

Solidaritas Sosial di Era Post-Modern: Sakralitas Komunitas Salawatan Jaljalut Indonesia

Social Solidarity in Post Modern Era: The Sacrality of Jaljalut Salawatan Community

Rizqa Ahmadi dan Wildani Hefni

*Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Tulungagung, dan
Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Jember
rizqa.uns@gmail.com; wildani91@gmail.com*

DOI: <http://dx.doi.org/10.31291/jlk.v17i1.648>

Received: Maret 2019; Accepted: Juni 2019; Published: Juni 2019

Abstract

This study attempts to elucidate the emergence of forms of Islamic spirituality in Indonesian Islam identified as the Jaljalut community of Salawatan. This group has proliferated on Java in the last two decades both in urban and rural areas. This group also has attracted followers from a wide social base to their practices, hence contributing significantly to the improvement of religious performance and social solidarity among Indonesian Muslims. By using Durkheim's approach of social solidarity and phenomenological approach, this paper presents how religious community functions in the integration process, especially in the face of modernity. Social solidarity is the main theme discussed by Durkheim as a moral source for forming social order in society. Conclusions indicated from this study include the proposition that religious community can contribute to integration which is called by Durkheim a collective conscience and collective representations.

Keywords: *social solidarity, Jaljalut community, modernity.*

Abstrak

Artikel ini menjelaskan munculnya bentuk spritualitas Islam di Indonesia yang direpresentasikan oleh komunitas *salawatan* Jaljalut.

Komunitas ini tumbuh dan berkembang di Jawa baik di daerah perkotaan maupun pedesaan. Komunitas ini diikuti oleh pelbagai kelompok kelas sosial yang kemudian berkontribusi besar dalam pembentukan karakter keberagamaan serta penguatan solidaritas sosial. Dengan menggunakan teori Durkheim tentang solidaritas sosial dan pendekatan fenomenologis, artikel ini mendedah bagaimana komunitas keagamaan *salawatan* Jaljalut di tengah tantangan modernitas dapat berkontribusi signifikan dalam membentuk kohesi sosial di tengah masyarakat. Solidaritas sosial menjadi tema utama yang dikaji oleh Durkheim sebagai sumber moral untuk membentuk tatanan sosial di masyarakat. Studi ini menegaskan bahwa komunitas keagamaan yang lahir dari solidaritas mekanis dapat berkontribusi pada penguatan integrasi yang disebut oleh Durkheim sebagai nurani kolektif dan representasi kolektif.

Kata kunci: *solidaritas sosial, komunitas Jaljalut, modernitas.*

Pendahuluan

Zaman terus bergulir dengan dinamika perubahan. Kompleksitas perubahan melahirkan beragam teori, salah satunya adalah modernitas. Ada banyak teori tentang dinamika modernitas dari klasik hingga kontemporer. Tokoh-tokoh seperti Karl Marx (1818–1883), Max Webber (1864–1920), dan Emile Durkheim (1857–1917) yang tergolong dalam sosiolog klasik menggambarkan modernitas dengan sudut pandang yang berbeda. Bagi Marx, modernitas diukur dengan peran ekonomi kapitalis.¹ Sedangkan Durkheim menjadikan solidaritas organis yang telah menggantikan solidaritas mekanis sebagai indikator modernitas. Dari era yang lebih baru, Antony Giddens, memandang modernitas sebagai *juggernaut*². Giddens menarasikan modernitas sebagai pasukan, panser, mesin, atau simbol kekuatan yang tak mudah dikalahkan.

Dalam zaman yang serba pragmatis dan praktis, kehidupan manusia berada pada suatu keadaan dimana arus perubahan berjalan begitu cepat. Di satu sisi, perubahan membawa pada keteraturan karena telah terbentuk dan terstruktur dengan baik. Namun, disisi

¹Karl Max, *Das Kapital: A Critique of Political Economy* (Washington: Regnery Publishing, 2009).

²Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Stanford University Press, 1990), 139.

yang lain tidak sedikit masyarakat tidak mampu mengimbangi percepatan itu. Akibatnya, ketidakseimbangan dan ketimpangan justru terjadi di mana-mana, merambah ke berbagai lini kehidupan.³ Bahkan, modernitas kemudian mengikis secara perlahan nilai-nilai kohesivitas sosial di tengah masyarakat dengan cara-cara praktis dan pragmatis. Kehidupan sosial terbelah oleh kemajuan modernitas.

Realitas demikian diperkeruh dengan fenomena *post-truth* (pasca kebenaran)⁴ yang berpotensi mempertajam polarisasi di masyarakat dengan ditandai semakin viralnya pemberitaan yang tendensius mengusung sentimen agama, ras dan kelompok kepentingan yang dapat menjadi tantangan sekaligus hambatan dalam memacu keberlanjutan pembangunan nasional.⁵

Berbagai bentuk tindakan dan kegiatan yang berorientasi pada antroposentris dan humanistik telah menjadi penanda khusus era modern. Lebih dari itu, modernisme juga melahirkan dua sisi cara pandang masyarakat, fundamentalisme dan kosmopolitanisme sekaligus. Menariknya, modernitas yang meniscayakan adanya berbagai perubahan, dalam dunia Islam, menurut Sayyed Husein Nasr tidaklah menjadi momok dan penghalang pelaksanaan norma-norma Islam. Kendati beberapa kalangan awalnya meragukan hal itu, faktanya umat Muslim dapat hidup dengan damai, berdampingan dengan pemeluk agama lain. Tidak ada bedanya umat Muslim yang hidup di *dar al-Shulh* dan *dar al-harb*. Mereka sama-sama dapat merajut kebersamaan dan menjaga hak-haknya.⁶ Tentu

³ Anthony Giddens, *Runaway World: How Globalization Is Reshaping Our Lives* (Taylor & Francis, 2003), 4.

