

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Penelitian

Salah satu keunikan manusia dibanding makhluk-makhluk lain di muka bumi, bahkan mungkin dalam jagat yang Allah SWT. ciptakan adalah kehadiran agama dalam kehidupan manusia. Kehadiran agama dalam kehidupan manusia bukanlah sesuatu yang disematkan secara alamiah seperti disematkannya potensi aktual manusia untuk menggunakan akal pikiran dalam kehidupan manusia. Serendah-rendahnya kemampuan berpikir seorang manusia tentunya ia masih juga bisa dan biasa menggunakan akal pikiran dalam menjalani kehidupannya. Karena keberadaan akal pikiran manusia telah disematkan secara alamiah. Sejarah peradaban manusia sampai detik ini telah memperlihatkan kemajuan yang sangat mencengangkan, sebagai hasil dari perkembangan akal pikiran manusia.

Agama, pun dicatat sebagai salah satu unsur yang menjadi fondasi dalam sejarah pertumbuhan dan perkembangan peradaban manusia. Bahkan, agama menjadi salah satu aspek yang menjadi fondasi awal dari terbentuknya cara berpikir manusia. Hal tersebut seperti diungkap August Comte (1798-1857), seorang pemikir sosial asal Perancis yang dianggap sebagai Bapak Sosiologi dan pendiri aliran Positivisme dalam sejarah perkembangan ilmu pengetahuan. Tahap-tahap tersebut antara lain: tahap teologis (*the theological stage*), tahap metafisik (*the metaphysical stage*) dan tahap positif atau ilmu pengetahuan (*the positive stage*).¹ Hal serupa dikemukakan pula oleh Cornelis Antonio van Peursen yang mengungkap tentang tahap dan proses perkembangan strategi kebudayaan manusia. Ia pun membaginya dalam tiga tahapan yang, yaitu tahap mitik, metafisik dan fungsional.²

Hal yang dapat disimpulkan, paling tidak dari kedua teori perkembangan pemikiran dan kebudayaan manusia tersebut, terlepas dari perspektif yang mereka

¹ Auguste Comte, *The Course in Positive Philosophy*, ed. Harriet Martineau (London: George Bell & Son, 2000), 27.

² Lihat: van Peursen Cornelis, Antonio, *Strategi Kebudayaan* (Yogyakarta: Kanisius, 1988).

gunakan, menegaskan kedudukan penting dan substantif dari agama dalam kehidupan manusia. Hal tersebut dikuatkan oleh Mircea Eliade yang mencirikan manusia sebagai makhluk yang beragama, *homoreligiosus*.³ Geoffrey Parrinder⁴ dalam bukunya *Man and His Gods*, menyebutkan bahwa agama dan tradisi kehidupan beragama telah hadir sejak awal kehidupan manusia. Hal senada ditegaskan pula oleh Hendri Bergson, bahwa tidak pernah ditemukan masyarakat manusia yang tidak memiliki tradisi agama.⁵

Berknaan dengan bagaimana manusia (secara individual) untuk pertama kalinya beragama, atau menyadari akan keberadaan wujud dan realitas di luar realitas nyata, atau entitas yang kemudian dikenal sebagai Tuhan, dan kemudian mengenal tradisi kehidupan beragama, hal tersebut telah banyak dijelaskan dalam sejumlah teori tentang asal usul agama. dengan berbagai perspektif dan pendekatan yang digunakannya.⁶ Awal pengenalan manusia terhadap tuhan, atau sesuatu yang dianggap dan dikenal sebagai realitas infinite, realitas illahi dan sebutan-sebutan lainnya, tentunya bersifat personal, pribadi dan subjektif. Dan, hanya sedikit orang yang mengalami situasi dan pengalaman tersebut, pengalaman yang disebut sebagai pengalaman puncak (*peak experience*) atau pengalaman keagamaan. Suatu pengalaman spiritual yang berada di luar pengalaman nalar dan pengalaman-pengalaman biasa yang dialami dan dilakukan manusia pada umumnya.

Persoalannya adalah, bagaimana manusia awam, manusia pada umumnya, yang beragama sejak dini, mengetahui keberadaan tuhan dan melakukan aktivitas dan tradisi beragama di dalam masyarakatnya tanpa mengalami suatu pengalaman keagamaan? Bila harus disebutkan bahwa keberagamaan mereka pun berakar dari suatu pengalaman keagamaan, jenis, model dan dengan cara bagaimana seorang

³ Lihat: Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (1957), Harcourt Brace Jovanovich, USA., *Patterns in Comparative Religion* (1958), Sheed and Ward, British; *Myth and Reality* (1963), Harper Torchbooks, USA.

⁴ Geoffrey Parrinder, "Man and His Gods," *Man and His Gods* (The Hamlyn Publishing Group, 1974).

