang berada di beberapa tempat dalam masjid. Dengan cara ini, para jamaah salat Jum'at dan melihat khotib dan imannya. Khusus untuk Masjid Al Fatah Ambon, penyebaran materi khutbah juga dilakukan dengan siaran langsung RRI Ambon. Teknologi dimanfaatkan oleh komunitas Masjid Al Fatah Ambon dan Masjid Agung Jami' Singaraja untuk "mengomunikasikan" identitas komunitasnya.

Nilai-nilai modern juga digunakan oleh komunitas Masjid Al Fatah Ambon dan Masjid Agung Jami' Singaraja untuk melakukan transparansi dan akuntabilitas pengelolaan masjid. Setiap minggu (Jum'at), selalu dilaporkan sirkulasi keuangan yang didapat dari infaq jamaah dan donasi lainnya, termasuk juga penggunaannya. Jamaah juga mendapatkan informasi siapa yang akan menjadi imam dan khotib Salat Jumat, imam salat *fardhu*, pengisi pengajian rutin, dan kegiatan-kegiatan lain yang akan dilaksanakan. Namun demikian, bukan berarti modernitas dapat masuk ke masjid secara leluasa, tetapi ada pembatasan sedemikian rupa, misalnya ketika waktu salat atau masuk masjid HP harus dimatikan atau di-*silent*. Seolah-olah ada ruang yang jelas antara ruang agama dan ruang dari modernitas. Namun demikian,

tidak sedikit yang masih memainkan HPnya saat khotib sedang menyampaikan khotbahnya.

Fenomena di Masjid Al Fatah Ambon dan Masjid Agung Jami' Singaraja Budaya menunjukkan betapa masjid merupakan arena kontestasi antara budaya global dengan identitas komunitas. Individu-individu memiliki ruang proses yang tidak selamanya sama dengan komunitas atau masyarakatnya. Namun demikian, seberapa berbedanya proses yang dialami individu-individu, komunitas tetap memiliki identitas bersama yang tetap akan ditaati atau diikuti oleh individu-individu anggota komunitas.

Jika melihat latar depan—tampilan arsitektur dan kelengkapan masjid—kita menemukan akomodasi selektif terhadap modernitas, maka pada latar belakangnya—nilai interiksinya—kita akan menemukan kecenderungan untuk secara tegas menjaga identitasnya, yaitu sebagai representasi dari identitas komunitas Islam yang ramah terhadap budaya lokal, dan toleransi positif keberadaan agama lain. Masjid Al Fatah Ambon merupakan representasi dari identitas komunitas Islam Ambon yang ramah dan toleran terhadap budaya lokal, demikian pula dengan Masjid Agung Jami' Singaraja yang merupakan identitas dari komunitas Islam Bali yang ramah dan toleran terhadap budaya lokal dimana masjid tersebut berada.

Di tengah gencarnya penetrasi budaya global yang merasuk melalui media cetak, televisi, dan online mereka tetap menjalankan ritual keagamaan sebagaimana yang telah mereka praktekan secara turun temurun. Salat

tarawih dan witr 23 rakaat, membaca qunut, dzikir setelah salat, dan ziarah kubur merupakan ritual keagamaan yang terus dipertahankan di tengah banjir bandang budaya global. Mungkin saja individu-individu anggota komunitas tergelitik oleh nilai-nilai budaya global yang disajikan melalui televisi dan internet, tetapi masjid menjadi penjaga identitasnya, yaitu pelebagaan dan pembiasaan ritual keagamaan. Jadilah masjid menjadi penjaga identitas komunitasnya.

Masjid Al Fatah Ambon dan Masjid Agung Jami' Singaraja juga merupakan identitas dari komunitas yang menghormati keberadaan agama lain. Masjid Al Fatah Ambon dihidupi (baca: dibangun) tidak saja oleh umat Islam Ambon, tetapi juga oleh umat Kristen. Walaupun berbeda agama, orang Ambon yang Islam dan Kristen bersaudara. Bantuan Kristen terhadap umat Islam telah dilakukan jauh sebelum pembangunan masjid al-Fatah. Masjid Jami' yang merupakan masjid tertua di Kota Ambon pembangunannya dibantu oleh orang-orang Kristen, bahkan ketika masjid Jami' di rehab, orang-orang Kristenlah yang melakukannya. Memang, selama beberapa tahun Islam dan Kristen sempat terkoyak oleh konflik Agama, namun sekarang mereka menyadari hanya diperalat oleh orang-orang luar.¹ Demikian juga dengan

¹ Dalam wawancara tak terencana dengan sopir taxi yang penulis sewa untuk mengantarkan penulis dari hotel ke bandara Internasional Pattimura. Perjalanan sepuluh menit dari hotel, obrolan masih ringan-ringan saja, seperti naik pesawat apa dan jam berapa berangkatnya. Sang sopir juga bertanya sudah berapa lama di Ambon dan untuk keperluan apa. Saya pun menjawab pertanyaan sopir tersebut secara singkat dan seperlunya. Si sopir juga bercerita tentang peneliti, perempuan berjilbab, dari Yogyakarta yang dia sempat antar jemput selama proses penelitian.

Masjid Agung Jami' Singaraja. Tanah yang menjadi tempat dibangunnya masjid ini merupakan pemberian dari Raja Buleleng yang beragama Hindu. Pembangunan masjid juga dipimpin langsung oleh Raja Buleleng. Raja Buleleng juga memberikan *kori* (pintu gerbang) puri untuk dijadikan pintu gerbang masjid. Selain itu, mihrab dan pintu-pintu diukir oleh juru ukir puri atas perintah Raja Buleleng.

Masjid Al Fatah Ambon dan Masjid Agung Jami' Singaraja menunjukkan identitas keberagaman masing-masing yang menghormati warisan leluhur. Masjid Al-Fatah merupakan pengejawantahan dari identitas keberagaman Islam Ambon yang sangat menghargai warisan leluhur. Walaupun secara formal disebutkan bahwa pembangunan masjid Al-Fatah dikarenakan daya tampung masjid Jami' yang—posisinya berbatasan pagar dengan masjid Al-Fatah—sudah tidak memadai menampung jamaah dan arsitekturnya yang sudah ketinggalan zaman, namun jika dirunut dari cerita yang beredar, penyebab lainnya karena

Setelah saling merasa nyaman, si sopir kemudian menceritakan tentang peristiwa berdarah di Ambon. Saya merasakan dari tekanan suaranya kalau dia sangat marah. Dia menceritakan bahwa generasi menengah ambon antara umur 15 sampai 30 tahun sangat sedikit, semua dibunuh. Menurutnya, banyak orang di luar Ambon mengatakan bahwa yang terjadi di Ambon adalah perang agama antara Islam dan Kristen, padahal sebenarnya yang terjadi tidak demikian. Sesungguhnya yang terjadi adalah perang kota antara TNI yang memihak Islam dan Brimob yang memihak Kristen. Orang Islam dan Kristen tidak memiliki senjata, tetapi perang tersebut menggunakan senjata yang dapat melepaskan puluhan *pluru* dalam satu tembakan. Pertanyaannya adalah siapa yang memiliki senjata? Tiba-tiba ada berita markas tentara dibakar, kira-kira siapa yang bisa masuk markas tentara dan membakarnya kalau bukan mereka sendiri? Demikian juga dengan polisi. "Kami di Ambon, antara orang Islam dan Kristen adalah saudara, jadi kami tidak mungkin saling membunuh," ungkapnya.

masjid Jami' dianggap sebagai masjid keramat. Hal yang sama terjadi dalam pembangunan Masjid Agung Jami' Singaraja. Secara formal, alasan pembangunan Masjid Agung Jami' Singaraja karena masjid yang ada—yaitu masjid atau biasa disebut masjid keramat—dianggap sudah tidak mampu menampung jumlah umat Islam yang semakin hari semakin banyak. Namun, mungkin saja alasan sebenarnya karena penghormatan kepada leluhur yang telah membangun masjid tersebut, seperti misalnya karena takut kualat. Dalam kondisi demikian, sebagaimana disampaikan Hans Mol, agama dapat berperan penting dalam menjaga identitas.