⁴ Istilah *post-truth* (pasca kebenaran) pertamakali diperkenalkan oleh *Oxford Dictionaries*. Pada era pasca kebenaran, banyak orang yang terpapar hoaks, ujaran kebencian, dan konten negatif secara berantai yang dilahirkan dari aktifitas media sosial dengan mengedepankan kecepatan, tanpa verifikasi tentang kebenarannya. Umumnya, *post-truth* ditandai dengan masifnya semburan dusta (*firehose of false*) yang menyeret dalam *dark social* (kegelapan sosial) yang kemudian berdampak pada kedengkian dan permusuhan. Lihat Steve Fuller, *Post Truth: Knowledge as Power Game* (London: Anthem Press, 2018), 7.

⁵ Vience Mutiara Rumata, "Net-Attack 2.0: Digital Post Truth and Its Regulatory Challenges in Indonesia" *Journal of Advances in Social Science, Education, and Humanities Research*, (Vol. 165, 2018).

⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, 1st ed. (London: New York: K. Paul International, 1990), 77.

terlepas dengan berbagai dinamika kehidupan Muslim di tempat-tempat tertentu secara parsial dan pada perkembangan selanjutnya.

Nasr melihat kunci dari itu semua bertumpu pada nilai-nilai spiritual. Menurutnya, spiritualitas adalah hal penting dalam menjaga stabilitas dan harmoni kehidupan. Dalam beberapa bukunya, Nasr mengaitkan pentingnya spiritualitas dengan berbagai aspek kehidupan.⁷

Narasi di atas menggambarkan bahwa modernitas dengan berbagai aspeknya selalu melibatkan manusia dan masyarakat sebagai agen yang terus saling berinteraksi. Interaksi inilah yang kemudian memunculkan terminologi solidaritas sosial. Dalam sebuah masyarakat, solidaritas dan konsensus disadari atau tidak telah melembaga. Solidaritas sosial mengikat satu dengan yang lainnya dalam rangka mewujudkan tujuan dalam sebuah pranata sosial.⁸ Masyarakat memiliki kesadaran bersama tentang norma dan nilai tertentu yang harus dijaga dan diperjuangkan bersama. Baik norma itu bersumber dari agama ataupun yang lainnya, masing-masing wilayah berbeda-beda tergantung struktur masyarakatnya.⁹ Solidaritas ini pula menjadi indikator apakah sebuah masyarakat, atau komunitas dalam skala yang lebih kecil, bercorak mekanis ataukah organis sebagaimana telah diteorikan oleh Emile Durkheim.

Solidaritas sosial yang bercorak mekanis berbeda dengan yang bercorak organis. Namun pada keduanya, agama dalam makna yang lebih luas memiliki kontribusi penting. Karena dalam suatu agama, khususnya dalam konsepsi Durkheim, terdapat kesakralan yang biasanya berupa ritual-ritual yang dikultuskan. Schoenfeld saat ia meneliti konsep keadilan dalam relasi kelompok menggunakan perspektif sosial solidaritas Durkheim, ia menyimpulkan bahwa dalam solidaritas sosial terdapat *sacred* yang digunakan oleh

⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (Unwin Paperbacks, 1990), 42; Encung Encung, "Tradisi dan Modernitas Perspektif Seyyed Hossein Nasr," *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 2, no. 1 (June 4, 2012): 207, <https://doi.org/10.15642/teosofi.2012.2.1.201-217>.

⁸ H.L.A. Hart, "Social Solidarity and The Enforcement of Morality", *The University of Chicago Law Review*, (Vol. 35, No. 1 (Autumn), 1967), 1-13. <https://www.jstor.org/stable/1598946>.

⁹ Paul de Beer and Ferry Koster, *Taking Care of Each Other Trends In Social Solidarity* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009), 15.

Durkheim sebagai *wasilah* keberlangsungan sebuah relasi kelompok dalam sebuah masyarakat yang harmoni.¹⁰

Dalam artikel ini penulis mengkaji ritual shalawat dalam komunitas Jaljalut Indonesia sebagai objek kajian dengan asumsi bahwa ritual itulah yang dapat menjaga solidaritas sosial di antara para anggota. Komunitas Jaljalut Indonesia yang semula gerakan anak muda yang lahir di kota kecil kini mulai merambah kota-kota di sekitarnya. Salah satu magnetnya adalah komunitas ini tidak menjadikan sosok yang karismatik sebagai figur sentral. Pendirinya adalah anak muda yang tidak ada jalur nasab *habāib* atau kiyai ternama sebagaimana umumnya kelompok shalawat yang ada di Indonesia. Gus Badar sebagai pendiri adalah putra dari kiyai kampung yang memiliki semangat dakwah yang menggelora. Dakwahnya kepada anak muda jalanan yang terabaikan diwujudkan dalam media yang berbeda, yakni *salawatan*. Komunitas ini berbeda dengan komunitas *salawatan* lain yang biasaya lebih banyak diwarnai dengan kegiatan keagamaan secara formal, namun komunitas ini menjadi wadah terbentuknya solidaritas sosial di tengah-tengah masyarakat yang dibangun atas kesadaran naluri, bukan dari faktor ideologis maupun politis.

Artikel ini mengungkap satu persoalan dan khazanah kebudayaan kontemporer, apakah kegiatan *salawatan* dalam komunitas Jaljalut Indonesia berkaitan dengan solidaritas sosial yang menjadi ciri umum dari suatu masyarakat tradisional, atautkah ada motivasi lain baik itu berasal dari keyakinan-keyakinan lama ataupun yang baru hasil dialog dengan situasi dan kondisi masyarakat yang terus berkembang ke arah modernisasi, atautkah juga aktifitas yang terdapat dalam kelompok tersebut menjadi penanda diferensiasi antara solidaritas organik dan solidaritas mekanis sebagaimana yang digambarkan Durkheim di atas.