⁵ Joachim Wach, *Ilmu Perbandingan Agama Inti Dan Bentuk Pengalaman Keagamaan*, ed. Joseph M. Kitagawa, 5th ed. (Jakarta: PT. Raja Grafindo Pradana, 1996).

⁶ Lihat: Danile L. Pals, *Seven Theories of Religion* (New York: Oxford University Press, 1996); Lihat juga: E. E. Evans Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, 13th ed. (New York: Oxford University Press, 1989).

individu mengalami pengalaman puncak tersebut di dalam suatu lingkungan masyarakatnya? Persoalan tersebut merupakan inti dari pertanyaan dasar penelitian ini.

Terdapat sejumlah asumsi teoritik dalam perspektif sosiologis yang mengemukakan dan menjelaskan persoalan tersebut. Dalam perspektif sosiologis, secara umum, mengungkap bahwa tradisi beragama, hidup dan berkembang di dalam masyarakat dan bahkan menjadi unsur yang mampu mempertahankan kehidupan manusia dan masyarakat manusia karena aspek fungsional dari agama. Fungsi yang sangat fundamental, terutama dalam menjaga solidaritas sosial serta menjadi sumber rujukan dalam membangun sistem nilai dalam masyarakat. Terdapat, paling tidak, dua kecenderungan paradigma teoritik dalam sosiologi yang membicarakan persoalan tersebut. Yaitu, paradigma yang cenderung melihat bahwa keberagaman seorang individu manusia merupakan bagian integral dari proyek sosiologis dari masyarakatnya. Beragamnya seorang individu berada di luar kehendak serta di luar konstruksi pengalaman psikologis dan pengalaman batinnya. Seorang individu beragama tiada lain dari konstruksi sosial dan lebih sebagai kemestian sosiologis, sebagai representasi masyarakatnya.

Manusia adalah unsur utama yang membentuk masyarakat. Keberadaannya menentukan corak dan kelangsungan praktik masyarakat di setiap periodenya. Evolusi manusia dan masyarakat berjalan beriringan dalam berbagai bidang yang membentuk sejarah kehidupan. Dengan kata lain, setiap masyarakat adalah bagian dari institusi dunia. Berger, seorang sosiolog kenamaan, terkait hal ini menulis: *“Every human society is an enterprise of world-building. Religion occupies a distinctive place in this enterprise.”*⁷

Manusia merupakan makhluk yang khas dan memiliki sejumlah perbedaan bila dibandingkan dengan makhluk lain. Salah satunya adalah dalam hal kecenderungan umum manusia untuk beragama atau adanya kepercayaan dan keyakinan terhadap Tuhan atau sesuatu yang dianggapnya sebagai sumber dan

⁷ Peter L. Berger, *The Social Reality of Religion*, Penguin University Books (Penguin University Books, 1973), 13.

pusat penentu kehidupan manusia. Karakteristik khas yang menjadikan manusia dikategorikan sebagai *homo-religiousus*, makhluk yang beragama.

Bagaimana awal-mula lahirnya sistem kepercayaan pada Tuhan dalam sejarah peradaban masyarakat manusia, hal ini dijelaskan dalam sejumlah teori tentang asal-usul agama dengan berbagai perspektif dan pendekatan yang digunakannya.⁸ Ketika kehidupan beragama telah mentradisi dalam kehidupan umumnya masyarakat manusia, bahkan hampir seluruh bangsa di seluruh belahan dunia, beragama atau percaya pada Tuhan seolah menjadi kemestian yang tidak bisa ditolak oleh seluruh warganya. Bahkan sedemikian eratnya hubungan antara agama (kepercayaan pada Tuhan) dalam kehidupan masyarakat, dalam perspektif Durkheim, agama tidak lagi sekedar persoalan hubungan manusia dengan Tuhannya, baik sebagai individu maupun kolektivitas masyarakat. Agama, dalam perspektif Durkheim, dilihat sebagai unsur dan entitas sosial yang berfungsi sebagai unsur pengikat solidaritas sosial. Seluruh aspek dalam agama benar-benar memiliki fungsi sosial, sehingga seolah-olah kehilangan fungsi dasarnya sebagai hubungan (pengalaman) privat antara seorang manusia dengan Tuhannya.⁹ Fungsi sosial bukan lagi sebagai perluasan (ekspresi, dimensi) dari aktivitas keagamaan melainkan tujuan, sebagai pembentuk solidaritas sosial masyarakat.