B. Agen dalam Pertahanan Identitas

Globalisasi memberikan peluang yang besar bagi komunitas lokal untuk melakukan aktualisasi diri secara kreatif sesuai dengan kemampuan, kebutuhan dan tujuannya. Sebagaimana telah dibahas sebelumnya, komunitas tiga masjid, yaitu Masjid Sakatunggal Cikakak, Masjid al-Fatah Ambon, dan Masjid Agung Jami' Singaraja Bali secara kreatif mampu mempertahankan identitasnya di tengah banjir bandang budaya global. Salah satu faktornya adalah keberadaan pemimpin ketiga komunitas masjid tersebut.

Pemimpin Masjid Sakatunggal Cikakak lebih dikenal dengan sebutan juru kunci; pemimpin Masjid al-Fatah Ambon dipimpin oleh Penghulu; dan Masjid Agung Jami' Singaraja dipimpin oleh ketua Takmir. Secara umum ketiga sebutan untuk pimpinan ketiga komunitas

tersebut memiliki arti yang sama, yaitu sebagai pemimpin masjid komunitas tersebut, namun sebenarnya ketiganya memiliki tekanan yang berbeda-beda. Kata *takmir* di Masjid Agung Jami' Singaraja Bali misalnya, relatif tidak dikenal di Masjid Saka Tunggal Cikakak Banyumas dan Masjid al-Fatah Ambon. Sebutan *Penghulu* di Masjid al-Fatah Ambon relatif tidak dikenal di Masjid Agung Jami' Singaraja dan Masjid Saka Tunggal Cikakak Banyumas. Demikian juga dengan sebutan *Juru Kunci* tidak dikenal oleh komunitas Masjid Agung Jami' Singaraja dan Masjid al-Fatah Ambon. Ketiga sebutan tersebut menyimpan wewenang dan tanggungjawab yang juga relatif berbeda. Dengan kata lain, *juru kunci*, *penghulu* dan *takmir* mempunyai peran penting dalam melestarikan dan melakukan proses sosialisasi nilai-nilai keagamaan sesuai dengan konteks sosio-religious masing-masing tempat.

1. *Juru Kunci: Pemegang Kuasa Masjid Saka Tunggal*

Dalam konteks Masjid saka tunggal, aktor utama yang berperan penting dalam menjaga identitas komunitas masjid adalah para *juru kunci* yang merupakan keturunan dari Mbah Mustholeh. *juru kunci* ada tiga orang. Mereka menempati tiga rumah yang berada di sekitar Masjid Saka Tunggal. Posisi *juru kunci* sangat penting dalam semua segmen kehidupan masyarakat komunitas Islam Masjid Saka Tunggal (Islam Aboge). Semua ritual keagamaan yang dilaksanakan di masjid Saka Tunggal semuanya dipimpin oleh para juru kunci.

Ketika salat Jumat misalnya, semua aktivitas salat Jumat dipimpin oleh juru kunci yang dibagi secara bersama, mulai dari menabuh beduk, adzan oleh empat orang, menjadi khotib, dan menjadi imam salat Jumat.

Sebagai keturunan Kiai Mustholih, para juru kunci juga menjadi mediator masyarakat untuk *ngalap berkah* dari Mbah Mustoleh. Siapapun yang hendak berziarah atau *ngalap berkah* harus didampingi oleh juru kunci. Bahkan secara khusus, larangan tersebut tertulis secara jelas di pintu gerbang menuju kompleks makam Mbah Mustoleh yang berada di atas gunung. Di sisi kiri pintu gerbang terdapat tulisan berwarna merah berbunyi: "Batas Wisata Kecuali atau Dengan Izin Juru Kunci". Tulisan tersebut secara jelas menunjukkan batas wilayah khusus yang hanya dapat diakses oleh Juru Kunci dan orang-orang yang telah mendapat izinnya.

Orang yang hendak berziarah ke makam Mbah Mustoleh akan diantar langsung oleh si Juru Kunci. Juru kunci akan memandu peziarah untuk memasuki wilayah makam, termasuk di dalamnya bagaimana harus bersikap. Ketika masuk dalam cungkup tempat makam Mbah Mustoleh, juru kunci yang mendampingi akan membakar dupa dan menyampaikan salam dengan posisi seperti orang sungkem (menyembah). Kemudian si juru kunci menyampaikan hajat dari orang yang melakukan

ziarah sambil terus menerus berdoa. Menurut Pak Slamet, seorang peziarah yang sedang melakukan lelaku di Makam Mbah Mustoleh dan bermalam di masjid Saka Tunggal, setiap ke Makam dia diantar oleh salah satu juru kunci. "Kita bebas memilih siapa juru kunci yang kita mintai tolong untuk mengantar ke Makam Mbah Mustoleh. Kalau saya merasa nyaman dengan beliau," sambil menunjukkan ke rumah yang berada di sisi utara masjid.

Posisi Juru Kunci sangat vital dalam menjaga identitas komunitas. Sebagai keturunan Mbah Mustoleh, para juru kunci tersebut memiliki peran penting dalam komunitas Masjid Saka Tunggal. Sebagai representasi Mbah Mustoleh, mereka memiliki legitimasi untuk "mengatur" masyarakat. Apa pun yang dikatakan oleh juru kunci, masyarakat akan mengikutinya, bahkan tanpa bertanya sama sekali. Dalam kehidupan beragama, keturunan atau geneologis seseorang akan mempengaruhi status sosialnya dalam masyarakat. Juru kunci masjid saka tunggal memiliki legitimasi sebagai pihak yang memiliki kemampuan untuk menghubungkan masyarakat dengan Mbah Mustoleh. Dan oleh karenanya, keberadaan juru kunci sangat penting, baik dalam soal keagamaan ataupun yang berkaitan dengan kehidupan, seperti persolan ekonomi, jodoh, dan lain sebagainya.

Dalam konteks globalisasi, keberadaan juru kunci menjadi sangat penting. Dia memiliki "wewe-

nang" sangat besar untuk menggerakkan komunitasnya, menerima atau menolak globalisasi. Penerimaan dan penolakan atas globalisasi yang dilakukan oleh juru kunci akan diikuti oleh komunitasnya tanpa bertanya. Sekali lagi, sikap juru kunci tersebut tidak semata-mata sikapnya, tetapi representasi dari Mbah Mustoleh. Menolak atau melawan juru kunci sama halnya menolak dan melawan Mbah Mustoleh.