Untuk mengungkap makna dibalik fenomena komunitas *salawatan* Jaljalut ini, penulis menganalisis dan menjelaskan serta mendiskripsikan makna dan gejala yang ada di komunitas *salawatan* Jaljalut mulai dari apa yang mereka alami, mereka rasakan, dan mereka katakan serta mereka kerjakan dan bagaimana

¹⁰ Eugen Schoenfeld and Stjepan G. Meštrović, "Durkheim's Concept of Justice and Its Relationship to Social Solidarity" *Sociological Analysis*, (Vol. 50, No. 2, Thematic Issue: A Durkheimian Miscellany (Summer, 1989), pp. 111. <https://www.jstor.org/stable/3710982>

pula semua itu bermakna bagi mereka. Dalam konteks ini, pendekatan fenomenologi¹¹ menjadi metode pengumpul data untuk melihat fenomena tentang makna upacara, ritual, serimonial, doktrin, dan relasi sosial dalam keberagaman komunitas *salawatan* Jaljalut.

Pembahasan

1. Komunitas *Salawatan* Jaljalut

Dewasa ini, Indonesia dibanjiri dengan munculnya berbagai gerakan yang mengaku sebagai gerakan spiritualitas. Motif yang paling santer mengemuka adalah keresahan masyarakat milenial dengan berbagai fakta dan fenomena sosial yang mengikis identitas mereka sendiri. Senada dengan apa yang diteorikan oleh Giddens, bahwa modernitas telah membawa dampak yang signifikan ke berbagai lini kehidupan. Pada saat yang sama, masyarakat memunculkan pertahanan diri yang mewujud ke dalam berbagai jenis kegiatan, salah satunya dalam bentuk *salawatan* bersama.

Lahirnya kelompok *salawatan* Jaljalut Indonesia tergolong belakangan, setelah menjamurnya kelompok sholawat di berbagai daerah di Indonesia. Di antara yang populer adalah kelompok selawat *Ahbāb al-amustafa* diasuh oleh Habib Syaikh Surakarta, *Kanzus Shalawāt* Habib Lutfi Pekalongan¹², *Maiyah* Mbah Nun¹³, Mafia Shalawat yang dipimpin oleh Gus Ali Gondrong, Majelis Rosho (*Ratib dan Shalawāt*) di Kabupaten Kediri dan masih banyak lagi lainnya.

Penulis awalnya berasumsi bahwa penamaan Jaljalut terinspirasi dari salah satu *hizib*, (semacam bacaan yang jika diamalkan memiliki efek magis) yang populer, *Jaljalut Kubro* dan *Jaljalut Sughro* yang bernuansa metafisis. Namun pada kenyataannya, Gus Badar, sapaan akrab pimpinan komunitas itu, membantah akan hal tersebut. Menurutnya, Jaljalut adalah akronim dari *Jamaah Lintas Jalanan Satu Tujuan*.¹⁴ Penamaan tersebut ditujukan agar komunitas tersebut dapat mengakomodir heterogenitas anggota.

¹¹M.A.W. Brower, *Psikologi Fenomenologis* (Jakarta: Gramedia, 2002), 3.

¹²Sekar Ayu Aryani, "Healthy-Minded Religious Phenomenon in Shalawatan: A Study on the Three Majelis Shalawat in Java," *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 7, no. 1 (June 1, 2017): 1, <https://doi.org/10.18326/ijims.v7i1.1-30>.

¹³Rizqa Ahmadi, "Socio-Sufism of Orang Maiyah: Toward Human Sovereignty in Togetherness," *Al Albab* 6, no. 1 (June 2017): 179.

¹⁴Wawancara dengan Gus Badar, pendiri Kelompok Sholawat Jaljalut melalui pesan singkat pada tanggal 14 Maret 2018.

Komunitas *salawatan* ini memiliki ciri khas yang unik. Jika biasanya pengikut kelompok shalawat memakai pakaian putih dan berkopyah, di dalam komunitas Jaljalut justru tidak demikian. Para jamaah menggunakan pakaian hitam-hitam dan tidak selalu berkopyah. Menurut Gus Badar, penampilan yang baik bukan pada warna, pun juga tidak harus berpakaian hitam-hitam, asalkan sopan dan rapi. Kenapa harus hitam, sumber lain menyebutkan bahwa untuk menunjukkan kesalehan tidak cukup jika hanya dengan tampilan luar saja. Hitam tidak selalu berkonotasi *urakan* begitu juga putih tidak selalu diartikan suci.¹⁵

Konsep ini mudah ditemukan sebagaimana dalam konsep sufisme kebaikan yang menyiratkan bahwa kebaikan tidak perlu dilambangkan. Jangankan dalam bentuk lahir, batinpun harus dikelola sebaik mungkin agak tidak muncul rasa kebanggaan atas keakuannya.

Jaljalut Indonesia resmi berdiri pada tanggal 22 Januari 2015. Kelompok ini beberapa kali berganti nama dan *merger* dari beberapa komunitas yang pernah ada sebelumnya. Berdasarkan penuturan Gus Badar, pada tahun 2013, ia mendirikan grup *salawatan* yang bernama Majelis Muhammad. Namun grup ini kemudian mengalami transformasi karena seluruh anggotanya terdiri dari santri yang dianggap mengganggu stabilitas dan aktifitas mereka. Selain itu jika yang terlibat hanya santri maka capaian kegiatan kurang luas. Untuk itu, di akhir tahun 2014 Majelis Muhammad berubah nama menjadi Jaljalut Trenggalek. Gus Badar mengutarakan bahwa berdirinya komunitas *salawatan* ini karena kegelisahannya akan adanya degradasi moral pada remaja. Gaya hidup hedonis-materialis yang terus berubah harus juga diimbangi gaya hidup yang lebih religius.