Agama dalam konteks kehidupan sosial beragama, persoalan yang lebih sering mengemuka adalah aspek aktivitas beragama (keberagamaan, pengamalan), tapi sangat jarang mempersoalkan aspek pengalaman keagamaan yang dalam perspektif tertentu (khususnya Psikologi Agama dan Fenomenologi Agama) dianggap sebagai sumber dan muasal dari kepercayaan manusia terhadap keberadaan Tuhan. Suatu pengalaman perjumpaan dengan Realitas Tertinggi, *ultimate Reality*.¹⁰ Agama sebagai sesuatu yang telah menjadi institusi sosial, suatu sistem nilai yang telah mengalami proses legitimasi sosial, kini lebih berfungsi

⁸ Lihat: Danile L. Pals, *Seven Theories of Religion* (New York: Oxford University Press, 1996); Lihat juga: E. E. Evans Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, 13th ed. (New York: Oxford University Press, 1989).

⁹ Joachim Wach, *Ilmu Perbandingan Agama Inti Dan Bentuk Pengalaman Keagamaan Terjemahan Djam'annuri*, ed. Joseph M. Kitagawa, 5th ed. (Jakarta: PT. RajaGrafindo Pradana, 1996), 45.

¹⁰ Wach, 45.

sebagai unsur pengikat solidaritas, atau sebagai unsur identitas sosial masyarakat baik mikro maupun makro.

Persoalan tentang bagaimana proses beragama seorang individu manusia yang terlahir di dalam suatu tatanan sosial (institusi, nomos) masyarakat beragama menjadi sesuatu yang perlu mendapatkan perhatian khusus. Ketika seorang anak yang lahir dan dibesarkan dalam keluarga yang taat beragama, maka perilaku “beragama” anak tersebut tentu lebih dipahami sebagai kecenderungan umum seorang anak untuk melakukan proses peniruan, bukan sebagai bentuk dari ekspresi pengalaman keagamaan itu sendiri. Seorang remaja, ketika ia melakukan perilaku keagamaan, bukan mustahil lebih didasarkan pada motif untuk memenuhi tuntutan kebutuhan atas identitas. Identitas yang diperlukannya sebagai tiket untuk masuk dan berinteraksi dalam masyarakat atau komunitas tertentu, sehingga ia merasa menemukan dunia dalam lingkungan pergaulannya. Dan pada manusia dewasa, bukan mustahil, agama lebih dilihat sebagai komoditas yang memungkinkannya mendapatkan ruang, kelas sosial dan hak-hak khusus (*privilege*) dalam masyarakatnya. Secara individual, dalam setiap level atau jenjang usianya, agama biasanya memiliki fungsi-fungsi yang khas.

Inti persoalannya adalah mungkin (bagaimana, kapan, dan di mana) individu mendapatkan ruang, kesempatan dan situasi yang kondusif dalam ruang sosialnya untuk mengalami apa yang disebut sebagai pengalaman keagamaan. Dan apabila ruang sosial dan aktivitas sosial dianggap bisa menjadi momen dan peristiwa bagi lahirnya pengalaman keagamaan bagi individu baru (pengalaman keagamaan dalam ruang sosial), institusi sosial seperti apa (struktur dan tokoh masyarakat yang relevan dan otoritatif) yang memungkinkan terjadinya momen tersebut.

Varian peristiwa dan ruang bagi terciptanya suatu pengalaman keagamaan tentunya sangat menentukan bentuk dan wujud ekspresi beragama (ekspresi pengalaman beragama). Baik dalam bentuk ekspresi yang bersifat pribadi, maupun dalam ranah sosial. Peter L. Berger dan Thomas Luckmann berpendapat bahwa proses internalisasi individu baru ke dalam masyarakat sangat ditentukan oleh

proses yang mendahuluinya, yaitu proses sosialisasi yang dilakukan oleh otoritas sosial yang bertugas dalam melakukan proses sosialisasi (*significant others*).¹¹ Hal yang sama pun berlaku pada proses individu dalam beragama, karena agama, menurut Berger, menempati posisi tersendiri (khas) dalam upaya pembangunan dunia (masyarakat).

*“Every human society is an enterprise of world-building. Religion occupies a distinctive place in this enterprise. Our main purpose here is to make some general statements about the relationship between human religion and human world-building”.*¹²

Bagaimana manusia (sebagai individu) mengadopsi kehidupan beragama dalam peradaban dan masyarakat yang telah menganut agama? Tentu tidaklah cukup untuk menjelaskan hal ini hanya dengan menggunakan teori-teori asal-usul agama ataukah cukup dengan menggunakan teori-teori sosial berkenaan dengan proses sosialisasi dan penyerapan nilai-nilai budaya oleh individu dalam masyarakatnya?