Dalam agama atau budaya misalnya, ada pemaknaan bahwa keduanya adalah seperangkat norma maupun nilai menjadi bagian dari pembentuk *way of life* dari anggota yang mempercayai. Kerap kali, hal-hal yang tidak diajarkan dalam sistem agama maupun budaya dianggap sebagai bagian terlarang untuk dilakukan anggotanya. Dalam konteks globalisasi, globalisasi merupakan fenomena besar yang muncul begitu saja tanpa dapat dikendalikan. Dampaknya, mau tidak mau agama maupun budaya harus menghadapi, merespon dan bertindak di tengah banjir bandang globalisasi. Oleh karenanya, agama perlu melakukan rasionalisasi untuk maksud dan tujuan tertentu (Giddens, 1993: 90). Namun demikian, rasionalisasi bukan menghilangkan hal-hal yang tidak "rasional" dari agama, tetapi memberikan basis rasionalisasinya. Tradisi agama apapun yang saat ini masih bertahan, karena mereka mampu memberikan basis rasionalisasi atas keyakinan

dan tindakan yang dilakukannya. Dalam konteks ini, keberadaan juru kunci sebagai aktor dalam mempertahankan identitas komunitas menjadi sangat penting.

2. Penjaga Komunitas Masjid al-Fatah Ambon: Imam Masjid

Masjid Al Fatah Ambon digawangi oleh delapan *Penghulu* atau Imam Masjid dan dibantu oleh satu staf administrasi. Dari delapan penghulu tersebut, ada satu penghulu yang menjadi pemimpin para penghulu. Pemimpin para penghulu atau biasa disebut Bapak Imam memiliki peran sangat penting dalam menentukan warna dan corak keberagaman komunitas masjid Al Fatah. Semua keputusan terkait dengan keberagaman masjid sepenuhnya ditentukan Bapak Imam. Bahkan, wewenang Bapak Imam hampir tidak bisa diganggu gugat oleh Yayasan Wakaf Al Fatah, induk dari Masjid Al Fatah. Saat ini ketua para penghulu atau Bapak Imam yang mengomandani Masjid Al Fatah adalah KH RR Hassanusi.

Dalam sejarah perkembangannya, Masjid Al Fatah mengalami sejarah pahit, yaitu menjadi tempat berlindung korban peperangan bernuansa agama antara Islam dan Kristen. Peperangan tersebut menjadi ujian tersendiri bagi identitas komunitas masjid Al Fatah sebagai representasi Islam Ambon yang ramah dan toleran terhadap

budaya lokal dan agama lain. Peperangan antar agama tersebut menumbuhkan kesadaran kembali komunitas masjid Al Fatah untuk mengembalikan Islam Ambon, Islam yang diwariskan oleh para ulama Ambon melalui sistem madrasa. Menurut Abidin Wakano, sistem madrasa telah menghasilkan ulama-ulama Ambon yang arif dan tawadhu, serta toleran terhadap agama lain dan budaya lokal.

Identitas toleran komunitas masjid Al Fatah sedikit terusik oleh ketika pecah perang di Ambon antara Kelompok Islam dan Kristen. Bagi masyarakat Ambon, perang agama tersebut sangat aneh karena mereka sebenarnya masih saudara sebagaimana terrekam dalam istilah *pelagandung*. Namun *pelagandung* menjadi seolah-olah cerita belaka karena tiba-tiba antara saudara yang berbeda agama tersebut saling usir, saling bunuh dan saling bakar tempat ibadahnya. Akhirnya Muslim Kristen yang bersaudara tersebut menyadari bahwa mereka diadudomba oleh orang luar Ambon. Dalam konteks Islam, Masjid al Fatah memiliki peran yang sangat besar dalam meredakan konflik dan mengembalikan Islam Ambon yang toleran.

Salah satu hal yang dapat mengusik Islam Ambon adalah kehadiran para *laskar*, yaitu orang-orang Islam yang datang dari luar Ambon untuk berperan melawan orang Kristen ketika masih terjadi perang. Secara taktis, keberadaan para laskar tersebut sangat membantu orang-orang

Islam Ambon dalam perang dengan Umat Kristen, namun dalam jangka panjang keberadaannya sangat mengkhawatirkan. Dalam setiap kegiatan keagamaan yang dilakukan, kelompok-kelompok laskar senantiasa mengobarkan Jihad dan kebencian terhadap agama lain. Kondisi ini tentu tidak baik untuk Ambon pada umumnya dan umat Islam Ambon pada khususnya. Kelompok laskar ini menguasai panggung-panggung agama, termasuk menjadi khotib di masjid Raya Al Fatah Ambon. Pada posisi ini, keberadaan Bapak Imam menjadi sangat penting dan menentukan.

Setelah perang agama di Ambon mereda, Bapak Imam mulai membatasi ruang gerak kelompok laskar, yaitu dengan tidak memberi jadwal kelompok laskar untuk khutbah. Menurut Ustad Lutfi, salah seorang penghulu masjid, kelompok laskar sempat meminta untuk mendapat jadwal sebagai khotib, namun Bapak Imam KH RR Hassanusi tetap tidak memberinya jadwal. Kelompok laskar juga meminta untuk mendapatkan jadwal mengisi pengajian, tetapi tetap saja Bapak Imam tidak mengabulkannya.

Apa yang dilakukan oleh Bapak Imam bukan untuk membatasi aktivitas Islam dari kelompok tertentu, tetapi sebagai upaya untuk menjadi identitas Islam komunitas Masjid Raya Al Fatah. Setiap umat Islam atau siapa saja yang mengikuti SOP Masjid Raya Al Fatah dapat menggunakan

masjid, termasuk kelompok laskar. Mereka dapat menggunakan ruang-ruang masjid untuk menyelenggarakan kegiatannya, namun tidak boleh menggunakan pengeras suara. Kebijakan ini digunakan oleh Bapak Imam KH RR Hasannusi untuk menjaga identitas komunitas masjid tanpa mengurangi sifat masjid sebagai milik semua umat Islam. "Jika tidak menggunakan pengeras suara, kegiatan apapun yang dilakukan oleh laskar hanya akan didengar oleh komunitasnya yang hadir, namun jika menggunakan pengeras suara semua orang akan mendengar. Jika pesannya baik tentu tidak masalah, namun jika mengajak kebencian tentu akan menimbulkan masalah", ungkap sekretaris penghulu Bapak Nasir.