Visi utama komunitas *salawatan* ini adalah sebagai media dakwah untuk anak muda. Mengajak setiap anggota untuk sadar akan pentingnya memperbaiki moral dengan cara yang paling sederhana. Selain itu, Gus Badar menekankan pentingnya mencintai dan membela tanah air. Bagi mereka NKRI tidak bisa ditawar lagi. Itu semua dapat dilakukan dengan melibatkan diri dalam kegiatan *salawatan* bersama. Di atas semua itu, komunitas ini bertujuan untuk menguatkan tali solidaritas sosial antar anak bangsa, tanpa perbedaan kelas sosial, usia, dan afiliasi politik.

¹⁵Wawancara dengan Baba Sujjada, penggiat di QLC Trenggalek

Komunitas *salawatan* Jaljalut menjadi kantong kebudayaan yang menjadi jejaring perjuangan sosial. Solidaritas sosial lahir dan muncul dari intensitas kebersamaan, keakraban dan jalinan komunitas yang mengabaikan kelas, usia, dan kuasa.¹⁶ Solidaritas sosial bergerak secara dinamis dan tak dapat dikekang oleh mekanisme organis. Solidaritas sosial justru muncul dalam sebuah komunitas sebagai kekuatan jejaring untuk mengimbangi nilai-nilai modernitas yang mulai mengikis fondasi dasar kebersamaan dan kekompakan. Karena itu, komunitas *salawatan* Jaljalut Indonesia ini merepresentasikan kekayaan khazanah kebudayaan Indonesia yang ditunjukkan dalam kekuatan solidaritas sosial untuk membentuk tatanan sosial di tengah masyarakat.

2. Solidaritas Sosial dalam Komunitas Masyarakat

Emile Durkheim mengkaji masyarakat sebagai fakta sosial yang kompleks seiring terjadinya krisis moralitas karena berbagai dinamika sosial politik yang terjadi di Prancis. Dari kasus ini, kemudian teorisasi pembagian kelas dan solidaritas social muncul. Teoritisasi ini diperkuat dengan gejala modernisme yang melahirkan disintegrasi sosial dan degradasi moral. Masyarakat kemudian terdikotomikan dan kehilangan kesadaran kolektif bersama sehingga terjadilah kemunduran dan kerusakan moral.

Solidaritas sosial tidak muncul serta merta. Ia terbentuk karena realitas sosial yang meniscayakan adanya saling interaksi antara satu dengan yang lain.¹⁷ Perubahan kondisi masyarakat tersebut telah melahirkan model baru solidaritas sosial. Semula solidaritas yang melekat pada masyarakat sederhana dan tradisional adalah mekanis. Sedangkan dalam masyarakat yang lebih maju bercorak solidaritas organis. Ciri mendasar pada solidaritas mekanis umumnya terdapat pada masyarakat tradisional yang tidak begitu beragam dan disatukan oleh kesamaan identitas. Selain itu, umumnya masyarakat memiliki kesamaan pekerjaan. Solidaritas ini akan berlangsung lebih lama dibandingkan dengan solidaritas organis yang

¹⁶J. Mark Baldwin, "The Basis of Social Solidarity", *American Journal of Sociology*, (Vol. 15, No. 6 (May), 1910), pp. 817-821. <https://www.jstor.org/stable/2762490>

¹⁷Emile Durkheim and Halls, *The Division of Labor in Society* (The Free Press, 1997), 61.

mengandalkan atau menggantungkan dengan orang lain. Masyarakat juga lebih banyak terlibat secara fisik.¹⁸

Di saat solidaritas mekanis muncul maka perasaan individu lenyap dan tergantikan dengan adanya kesadaran kolektif. Bahkan terkadang orang bertindak di luar dari kesadarannya karena ia terbawa pada kesadaran kolektif yang telah diyakini bersama dalam sebuah komunitas. Keterikatan dan keterkaitan inilah yang menjadi penanda khusus dalam solidaritas mekanis. Masyarakat bertindak atas dasar kesadaran bersama (*collective consciousness*).

Kajian Dmitry Efremenko dan Yaroslava Evseeva tentang solidaritas sosial di Rusia membuktikan bahwa interaksi kehidupan sehari-hari dapat membentuk sistem yang menentukan dengan kehidupannya sendiri. Namun, pada saat yang sama, terdapat kontradiksi mendasar terkait dengan prevalensi solidaritas kelompok yang sempit di atas solidaritas yang lebih luas.¹⁹ Hal itu tumbuh dalam kerangka solidaritas mekanik yang terbentuk karena dorongan emosional. Oleh sebab itu, solidaritas yang terbangun atas prinsip-prinsip ini jauh lebih kuat dan bertahan lama dibandingkan dengan solidaritas sosial yang diikat oleh kepentingan individu atas dirinya.²⁰

Fenomena ini melahirkan kelas-kelas sosial yang berdampak pada meluasnya pembagian kerja dan secara alamiah melahirkan wajah baru sebuah masyarakat yang lebih mengedepankan rasionalitas untuk memperoleh sebuah konsensus bersama atas suatu hal. Dengan ungkapan lain, semakin majemuk dan beragam sebuah masyarakat maka sistem solidaritas sosialnya tidak lagi mekanis melainkan lebih organis.²¹

3. Agama dan Solidaritas Sosial

Agama dalam rumusan teori sosial dipandang sebagai suatu jenis sistem sosial yang dapat diamati secara faktual. Menurut

¹⁸Durkheim and Halls, 69–79.

¹⁹Dmitry Efremenko and Yaroslava Evseeva, “Studies of Social Solidarity in Russia: Tradition and Modern Trends”, *The American Sociologist*, (Vol. 43, No. 4, December 2012), 349-351. <https://www.jstor.org/stable/23319618>

²⁰Mohammad Isfironi, “Agama dan Solidaritas Sosial: Tafsir Antropologi Terhadap Tradisi Rasulan Masyarakat Gunung Kidul DIY,” *Al-‘Adalah* 16, no. 2 (November 2013): 262.