Untuk menjami agar identitas komunitas Masjid Raya Al Fatah tetap terjaga, semua penceramah baik untuk khotib shalat Jumat, pengajian *ba'da* Magrib, dan pengajian anak-anak semuanya dipilih, ditunjuk dan direstui oleh Bapak Imam. Tanpa ada persetujuan dari Bapak Imam, mereka tidak dapat menjadi khotib, pengisi pengajian *ba'da* Maghrib, dan memimpin pengajian anak-anak. Bahkan, para penghulu juga dipilih dan diangkat oleh Bapak Imam. Salah satu persyaratan yang digunakan oleh Bapak Imam untuk menyetujui dan menunjuk calon penceramah adalah memiliki reputasi yang baik dan diutamakan putra daerah. Sebagaimana disampaikan Ustad Lutfi, salah satu penghulu, saat

Ini ada beberapa putra Ambon sedang menjalani studinya di Timur Tengah. Kategorisasi putra daerah untuk melakukan *screening* ustadz cenderung agak rentan karena bukan mustahil putra daerah yang sedang menuntut Ilmu di Timur Tengah sudah menganut paham keagamaan yang berbeda dari komunitas Masjid Raya Al Fattah dan ketika pulang menyebarkannya kepada masyarakat.²

3. Takmir Masjid Agung Singaraja Bali: Pengawal Identitas Komunitas

Berbeda dengan Masjid Saka Tunggal Cikakak Banyumas yang dipimpin oleh Juru Kunci dan Masjid Raya Al Fatah Ambon yang dipimpin para penghulu dengan Bapak Imam pemimpin tertingginya, Masjid Agung Jami' Singaraja dipimpin oleh seorang Ketua Takmir bernama KH. Muhammad Allawy. Ketua takmir memiliki otoritas mutlak untuk mengelola masjid, seperti menentukan siapa-siapa yang boleh menjadi imam salat, khotib Jum'at dan penceramah pengajian. Untuk menjamin agar yang disampaikan para penceramah dan khotib sesuai dengan nilai-nilai Islam komunitas masjid Agung

2 Dalam sebuah pengajian ba'da Maghrib misalnya, salah satu ustadz yang mengisi pengajian adalah alumni Timur Tengah. Secara sekilas, menurut pengamatan penulis, cara menyampaikan dan materi pengajian yang dibawakan cenderung sama dengan cara alumnus timur tengah pada umumnya, cenderung anti dengan khazanah lokal dan selalu mendasari materinya hanya pada al-Quran dan Hadits. hal tersebut tentu tidak salah, namun relatif berbeda dengan keberagaman komunitas Masjid raya Al Fatah pada umumnya yang mendasari ajarannya tidak saja pada al Quran dan Hadits, tetapi juga warisan *salafus saleh*.

Jami' Singaraja, yang diundang untuk menjadi khotib atau pengisi pengajian adalah para tokoh agama di Kabupaten Buleleng, seperti tokoh-tokoh NU, Muhammadiyah, dan jajaran MUI Kabupaten Buleleng. Selain itu, Ketua Takmir juga memiliki kuasa penuh untuk menyetujui atau menolak pelaksanaan program yang akan diadakan di Masjid Agung Jami' Singaraja. Namun walaupun berkuasa penuh, ketua takmir sangat terbuka untuk mendiskusikan program-programnya sebelum menjadi kebijakan.

Salah satu pengurus takmir yang cukup mampu menerjemahkan visi-misi Ketua Takmir adalah Koordinator bidang pendidikan diniyah Masjid Agung Jami' Singaraja, Bapak Hariyanto. Hariyanto bertanggungjawab terhadap penyelenggaraan Madrasah Diniyah, TPQ, dan kursus bahasa Arab. Untuk menjamin agar para santri mendapat pendidikan agama Islam sejak dini yang baik dan sesuai dengan nilai-nilai yang dijalankan di Masjid Agung Jami' Singaraja, Bapak Hariyanto merekrut para ustadz dan ustadzah dari para guru yang mengajar di sekolah-sekolah yang berada di Kabupaten Buleleng. Dalam merekrut para ustadz dan ustadzah tersebut Hariyanto mempertimbangkan dua hal, yaitu mereka memiliki paham keagamaan yang jelas entah NU atau Muhammadiyah, dan secara ekonomi tidak terlalu bergantung kepada Masjid, sehingga loyalitasnya memang untuk ibadah bukan

mencari kehidupan. Selain itu, menurut Hariyanto, jika mereka menggantungkan hidupnya hanya kepada masjid, maka akan sangat membebani masjid. Tentu saja, rekrutmen ustadz dan ustadzah yang terlibat harus seizin dan persetujuan dari Bapak Ketua Takmir.

C. Proses Meneguhkan Identitas Komunitas di tengah Globalisasi

Agama di era modern seringkali diposisikan sebagai pihak yang cenderung menolak modernisasi. Dalam banyak kasus, kelompok-kelompok agama sangat kritis terhadap nilai-nilai modernisasi, karena seringkali berada pada posisi diametral dengan nilai-nilai yang dibawa oleh agama. Jika modernisasi mendorong manusia untuk mampu mengekspresikan kebebasannya secara bertanggungjawab, maka agama mendorong manusia untuk senantiasa patuh dan tunduk, dengan membangun komitmen pada etika dan moralitas. Agama seringkali berada pada posisi berhadapan dengan globalisasi, namun celakanya globalisasi sendiri merupakan keniscayaan sejarah yang tidak mungkin dibendung oleh agama sekali pun. Oleh karenanya, yang dapat dilakukan oleh komunitas masjid bukan melawannya, tetapi menyikapinya dan memanfaatkan globalisasi untuk memperkuat identitasnya.

Dalam kondisi yang demikian menjadi menarik untuk melihat bagaimana komunitas Masjid Raya

Al Fattah Ambon, Masjid Agung Jami' Singaraja, dan Masjid Saka Tunggal Cikakak Banyumas menjaga dan melestarikan identitasnya di tengah banjir bandang budaya global. Ketiga komunitas masjid tersebut secara cerdas melakukan respon terhadap globalisasi: membiarkannya sebagaimana dilakukan komunitas Masjid Saka Tunggal, dan memanfaatkannya sebagaimana dilakukan oleh komunitas Masjid Raya Al Fattah Ambon dan Masjid Agung Jami' Singaraja. Secara garis besar, ada tiga proses yang dilakukan untuk menjaga identitasnya, yaitu pembiasaan dan pelembagaan, peneguhan otoritas leluhur, dan penguatan visi misi kelembagaan.

1. Pembiasaan dan Pelembagaan

Proses perubahan dalam agama dan kebudayaan diawali dengan perubahan dalam individu. Hal ini karena individu menjadi bagian dari sistem sosial melalui proses pemberlakuan sistem tertentu menjadi sebuah kebiasaan yang ada di organisasi. Melalui pembiasaan di organisasi, perubahan sosial menjadi bagian dari praktik yang ada di masyarakat luas. Selain itu, institusi akan melakukan kontekstualisasi pada situasi tertentu melalui beberapa proses yakni keseharian sebagai ruang dan jalan kecil melakukan perubahan. Akibat dari globalisasi ada beberapa unsur yang dapat dilihat, seperti munculnya kebudayaan hibride, serta rasionalisasi dan kontekstualisasi budaya

lokal. Kemungkinan lain yang merupakan akibat dari masyarakat global adalah sekularisasi atau privatisasi agama. Privatisasi artinya menjadikan ajaran agama sebagai bagian dari nilai yang bersifat eksklusif dan berdiri sendiri. Kondisi seperti ini cenderung mengancam kelanggengan identitas komunitas, khususnya komunitas masjid.

Namun demikian, komunitas Masjid Raya Al Fattah Ambon, Masjid Agung Jami' Singaraja, dan Masjid Saka Tunggal Cikakak Banyumas tidak tinggal diam menyikapi penetrasi budaya global tersebut. Strategi kooptasi budaya global diresponya dengan taktik yang canggih berupa pembiasaan dan pelembagaan. Di Masjid Raya Al Fattah Ambon, Masjid Agung Jami' Singaraja, dan Masjid Saka Tunggal Cikakak Banyumas pembiasaan dan pelembagaan nilai-nilai dilakukan dengan pelaksanaan salat berjamaah yang dilaksanakan sebagaimana awalnya, misalnya menggunakan tarawih dan witr 23 rakaat, adzan dua kali untuk salat Jumat, dan berzikir secara keras setelah melaksanakan salat. Jika telah terbiasa—atau sebaliknya—maka dengan sendirinya akan terjadi proses pelembagaan sehingga transmisi dan sosialisasi nilai-nilai akan terjadi secara intens. Dengan cara ini, akan terjadi proses internalisasi nilai-nilai yang pada akhirnya akan memperkuat identitas komunitas.

Pelembagaan aktivitas keagamaan dapat dilihat

di Masjid Agung Jami' Singaraja. Kegiatan didesain sedemikian rupa sehingga menjadi alur kegiatan yang tersinergi dengan baik. Penyelenggaraan program-program TPA (Tempat Pendidikan Al-Qur'an) dan Madin atau Madrasah dinyah setiap hari sekitar jam 15 sampai 16.30 dengan jenjang tingkat yang jelas. Kurikulum yang digunakan dalam TPA berjenjang mulai dari tingkatan dasar yaitu Iqra, setelah khatam atau selesai mengaji Iqra maka jenjang selanjutnya adalah Juz Amma dan jenjang terakhir adalah al-Quran. Apa yang dilakukan oleh Komunitas masjid Agung Jami' Singaraja merupakan taktik merespon globalisasi dengan cara pelebagaan. Melalui pelebagaan tersebut, maka akan menjadi terbiasa. Melalui pelebagaan ini, sosialisasi nilai-nilai komunitas dapat ditransmisikan.

2. Peneguhan otoritas leluhur

Salah satu cara efektif untuk "melawan" strategi kooptasi globalisasi adalah dengan taktik meneguhkan otoritas leluhur. Hal ini sebagaimana dilakukan oleh Komunitas Islam Aboge Masjid Saka Tunggal Cikakak Banyumas. Mereka membentengi dirinya dengan menyandarkan diri kepada leluhur, yaitu dengan mematuhi dan menjalankan ajarannya. "*Anane awake dewe iku kerono anane leluhur, lah kalo ora taat marang leluhur terus awak dewe iki disebut opo?*" ungkap salah satu

narasumber. Mereka harus menjalankan semua yang telah dijalankan dan diajarkan oleh leluhur dalam kehidupan sehari-hari, jika tidak maka akan kwalat. Kemurkaan leluhur akan mendatangkan bencana, sedangkan kasih sayangnya membawa keberkahan.

Konsep kwalat menjadi taktik jitu untuk menyikapi globalisasi. Dengan alasan takut, kwalat komunitas Masjid Saka Tunggal terus mempertahankan ajaran leluhurnya. Bahkan peninggalan Mbah Mustoleh dikeramatkan sedemikian rupa. Tempat Imam dan Mimbar Masjid selalu ditutupi kelambu dan tidak digunakan selain untuk salat Jumat. Bahkan Masjid Saka Tunggal sendiri dianggap keramat sehingga tidak sedikit warga sekitar yang enggan (baca: takut) untuk sekedar memasuki masjid tanpa keperluan khusus. Bahkan hampir tidak ada anak-anak yang bermain di dalam masjid, termasuk untuk mengaji, karena jika sampai jatuh harus menyelenggarakan selamatan.

Peneguhan otoritas leluhur juga dilakukan oleh komunitas Masjid Raya Al Fattah Ambon dan Masjid Agung Jami' Singaraja. Peneguhan otoritas leluhur tersebut dapat dilihat dari pelaksanaan ritual keagamaan, seperti misalnya menjalankan ritual keagamaan sebagaimana telah dipraktekkan oleh para leluhur mereka. Menurut Clifford Geertz, salah satu tujuan dari ritual adalah memperkuat otoritas leluhur. Dalam konteks globalisasi, pene-

guhan otoritas leluhur relatif sangat efektif untuk membendung globalisasi.

3. Penguatan Visi Misi Kelembagaan

Keberadaan visi misi lembaga relative efektif untuk membendung banjir bandang globalisasi, sebagaimana dapat dilihat pada apa yang dilakukan oleh komunitas Masjid Raya Al Fattah Ambon dan Masjid Agung Jami' Singaraja untuk menjaga identitas komunitasnya. Visi misi lembaga menjadi dasar untuk menentukan siapa dan seperti apa khotib dan penceramah yang boleh tampil di Masjid Raya Al Fattah Ambon dan Masjid Agung Jami' Singaraja.

D. Globalisasi dan Ruang Lebar Aktualisasi Diri

Komunitas Masjid

Globalisasi ruang besar yang disediakan untuk semua kebudayaan—termasuk komunitas agama—untuk bertemu, tampil, bernegosiasi, dan berkontestasi untuk menunjukkan eksistensinya. Komunitas Masjid Raya Al Fattah Ambon, Masjid Agung Jami' Singaraja, dan Masjid Saka Tunggal Cikakak Banyumas bertemu dengan sekian ragam budaya dari luar, namun bukan berarti identitas ketiga komunitas masjid tersebut akan turut hanyut tergilas globalisasi. Komunitas masjid bukan benda mati yang tidak berdaya menyikapi apapun yang terjadi pada dirinya, tetapi mahluk kreatif yang dapat memilah dan memilih bagian-bagian dari

globalisasi yang dapat digunakan untuk memperkuat dirinya atau harus ditolak karena bertentangan dengan identitas komunitasnya. Dalam konteks seperti ini kita dapat memahami bahwa globalisasi juga merupakan glokalisasi, yaitu pelokalan atas budaya-budaya global.

Komunitas Masjid Raya Al Fattah Ambon dan Masjid Agung Jami' Singaraja memanfaatkan hasil budaya global untuk menopang aktivitas keberagaman yang dilakukan, seperti mempercantik dan menambah fasilitas masjid yang tujuannya agar proses menjaga dan meneguhkan identitas komunitas dapat terus dilakukan. Sedangkan bagi komunitas Masjid Saka Tunggal Cikakak Banyumas globalisasi dapat menjadi serius bagi identitas komunitasnya. Oleh karenanya mereka membentengi dirinya dengan meneguhkan otoritas leluhur. Apapun yang dibawa oleh globalisasi jika tidak sesuai dengan ajaran leluhur harus ditolak, karena siapapun yang berperilaku tidak sesuai ajaran leluhur akan kualat.