²¹Kamiruddin, “Agama dan Solidaritas Sosial: Pandangan Islam Terhadap Pemikiran Sosiologi Emile Durkheim,” *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman* 5, no. 1 (2006): 74.

Durkheim, dibalik lapisan teologis dari suatu agama, tersimpan lapisan sosiologis yang dapat diungkap. Durkheim menitik beratkan pentingnya peran masyarakat dari pada individu dalam melihat agama.²² Seperti halnya dalam totemisme, anggota masyarakat berada dalam satu kesadaran bersama tentang kekuatan yang disimbolkan dalam beberapa binatang dan tumbuhan. Tidak dalam arti mengkultuskan hal-hal tersebut tetapi meyakini adanya sesuatu yang anonim dibalik itu semua.

Dalam pandangan Durkheim, ritual dapat membangun kohesi sosial dan solidaritas. Seperti kegiatan klan-klan yang ada pada suku aborigin di Australia misalnya, pada sebagian besar klan tersebar dalam bentuk kelompok kecil untuk berburu. Selama musim tertentu kelompok tersebut berkumpul bersama di tempat tertentu dan pada saat yang sama serangkaian ritual dilakukan di mana kegembiraan diekspresikan. Durkheim berpendapat, ritual itulah yang menghasilkan dan memperkuat serta memperbarui sentimen-sentimen keagamaan dan rasa ketergantungan pada kekuatan spiritual. Moral eksternal yang sebenarnya adalah masyarakat. Ini adalah sifat kolektif dari pertemuan-pertemuan seperti itu yang melahirkan rasa pentingnya dari kelompok dan masyarakat. Ritual dengan demikian menghasilkan dan mempertahankan solidaritas dan kohesi sosial.²³

Dalam ungkapan sederhana, memahami gejala agama tidak cukup dengan terfokus pada individu-individu sebagaimana yang dirasakan secara psikologis, melainkan akumulasi interaksi sosial. Atas dasar sudut pandang inilah, Durkheim membedakan antara yang sakral dan profan dalam aktifitas kehidupan manusia. Yang sakral diartikan sebagai keyakinan komunal masyarakat atas sesuatu namun bukan dalam pengertian personal (*dzāt*). Sedangkan yang profan berupa kegiatan sehari-hari dan aktifitas biasa yang dilakukan manusia. Di antara kata kunci untuk memahami konsep *sacred* dalam teori Durkheim adalah komunitas. Ide komunitas

²² Calvin Redekop, "Toward an Understanding of Religion and Social Solidarity", *Sociological Analysis*, (Vol. 28, No. 3 (Autumn, 1967), 152-154. <https://www.jstor.org/stable/3710322>

²³ Malcolm B. Hamilton, *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives* (Psychology Press, 2001), 114.

peribadatan dan moral sosial inilah yang menjadi penanda has tentang agama.²⁴

Sacred dalam suatu masyarakat diwujudkan dalam simbol-simbol atau lambang yang diyakini. Dari simbol-simbol itulah masyarakat membangun relasi dengan sesama manusia dan alam. Yang sakral berada pada kepentingan masyarakat, tidak sebagaimana yang profan. Hanya untuk individu-individu dan perseorangan dan sifatnya terbatas. Contoh, misalkan seseorang mengerjakan ibadah di rumahnya sendiri dan tidak berada di tengah-tengah masyarakat, maka hal tersebut dapat digolongkan ke dalam sesuatu yang profan. Kesakralan itu terletak pada kesatuan moral dalam masyarakat atau komunitas.²⁵

Dari sini dapat ditarik benang merah bahwa jika cara pandang mengenai agama menggunakan sudut pandang Durkheim, maka moral yang bersumber dari agama akan sangat mungkin tergantikan dengan moral lain dalam masa depan agama secara dinamis karena prinsipnya yang sakral adalah masyarakat itu sendiri.²⁶

4. Solidaritas Sosial Komunitas *Salawatan* Jaljalut

Salawatan yang dilakukan oleh anggota komunitas Jaljalut Indonesia tampak biasa saja namun jika diamati lebih jauh di balik kegiatan tersebut tersimpan fakta sosial dengan objek komunitas dan keberagaman. Yang terjadi dalam komunitas tersebut tidak semata-mata *latah* atas fenomena *salawatan* di Indonesia yang menggejala di mana-mana pada dasawarsa akhir ini. *Salawatan* menjadi wujud dari pertahanan diri masyarakat terhadap dinamika perubahan kehidupan sosial yang begitu cepat. Komunitas sosial yang lahir dari faktor hubungan emosionalitas diri, sebagaimana diungkapkan Arthur Evans Jr dapat bertahan menguatkan kohesifitas

²⁴Kamiruddin, "Fungsi Sosiologis Agama: Studi Profan dan sakral menurut Emile Durkheim," *Jurnal Toleransi* 3, no. 2 (December 8, 2011): 163–64.

²⁵Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion*, trans. Inyik Ridwan Muzir and M Syukri, II (Jogjakarta: IRCiSoD, 2012), 144–45.

²⁶Ian R. Macneil, "Exchange Revisited: Individual Utility and Social Solidarity", *Ethics Journal*, (Vol. 96, No. 3, April 1986), 569. <https://www.jstor.org/stable/2381072>

sosial utamanya menghadapi wajah modernitas yang tengah mengancam kehidupan masyarakat.²⁷

Dalam komunitas *salawatan* Jaljalut, sosok Gus Badar sebagai perantara (*linker*) membawa misi tersendiri. Menurut Gus Badar, salah satu misi didirikannya komunitas tersebut adalah sebagai sarana dakwah untuk anak remaja. Menurutnya, banyak da'i atau penceramah yang mudah menyalahkan orang yang melanggar atau tidak taat agama sebelum memberikan pengetahuan yang cukup kepada mereka. Padahal yang harus dilakukan adalah memberikan informasi yang cukup tentang aturan agama, barulah memberikan penilaian dan koreksi kepada mereka. Menurutnya, tidak sedikit orang yang melanggar aturan agama, bukan karena kesengajaan melainkan karena ketidaktahuannya.²⁸

Yang menarik, data menunjukkan, setiap anggota komunitas meyakini bahwa keterlibatan mereka dalam acara *salawatan* tidak semata-mata karena paksaan atau hanya ikut-ikutan. Mereka hadir atas keterpanggilan hati karena adanya kesamaan visi dan tujuan yang diyakini oleh setiap anggota. Hal itu yang diungkapkan Hanu, salah seorang anggota komunitas tersebut.