Globalisasi adalah ancaman pada satu pihak dan peluang pada pihak yang lain. Komunitas Masjid Raya Al Fattah Ambon, Masjid Agung Jami' Singaraja, dan Masjid Saka Tunggal Cikakak Banyumas mengajarkan kepada kita bagaimana memanfaatkan globalisasi untuk memperkuat identitas komunitasnya. Komunitas masjid tersebut ibarat ikan yang berenang di lautan. Walaupun memanfaatkan lautan untuk tempat hidup dan meneruskan transmisi kehidupannya, ikan itu sendiri tidak menjadi asin.***

BAB V PENUTUP

GLOBALISASI adalah k
dihadapi, dan disikapi
munitas masjid. Globali
baru yang disebut kar
tidak lagi dibatasi oleh
administrasi negara, d
berbagai belahan duni
yang dikehendaki dan
sama sekali. Kondisi
dilema, khususnya k
Seorang anggota kom
dia menjadi anggota
merupakan dilema ya
komunitas Masjid Sa
Ambon, dan Masjid A
Setiap individu
Masjid Saka Tunga
Fatah Ambon, dan

BAB V PENUTUP

GLOBALISASI adalah kenyataan yang harus diterima, dihadapi, dan disikapi oleh siapa saja, termasuk komunitas masjid. Globalisasi meniscayakan tatanan dunia baru yang disebut kampung global, yaitu dunia yang tidak lagi dibatasi oleh sekat-sekat agama, suku bangsa, administrasi negara, dan aliran politik. Masyarakat dari berbagai belahan dunia dapat saling bertukar nilai-nilai yang dikehendaki dan diyakini hampir tanpa batasan sama sekali. Kondisi ini menimbulkan adanya dilema-dilema, khususnya ketika berbicara tentang identitas. Seorang anggota komunitas masjid pada saat bersamaan dia menjadi anggota dari kampung global. Hal ini juga merupakan dilema yang harus dihadapi dan disikapi oleh komunitas Masjid Saktunggal Cikakak, Masjid al-Fatah Ambon, dan Masjid Agung Jami' Singaraja.

Setiap individu yang menjadi anggota komunitas Masjid Saka Tunggal Cikakak Banyumas, Masjid al-Fatah Ambon, dan Masjid Agung Jami' Singaraja pada

saat bersamaan adalah individu-individu bebas yang dapat berproses secara berbeda dari proses yang dialami oleh komunitasnya. Setiap individu dapat membangun identitasnya sendiri sesuka dan semau yang dia inginkan, namun ketika masuk ke dalam komunitas masjidnya, mereka harus memakai kembali identitas komunitasnya. Globalisasi memang menghilangkan sekat-sekat dalam masyarakat, namun pada saat bersamaan juga memicu penguatan identitas komunitas. Globalisasi menyebabkan rapuhnya identitas individu, sehingga para individu perlu menguatkan dan menyandarkan identitas personalnya kepada identitas komunitasnya.

Masjid Agung Jami' Singaraja merupakan identitas dari komunitas Islam Bali, Masjid Raya Al Fatah Ambon merupakan identitas dari komunitas Islam Ambon, dan Masjid Saka Tunggal Cikakak merupakan identitas dari komunitas Islam Jawa atau yang dikenal dengan Islam *Aboge (Alif Rabo Wage)*. Dalam konteks globalisasi, masjid sebagai identitas komunitas merupakan arena-arena yang berbeda dari arena globalisasi. Individu-individu anggota komunitas masjid tersebut dapat menyerap nilai-nilai dari mana saja, namun ketika masuk ke dalam masjid individu-individu tersebut harus menyesuaikan diri dengan identitas komunitasnya. Identitas komunitas merupakan *collective awareness* untuk merespon dan menjalani kehidupan di tengah samudra budaya global yang semakin tak terkendali.

Fenomena yang terjadi di Masjid Saka Tunggal Cikakak, Masjid al-Fatah Ambon, dan Masjid Agung Jami'

Singaraja menunjukkan bahwa komunitas-komunitas tersebut tidak hanyut oleh banjir bandang globalisasi. Komunitas masjid bukanlah sekumpulan benda mati yang hanya bisa pasrah menerima pengaruh luar, tetapi sekumpulan makhluk hidup yang memiliki otoritas untuk bersikap, yaitu untuk memilah, memilih dan sekaligus menyikapi setiap nilai-nilai yang datang dari luar diri dan komunitasnya. Mereka memiliki —meminjam bahasa De Certeau (1984)—taktik untuk merespon strategi budaya global. Seperti ikan di lautan, hidup dan berenang di dalamnya namun tidak menjadi asin.

Komunitas Masjid Saka Tunggal Cikakak Banyumas, Masjid al-Fatah Ambon, dan Masjid Agung Jami' Singaraja merespon globalisasi dengan dua hal. *Pertama*, mengadopsi dan mengadaptasinya selama dapat mendukung penguatan identitas komunitas, seperti yang dilakukan oleh Komunitas Masjid al-Fatah Ambon dan Masjid Agung Jami' Singaraja yang memanfaatkan teknologi untuk menopang penguatan identitasnya. Hasil dari globalisasi juga digunakan untuk memberikan kenyamanan kepada para jamaah untuk melaksanakan ibadah. *Kedua*, menyikapi globalisasi dengan acuh. Hal ini dapat dilihat dari komunitas masjid Masjid Saka Tunggal Cikakak Banyumas. Masjid mereka tetap dijaga keasliannya. Untuk salat mereka tetap menggunakan bedug dan kentongan sebagai penanda dilaksanakannya ibadah.

Secara substansial, perubahan budaya global tidak memengaruhi eksistensi identitas komunitas, bahkan

semakin memperkuatnya. Globalisasi selolah-olah berhenti di pintu-pintu masjid tersebut. Kemampuan komunitas masjid menjinakkan globalisasi sangat ditentukan oleh para pemimpin masjid komunitas tersebut, yaitu tiga juru kunci di Masjid Saka Tunggal Cikakak, Bapak Imam dengan dibantu para penghulu di Masjid al-Fatah Ambon, dan Ketua Takmir yang dibantu pengurus takmir di Masjid Agung Jami' Singaraja. Para pemimpin tersebut menjinakkan globalisasi dengan tiga hal, yaitu dengan pembiasaan dan pelembagaan identitas komunitas, khususnya yang berkaitan ritual-ritual keagamaan, meneguhkan otoritas leluhur khususnya melalui konsep kwalat, dan peneguhan visi misi lembaga untuk menyensor agen-agen globalisasi memasuki komunitas masjid mereka.

DAFTAR PUSTAKA

- AsiaDHRRRA Secretariat, *The Impact Globalization on the Social-Cultural Live of Grassroots People in Asia*, Jakarta: Grasindo, 1998.
- Aldride, Allan, *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*, USA: Blackwell Publishing Inc., 2000.
- Anggoro, M. Toha, dkk., *Metode Penelitian*, Jakarta: Universitas Terbuka, 2011.
- Azwar, Saifudin, *Metode Penelitian*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Andiwidjajanto, dkk., *Transnasionalisasi Masyarakat Sipil*, Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Abdullah, Irwan, dkk. (ed.), *Agama dan Kearifan Lokal dalam Tantangan Global*, Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana UGM, 2007.
- Appadurai, Arjun, "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy" dalam *The Globalization Reader*, Second Edition, Frank J. Lechner and Jhon Bali (ed), 2006.