Secara alamiah keterpanggilan individu ke dalam suatu kelompok untuk melaksanakan suatu ritual adalah sebuah fakta sosial karena dorongan atas kesadaran komunal yang terlahir dalam setiap individu. Hal itu terjadi karena adanya sesuatu yang dianggap sakral, yang dalam teori Durkheim disebut impersonal dan anonim, meminjam istilah Andrew M. Greeley yaitu *society's self worship*.²⁹

Secara keseluruhan motif-motif keterlibatan mereka ke dalam komunitas tersebut sangat beragam. Sebagian karena dorongan spiritualitas, ada juga yang datang karena acara tersebut bagian dari suatu hiburan. Selain itu juga sebagai media berinteraksi atau sebagai kantong diskusi kebudayaan dan kritik sosial.

Penulis melihat anggota komunitas dapat berkumpul bersama-sama tanpa harus diundang karena ada sesuatu yang mereka yakini sebagai yang sakral. Sakral di sini dimaksudkan adanya keyakinan

²⁷ Arthur Evans Jr, "An Examination of The Concept Social Solidarity", *Mid-American Review of Sociology*, (Vol. 2, No. 1, Spring 1977), 29-31. <https://www.jstor.org/stable/23254926>

²⁸ Wawancara dengan Gus Badar, 14 Maret 2018.

²⁹ Andrew M Greeley, *Socilogy and Religion: A Collection of Readings* (New York: HarperCollins, 1995), 20.

bahwa melantunkan selawat dapat menghadirkan berbagai manfaat. Tidak semata-mata mendoakan Nabi tetapi untuk kemaslahatan bagi yang melantunkannya. Hal ini juga dipertegas oleh Gus Badar, ritual *salawatan* adalah satu-satunya media untuk berzikir yang paling mudah. Anggota komunitas bahkan menjadi tidak terbebani untuk berzikir karena solawat yang dilantunkan dengan berbagai variasi cara dan nada. Artinya, mereka tetap meletakkan kesakaral *salawatan* sebagai magnet yang mengikat kendati motif yang menyertainya beragam. Tidak semata-mata karena sosok Nabi namun cara pandang kolektif masyarakat tentang sesuatu yang istimewa dan akan bermanfaat.

Salawatan oleh para pengikut juga diyakini sebagai wasilah yang akan dapat memberikan keuntungan bagi pelantunnya dan seluruh anggota komunitas. Seperti halnya dalam Komunitas Mafia Sholawat yang memiliki slogan *Manunggaling Fikiran Lan Ati Ing Dhalem Sholawat* yang bermakna bersatunya fikiran dan hati di bawah naungan sholawat. Kesatuan hati dan fikiran adalah cara yang paling bijak untuk menghadapi berbagai problem sosial. Dalam konteks ini, solawat adalah salah satu media yang dapat dipakai untuk mengintegrasikan keduanya. Tidak sedikit orang yang menganggap bahwa shalawat memiliki nilai magis. Maka tidak aneh jika menelusuri varian jenis selawat akan dijumpai dalam jumlah yang banyak. Sebagian mengkalsifikasikan ke dalam selawat yang *ma'tsur* (bersumber dari Nabi) atau *ghairu ma'tsur* (yang dikarang oleh Ulama atau tokoh tertentu).

Salawatan juga tidak hanya dengan satu model adegan seperti halnya bersenandung dan bernyanyi tapi di dalamnya juga terdapat prosesi dimana setiap individu harus dengan posisi berdiri sebagai bentuk penghargaan dan penghormatan. Dalam salah satu segmen *mahallu al-qiyām* diyakini oleh para jamaah adalah saat dimana Rasul dapat hadir. Selain itu, menurut Gus Badar, *mahallu al-qiyām* adalah salah satu ritual dimana setiap anggota merasakan bagaimana memperlakukan sosok nabi dengan memulyakannya. Tentu memuliakan nabi dengan banyak cara. Sedangkan memulyakannya dengan cara melantunkan selawat dan dengan berdiri adalah salah satunya.

Salawatan dalam komunitas tersebut menjadi sakral karena adanya kesadaran kelompok. Maka, tentu akan berbeda jika pembacaan selawat dilakukan dengan sendiri tanpa melibatkan interaksi

dengan orang lain. Ia akan terasa biasa saja dan tidak ada implikasi sosial karena tergolong kegiatan yang profan. Hal inilah yang dimaksudkan Durkheim ketika membagi aktifitas masyarakat menjadi sakral dan profan.

Dalam komunitas *Salawatan Jaljalut*, setiap pengikut berangkat dari sesuatu yang dianggap sakral yang terwujud dari simbol simbol yang diyakini bersama. Mereka merayakan keberagaman dengan cara melihat agama sebagai satu hasil dari kreasi manusia akibat adanya interaksi antar masyarakat. Keterlibatan individu dalam sebuah masyarakat adalah bagian dari fakta sosial sehingga melahirkan konsepsi bersama tentang sesuatu yang sakral kemudian disebutnya sebagai agama. Sedangkan jika persepsi individu yang mewakili individu secara personal disebutnya profan, atau hal yang biasa-biasa saja.