- Ayoub, Mustafa Mahmoud, *Mengurai Konflik Muslim Kristen Dalam Perspektif Islam*, Diterjemahkan oleh Ali Noer Zaman, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2007.
- Achmad, Nur, dan Pramono U. Tanthowi, ed., *Muhammadiyah Digugat Reposisi Di Tengah Indonesia Yang Berubah*, Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2000.
- Abdul Fattah, Munawir, *Tradisi Orang-Orang NU*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2006.
- Anand, Chaiwat Satha, *Agama dan Budaya Perdamaian*, Diterjemahkan oleh Taufik Adnan Amal, Yogyakarta: Forum Kajian Agama dan Budaya, 2002.
- Aulia, Rizky, *Makna Simbolik Arsitektur Masjid Pathok Ngoro Sulthoni Ploso Kuning Yogyakarta*, Yogyakarta: Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, 2013.
- Beyer, Peter, *Religion and Global Society*, New York: Routledge, 2006.
- Bottomore, TB., *Elite dan Masyarakat*, Diterjemahkan oleh Abdul Harris dan Sayid Umar, Jakarta: Akbar Tandjung Institute, 2006.
- Berger, Peter, and Samuel P. Huntington (ed), *Many Globalization Cultural Diversity in the Contemporary World*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Balya, M. Danial, *Tinjauan Kritis Terhadap Hubungan Antara Identitas dan Agama dalam Identity and Religion*, Hans Mol (ed), dalam <http://posapohlenteh.blogspot.com>, diakses tanggal 11 April 2014
- Cahyono, Eko, *Kraton Sebagai Simbol Pesantren Besar*, <http://www.gp-ansor.org>,

- Castells, Manuel, *The Rise of the Network Society*, UK: Blackwell Publishing, 2000.
- *The Power of Identity*, UK: Blackwell Publishing, 2003.
- Connolly, Peter, ed. *Aneka Pendekatan Studi Agama*, Diterjemahkan oleh Imam Khoiri, Yogyakarta: LKiS, 1999.
- De Graff, H.J. dan TH. Pigead, *Kerajaan Islam Pertama di Jawa: Tinjauan Sejarah Politik Abad XV dan XVI*, Jakarta: Graffiti Press, 2003.
- Dilon, Michelle, Ed. *Hand Book of the Sociology of Religion* (New York: Cambridge University Press, 2003).
- Djaya, Ashad Kusuma, *Teori-Teori Modernitas dan Globalisasi*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2012.
- Dwipayana, et.al., *Mandatory Politik Perlawanan*, Yogyakarta: IRE (Institute for Research and Empowerment), 2005.
- Dwiyanto, Djoko, *Bangkitnya Penghayat Kepercayaan Terhadap Tuhan YME: Hasil Studi di Daerah Istimewa Yogyakarta*, Yogyakarta: Ampera Utama, 2011.
- Eliade, Mircea, *Mitos Gerak Kembali Yang Abadi Kosmos dan Sejarah*, Diterjemahkan oleh Cuk Ananta, Yogyakarta: Iron Teralitera, 2002.
- Ekopriyono, Adi, *Jawa Menyiasati Globalisasi: Studi Paguyuban Arso Tunggal Semarang*, Salatiga: Program Pascasarjana Studi Pembangunan UKSW Salatiga, 2011.
- Farell, Clare O', Michael Foucault (London: Sage Publications, 2005).
- Firmansyah, *Globalisasi Sebuah Proses Dialektika Sistemik*, Jakarta: Yayasan Sad Satria Bhakti, 2007.

- Giddens, Anthony, *Runway World*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2001.
- *The Third Way: Jalan Ketiga Pembaruan Demokrasi Sosial*, Diterjemahkan oleh Ketut Arya Mahardika, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999.
- *Metode-Metode Sosiologi; Kaidah-Kaidah Baru*, Diterjemahkan oleh Eka Adinugraha dan Wahmuji, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Geertz, Clifford, *Kebudayaan dan Agama*, terjemahan, Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- *Abangan Santri Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*, Diterjemahkan oleh Aswab Mahasin, Jakarta: Pustaka Jaya, 1983.
- *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Book, Inc, Publishers, 1973.
- G. Glaser, Barney dan L. Strauss, Anselm, *Penemuan Teori Grounded: Beberapa Strategi Penelitian Kualitatif*, Surabaya: Usaha Nasional, 1985.
- Giddens, Anthony, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration* (Cambridge: Polity Press, 1984).
- *New Roles of Sociological Methode* (California: Stanford University Press, 1993).
- Goddard, Hugh, *Menepis Standar Ganda: Membangun Saling Pengertian Muslim-Kristen*, Diterjemahkan oleh Ali Noer Zaman, Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2000.
- Goss, Jon. "Understanding the "Maluku Wars": overview of Sources Communal Conflict and Prospect for Peace". *Journal Cakalele*, Vol. 11 (2000).

- Haryanto, Joko Tri. "Relasi Agama dan Budaya dalam Hubungan Intern Umat Islam". *Jurnal SMART* Volume 01 No. 01 Juni 2015.
- Huntington, Samuel P., *Benturan AntarPeradaban dan Masa Depan Politik Dunia*, Diterjemahkan oleh M. Sadat Ismail, Yogyakarta: Qalam Media, 2001.
- Herdiansyah, Haris, *Metode Penelitian Kualitatif Untuk Ilmu-Ilmu Sosial*, Jakarta: Salemba Humanika, 2010.
- Ichwan, Moch. Nur, and Noorhaidi Hasan, *Moving with the Times: The Dynamics of Contemporary Islam in a Changing Indonesia*, Yogyakarta: CISFORM UIN Sunan Kalijaga, 2007.
- Ife, Jim, and Frank Tesoriero, *Community Development: Alternatif Pengembangan Masyarakat di Era Globalisasi*, Diterjemahkan oleh Sastrawan Manulang, dkk., Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Jameson, Fredric, and Masao Miyoshi, *The Culture of Globalization*, USA: Duke University Press, 1998.
- Koentjaraningrat, *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1973.
- Kusumaningtyas, Safitri, *Globalisasi*, <http://safitrikusumaningtyas.web.unair.ac.id>., Diunduh pada 1 Juni 2014.
- Kristiawan, Agus, "Globalisasi Pernahkah Kalian Merasakan?", <http://kristiawan8893.blogspot.com>, 2012, Diunduh pada 1 Juni 2014.
- Lere Dawa, Markus Dominggus, *Teori-Teori Sosial Tentang Identitas*, Tugas Makalah Ilmiah Program Doktor Sosiologi Agama UKSW Salatiga, 2011.