Hal inilah yang melatarbelakangi kokohnya solidaritas sosial di dalam komunitas *salawatan* tersebut. Adanya kesadaran bersama yang saling mengikat secara mekanis sehingga setiap individu merepresantisakan komunitas dimana dia berada. Meskipun anggota *salawatan* tidak berasal dari satu model dan tipe kelompok yang sama namun mereka disatukan oleh keyakinan yang sama bahwa *salawatan* adalah media penting untuk mengharmonikan dua kehidupan sekaligus. Terbukti dalam komunitas tersebut menyerukan semangat *ukhuwwah islāmiyyah* dan *ukhuwwah wathāniyyah*. Tagline yang sering dikumandangkan saat acara Jaljalut adalah *ra usum gelut usume jaljalut*, (sudah tidak zamannya berkelahi yang ada adalah Jaljalut) dan *NKRI harga mati sholawat sampai mati*. Mereka punya keyakinan kelompok bahwa dengan bershalawat, dapat memperjuangkan dakwah Islam sekaligus memperkokoh nilai-nilai kebangsaan.

Secara umum, pola solidaritas yang terdapat dalam kelompok *salawatan Jaljalut* tidak sepenuhnya solidaritas mekanis maupun organis. Jika dilihat dari sisi keterikatan mereka dalam satu komunitas dan keterlibatan dalam berbagai kegiatan yang dilakukan dapat dikategorikan solidaritas mekanis. Proses terbentuknya kelompok tersebut karena adanya motifasi dan tujuan yang sama oleh anggotanya, yakni menghidupkan sunnah Nabi dan mencintai Nabi. Setiap anggota memiliki ketergantungan satu dengan yang lain karena mereka berkeyakinan bahwa akan mendapatkan imbalan

berupa kebahagiaan dan keselamatan dengan cara berjamaah (melaksanakan ritual bersama-sama).

Hal itu disebabkan adanya kesadaran kolektif (*collective consciousness*) sebagai penanda khusus dalam solidaritas mekanis. Artinya, ketika sudah dalam sebuah komunitas, maka individu-individu anggota kelompok bertindak atas jiwa kelompok bukan jiwanya sendiri. Hal ini jika dikorelasikan dengan perspektif psikologi, berkaitan erat dengan psikologi kelompok. Mereka bertindak atas dasar identitas kelompok bukan lagi identitas individu.³⁰

Timbulnya solidaritas sosial dalam *salawatan* juga tidak terlepas dari fakta sosial bahwa kohesifitas dalam suatu kelompok terjadi karena adanya keseragaman komponen utama, adanya hubungan sosial di antara mereka, adanya hubungan tugas, dan ikatan emosional. Umumnya anggota kelompok adalah remaja yang tingkat homogenitasnya tinggi. Kebanyakan mereka adalah remaja yang sedang dalam jenjang sekolah dan kuliah. Di usia yang sepadan itulah mereka terikat pada kesamaan karakteristik.

Selain itu, solidaritas sosial dalam Jaljalut Indonesia terbentuk karena keyakinan yang memang sebelumnya telah banyak dimengerti oleh anggota komunitas. Mereka melakukan aktifitas itu sebagai bentuk menghidupkan sunnah Nabi. Dalam ranah studi hadis kontemporer, hal ini dapat dikategorisasikan ke dalam kajian *living sunnah* (sunnah yang hidup).³¹ *Living sunnah* yang terdapat dalam kegiatan itu adalah memperbanyak melantunkan sholawat yang akan mendatangkan keberkahan. Selain itu, anjuran Nabi untuk berjamaah dalam hal kebaikan adalah bagian dari menghidupkan sunnah pula.

Apa yang mereka lakukan tidak sama persis sebagaimana Nabi menganjurkannya. Masyarakat mengartikulasikan perintah tersebut dengan caranya yang unik. Hadis Nabi tentang keutamaan membaca sholawat dalam komunitas tersebut diekspresikan dengan lantunan

³⁰ Orjan Widegren, "Social Solidarity and Social Exchange", *Sociology Journal*, (Vol. 31, No. 4, November 1997), 757. <https://www.jstor.org/stable/42855862>

³¹ Kajian *living sunnah* banyak digunakan untuk melihat praktik-praktik keagamaan yang berangkat dari kebiasaan atau perilaku yang dapat diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari. Lihat Istifadah, "Living Sunnah Al-Jama'ah al-Syahdatain: Studi Kasus di Pondok Pesantren Nurul Huda Manjul Kuningan", *Jurnal Diya al-Afkar* 4, (2), Desember 2016: 183-185.

nada yang indah, disertai tabuhan rebana dan alat musik modern. Sebelum pembacaan shalawat didahului dengan melantunkan lagu Indonesia raya. Disela-sela pembacaan shalawat dan taushiah, ada juga yang menari tarian sufi.

Penutup

Artikel ini membuktikan bahwa komunitas *salawatan* Jaljalat Indonesia yang berpusat di Trenggalek erat kaitannya dengan solidaritas sosial. Kegiatan tersebut tidak semata-mata hiburan atau arena berinteraksi ataupun sebagai sarana dakwah akan tetapi *salawatan* dimaknai sebagai sesuatu yang sakral dan pada akhirnya dapat membangkitkan hubungan emosional. Jiwa setiap individu melebur menjadi satu dan menyatu dengan masyarakat.