- Lombard, Dennys, *Nusa Jawa Silang Budaya Kajian Sejarah Terpadu Bagian I Batas-Batas Pembaratan*, Diterjemahkan oleh Winarsih Pertaningrat Arifin, dkk., Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000.
- Nusa Jawa Silang Budaya Kajian Sejarah Terpadu Bagian III Warisan Kerajaan Konsentris*, Diterjemahkan oleh Winarsih Pertaningrat Arifin, dkk., Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000.
- Mu'ti, Abdul, *Deformalisasi Islam; Moderasi Agama di Tengah Pluralitas*, Jakarta: PP. Muhammadiyah dan Grafindo Khazanah Ilmu, 2004.
- Malik, M. Luthfi, *Etos Kerja, Pasar dan Masjid; Transformasi Sosial Keagamaan dalam Mobilitas Ekonomi Kemasyarakatan*, Jakarta: LP3ES, 2013.
- Moleong, Lexy J., *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1998.
- Mulyana, Deddy, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2010.
- Mu'tasin, Radjasa, ed., *Model-Model Penelitian Dalam Studi Keislaman*, Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2006.
- Masroer Ch. Jb., *History of Java Sejarah Perjumpaan Agama-Agama di Jawa*, Yogyakarta: Arruzz Media, 2004.
- Nasir, Haedar, *Revitalisasi Gerakan Muhammadiyah*, Yogyakarta: Bigraf Publishing, 2000.
- Nasr, Sayyed Hossein, *Islam Antara Cita dan Fakta*, Diterjemahkan oleh Abdurrahman Wahid dan Hasyim Wahid, Yogyakarta: Pusaka, 2001.
- Niebuhr, H. Richard, *Kristus dan Kebudayaan*, Jakarta:

- Petra Jaya, tt.
- Pamuji, Nanag., dkk. "Laporan Penelitian: Succes Story Mekanisme Komunitas dalam Penanganan dan Pencegahan Konflik: Studi Kasus di Desa Wayame (Ambon) dan Desa Tangkura (Poso)" (Institute titian Perdamaian dan Friedrich Ebert Stiftung, 2008),
- Piliang, Yasraf Amir, *Sebuah Dunia Yang Dilipat: Realitas Kebudayaan Menjelang Milenium Ketiga dan Matinya Postmodernisme*, Bandung: Mizan, 1998.
- Prawiro, Abdurrahman Misno Bambang. "Islam Aboge: Islam and Cultural Java Dialogue: a Study of Islam Abooge Communities in Ujungmanik, Cilacap, Central java Indonesia". *International Journal of Nusantara Islam*.
- Qodri, A Azizy, *Melawan Globalisasi: Reinterpretasi Ajaran Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Raharawin, Yunus. "Kerjasama antar Umat Beragama: Studi Rekonsiliasi Konflik Agama di Maluku dan Tual". *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam* Vol. 7 No. 1 Juni 2013.
- Rama, Ageng Pangestu, *Kebudayaan Jawa: Ragam Kehidupan Kraton dan Masyarakat di Jawa 1222-1998*, Yogyakarta: Cahaya Ningrat, 2007.
- Rahmalita, Irma, *Identitas Etnik dalam Perspektif Teori*, dalam <http://irmarahmalita.blogspot.com>, diakses tanggal 11 April 2014.
- Rickelfs, M.C., *Sejarah Indonesia Modern*, Diterjemahkan oleh Dharmono Hardjowidjono, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2005.
- Rijal, Faried, *Masjid Sebagai Identitas Keislaman*, <http://>

- www.lazuardibirru.org.
- Ritzer, George, *The Globalization of Nothing*, Thousand Oaks: Pine Forge Press, 2004.
- Romas, Chumaidi Syarief, *Kekerasan di Kerajaan Surgawi, Gagasan Kekuasaan Kyai Dari Mitos Wali Hingga Broker Budaya*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2003.
- Salehudin, Ahmad, *Satu Dusun Tiga Masjid: Ideologisasi Agama atas Agama*, Yogyakarta, Pilar Media, 2007
- Saptono. "Kebudayaan sebagai Identitas Masyarakat Banyumas". Diakses melalui <http://repo.isi-dps.ac.id>
- Sulaiman. "Islam Aboge: Pelestarian Nilai-nilai Lama di Tengah Perubahan Sosial". *Jurnal "Analisa"* Volume. 20 No.01 Juni 2013.
- Suparlan, Parsudi. "Keyakinan Keagamaan dalam Konflik antar Suku Bangsa". *Jurnal Antropologi Indonesia* 66, 2001.
- Suprayogo, Imam dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2007.
- Suryabrata, Sumadi, *Metodologi Penelitian*, Jakarta: Rajawali Press, 1987.
- Shaleh, Badrus, *Conflict, Jihad, and Religious Identity in Maluku, Eastern Indonesia*, dalam *al-Jamiah Journal of Islamic Studies UIN Sunan Kalijaga*, Volume 46, No. 1, 2008.
- Safri Mubah, A, *Perkembangan Proses Globalisasi*, Surabaya: Hubungan Internasional Universitas Airlangga, tt.
- Sugihardjanto, Ali, dkk., *Globalisasi Perspektif Sosialis*, Yogyakarta: C-Books, 2003.
- Sejarah Majid Pathok Negoro (Poso Kuning)*, <http://>

taufikwafa18.blogspot.com/2013/04/sejarah-masjid-pathok-negoro-plosokuning.html, Diunduh pada, 12 September 2013.

Tanzeh, Ahmad, *Pengantar Metode Penelitian*, Yogyakarta: Teras, 2009.

Trianton, Teguh, "Fungsi antropologi masjid Saka Tunggal Fungsi Antropologis Masjid Saka Tunggal: Studi Etnografi Pada Umat Islam Aboge Banyumas", dalam di Jurnal *Ibda*, Vol. 12, Nomor 1, JanuariJuni 2014. ISSN: 1693-6736.

Van den Berg, L.W.C., *Hadramaut dan Koloni Arab di Nusantara*, Diterjemahkan oleh Rahayu Hidayat, Jakarta: INIS, 1989.

Van Bruinessen, Martin, *Rakyat Kecil, Islam dan Politik*, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1998.

Victoria Tauli-Corpuz, "Globalisasi Mengikis Sistem Ekonomi dan Kebudayaan Lokal". Dalam Kumpulan Karangan: *Globalisasi Kemiskinan dan Ketimpangan*, Yogyakarta: International Forum on Globalization, 2003.

Widyastuti, *Fungsi, Latar Belakang, Pendiri dan Peranan Masjid-Masjid Pathok Negara di Kasultanan Yogyakarta*, Yogyakarta: Skripsi Fakultas Sastra UGM Yogyakarta, 1995.

Wolf, Martin, *Globalisasi Jalan Menuju Kesejahteraan*, Diterjemahkan oleh Syamsudin Berlian, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007.



Buku ini mengkover tiga wilayah yang sangat berjauhan, dan dengan setting sosial budaya yang sangat berbeda. Komunitas Masjid Saka Tunggal hidup di bawah gunung Cikakak, Banyumas Jawa Tengah yang masih berbalut kepercayaan lokal Jawa yang sangat kuat, Masjid Al Fattah Ambon merupakan masjid yang pernah berbalut konflik agama dan hidup berhimpitan dengan kelompok Islam yang dikenal dengan "Laskar" pada satu sisi dan kelompok Kristen pada sisi yang lain, serta Masjid Agung Singaraja Bali yang berada di tengah komunitas Hindu.

Sosial-budaya dan ekonomi politik yang berbeda sebagai penopang ketiga masjid tersebut, maka sangat menarik untuk mengetahui bagaimana mereka mampu eksis dan terus berkembang saat ini. Keberadaan ketiga masjid tersebut seolah-olah menjadi sebuah "tugu" yang sangat anggun bagaimana komunitas lokal berhadapan dengan budaya lokal. Tidak hanyut dan musnah, tetapi terus dan semakin eksis. Keberadaan masjid ini juga menunjukkan bahwa komunitas penopang masjid tersebut bukan benda-benda mati yang hanya pasrah menerima gelombang pasang budaya global, tetapi komunitas kreatif yang secara cerdas mampu menjinakkan globalisasi.

spasi 

ISBN 176-602-6643-50-0



9786026645500