Salawatan menjadi bentuk solidaritas yang menjadi identitas komunitas tersebut. Di tengah tantangan modernitas yang mengikis kohesivitas sosial dengan hal yang pragmatis dan praktis dari kemajuan teknologi, komunitas ini menampilkan nilai-nilai sakralitas dalam kehidupan keberagamaan. Adapun corak solidaritas yang terbangun lebih cenderung mekanis meskipun pada aspek-aspek tertentu justru bercorak organis. []

Daftar Pustaka

- Ahmadi, Rizqa, 2017. "Socio-Sufism of Orang Maiyah: Toward Human Sovereignty in Togetherness." *Al Albab* 6, no. 1
- Al-Jabiri, Muhammad 'Abid, 1994. *Fikr Ibn Khaldun Al-'ashabiyyah Wa Al-Daulah*. 6th ed. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah.
- Aryani, Sekar Ayu, 2017. "Healthy-Minded Religious Phenomenon in Shalawatan: A Study on the Three Majelis Shalawat in Java." *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 7, No. 1. <https://doi.org/10.18326/ijims.v7i1.1-30>.
- Baldwin, J. Mark, 1910 "The Basis of Social Solidarity", *American Journal of Sociology*, (Vol. 15, No. 6 (May), pp. 817-821. <https://www.jstor.org/stable/2762490>
- Beer, Paul de and Ferry Koster, 2009, *Taking Care of Each Other Trends In Social Solidarity* (Amsterdam: Amsterdam University Press).

- Brower, M.A.W. 2020. *Psikologi Fenomenologis* (Jakarta: Gramedia)
- Cheddadi, Abdesselam. “IBn Khaldun.” *UNESCO: International Bureau of Education XXIV*, no. 1/2 (1994): 7–19.
- Durkheim, Émile, 2012. *The Elementary Forms of the Religious Life*. Courier Corporation.
- Durkheim, Emile, and Halls, 1997. *The Division of Labor in Society*. The Free Press.
- Efremenko, Dmitry 2012. “Studies of Social Solidarity in Russia: Tradition and Modern Trends”, *The American Sociologist*, (Vol. 43, No. 4, 349-351. <https://www.jstor.org/stable/23319618>
- Encung, Encung, 2012. “Tradisi dan Modernitas Perspektif Seyyed Hossein Nasr.” *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 2, No. 1, 201–17. <https://doi.org/10.15642/teosofi.2012.2.1.201-217>.
- Evans Jr, Arthur, 1977. “An Examination of The Concept Social Solidarity”, *Mid-American Review of Sociology*, (Vol. 2, No. 1, Spring 1977), 29-31. <https://www.jstor.org/stable/23254926>
- Giddens, Anthony, 2003. *Runaway World: How Globalization Is Reshaping Our Lives*. Taylor & Francis.
- , 1990. *The Consequences of Modernity*. Stanford University Press.
- Greeley, Andrew M, 1995. *Socilogy and Religion: A Collection of Readings*. New York: HarperCollins.
- Hart, H.L.A, 1967. “Social Solidarity and The Enforcement of Morality”, *The University of Chicago Law Review*, (Vol. 35, No. 1 (Autumn)), 1-13. <https://www.jstor.org/stable/1598946>
- Hamilton, Malcolm B, 2011. *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*. Psychology Press.
- Ibnu Khaldun, Waliyu Al-Din 'Abd al-Rahman bin Muhammad, 2004. *Muqaddimah*. 1st ed. Damaskus: Dar Yu'rab.
- Isfironi, Mohammad, 2013. “Agama Dan Solidaritas Sosial: Tafsir Antropologi Terhadap Tradisi Rasulan Masyarakat Gunung Kidul DIY.” *Al-‘Adalah* 16, No. 2: .
- Istifadah, 2016. “Living Sunnah Al-Jama’ah al-Syahdatain: Studi Kasus di Pondok Pesantren Nurul Huda Manjul Kuningan”, *Jurnal Diya al-Afkar* 4, Nomor 2.
- Kamiruddin, 2006. “Agama Dan Solidaritas Sosial: Pandangan Islam Terhadap Pemikiran Sosiologi Emile Durkheim.” *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman* 5, no. 1: 70–83.

- Kamiruddin, 2011. "Fungsi Sosiologis Agama: Studi Profan dan sakral menurut Emile Durkheim." *TOLERANSI* 3, no. 2: 157–76.
- Macneil, Ian R, 1986. "Exchange Revisited: Individual Utility and Social Solidarity", *Ethics Journal*, (Vol. 96, No. 3; 569). <https://www.jstor.org/stable/2381072>
- Mutiara Rumata, Vience, 2018. "Net-Attack 2.0: Digital Post Truth and Its Regulatory Challenges in Indonesia" *Journal of Advances in Social Science, Education, and Humanities Research*, (Vol. 165).
- Nakamura, Kajiro, 1989. "Ibn Khaldun's Image of City." In *The Proceedings of The International Conference on Urbanism in Islam*, edited by Yukawa Takeshi, 2:301–19. Japan: The Middle Eastern Culture in Japan.
- Nasr, Seyyed Hossein, 1990. *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. Unwin Paperbacks.
- , 1990. *Traditional Islam in the Modern World*. 1st ed. London ; New York: K. Paul International.
- Pals, Daniel L, 2012. *Seven Theories of Religion*. Translated by Inyik Ridwan Muzir and M Syukri. II. Jogjakarta: IRCiSoD.
- Redekop, Calvin, 1967. "Toward an Understanding of Religion and Social Solidarity", *Sociological Analysis*, (Vol. 28, No. 3 (Autumn), 152-154. <https://www.jstor.org/stable/3710322>
- Schoenfeld, Eugen, 1989. "Durkheim's Concept of Justice and Its Relationship to Social Solidarity" *Sociological Analysis*, (Vol. 50, No. 2, Thematic Issue: A Durkheimian Miscellany, pp. 111. <https://www.jstor.org/stable/3710982>
- Tiryakian, Edward A, 1994. "Revisiting Sociology's First Classic: 'The Division of Labor in Society' and Its Actuality." *Sociological Forum* 9, no. 1: 3–16.
- Widegren, Orjan, 1997 "Social Solidarity and Social Exchange", *Sociology Journal*, (Vol. 31, No. 4), 757. <https://www.jstor.org/stable/42855862>