Manusia terlahir ke dunia, selalu dipahami sebagai kelahiran dalam “masyarakat”. Masyarakat merupakan sumber dan dasar segala-galanya bagi individu, yang di dalamnya individu sama sekali tidak mempunyai arti dan kedudukan.¹³ Masyarakat telah hadir jauh sebelum seorang individu hadir. Masyarakat bukan hanya sekedar kumpulan individu, akan tetapi juga *inhern* di dalamnya suatu aturan dan tata-nilai yang mengatur bagaimana individu-individu itu saling berelasi dan mempertahankan keutuhan solidaritas dalam masyarakatnya. Salah satu unsur tata-nilai, norma dan perekat solidaritas sosial yang hadir dalam masyarakat adalah budaya beragama. Emile Durkheim mengutarakan bahwa kehadiran agama merupakan sesuatu yang tidak dapat dihindari dalam kehidupan masyarakat. Agama merupakan gejala sosial yang esensial dan ia bukan hanya

¹¹ Berger Peter L. and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, 6th ed., 1991; Berger, *The Social Reality of Religion*.

¹² Berger, *The Social Reality of Religion*, 13.

¹³ Djuretna A. Imam Muhni, *Moral & Religi Menurut Emile Durkheim Dan Henri Bergson* (Yogyakarta: Kanisius, 1994), 22.

sebagai sumber dari gagasan-gagasan dasar manusia melainkan sumber dari kerangka pemikiran manusia seluruhnya.¹⁴

Durkheim menegaskan superioritas sosial atas individu, karena masyarakat bersifat menentukan sejak awal kehadiran, pertumbuhan dan perkembangan seorang individu. Hal-hal yang paling dalam pada jiwa manusia pun bersumber dari dan berada di luar diri manusia sebagai individu, yaitu dalam masyarakat. Misalnya kepercayaan keagamaan, kategori alam pikir, kehendak, bahkan hasrat untuk bunuh diri. Hal-hal tersebut bersifat sosial dan terletak dalam masyarakat.¹⁵

Manusia adalah seorang individu yang otonom, di satu sisi. Akan tetapi di sisi lain, individu berasal, hidup dan berkembang dalam masyarakatnya. Relasi antara individu dan masyarakat membangun wilayah arsiran yang sangat luas, sehingga akan sering mengalami kesulitan untuk memisah-bedakan mana yang benar-benar individu yang otonom dan mana yang murni sosial. Seorang individu hidup dan hadir dalam naungan atap dan dinding sosial. Kondisi ini mirip dengan ilustrasi yang diberikan C. A. van Peursen terhadap karakteristik manusia dari masyarakat tradisional dalam budaya mitik, yang menggambarkannya sebagai individu yang terbuka atas intervensi di luar dirinya.¹⁶



Masyarakat memberikan dasar identitas-bersama yang memungkinkan individu bisa mengenal diri dan individu lainnya dalam masyarakat. Individu, kesubjekan dan identitasnya merupakan produk khas budaya yang bersifat tidak pasti (*contingent*). Arti individu menjadi “seseorang” sepenuhnya bersifat sosial

¹⁴ Muhni, 20.

¹⁵ Muhni, 28.

¹⁶ Lihat: van Peursen Cornelis, Antonio, *Strategi Kebudayaan* (Yogyakarta: Kanisius, 1988).

dan kultural. Menjadi seseorang artinya ia menyanggah identitas. Dan, identitas sepenuhnya merupakan produk sosial dan individu tidak dapat “mengada” (*existing*) menjadi seorang di luar representasi kultural dan akulturasi.¹⁷ Inti batin individu tidaklah otonom dan cukup-diri (*self-sufficient*), melainkan terbentuk dalam hubungan dengan “si lain yang penting” (*significant others*), yang menjembatannya dengan nilai-nilai, makna dan lambang-lambang-budaya dari dunia di mana subjek tinggal.¹⁸ Secara radikal, Durkheim menegaskan kebermaknaan dan eksistensi seorang individu hanya ada dalam masyarakat, individu tak pernah eksis tanpa masyarakat.

Proses pembentukan identitas seorang individu yang dilakukan melalui proses internalisasi (meminjam istilah Peter L. Berger), di mana diri yang otonom dengan superioritas sosial terjadi tarik-ulur, dialog, sehingga individu menemukan lokus yang tepat bagi dirinya dalam masyarakat dan mampu menempatkan masyarakat dalam dirinya. Dengan cara itu, individu menemukan rasa nyamannya dalam masyarakat, sehingga pada akhirnya ia memasukan masyarakat dengan segala aspeknya dalam dirinya sebagai horizon yang mensinergikan keduanya.

Manusia dalam kehidupan sosialnya, selain sebagai bagian integral dari masyarakatnya dimana diri (individu) lenyap dan senyap dalam masyarakat, secara substansial ia tetap hadir sebagai diri pribadinya yang otonom. Tarik ulur antara diri dan sosial ini gambaran yang paling jelas ditemukan dalam kehidupan beragama.

Secara sosiologis dan kultural, keyakinan dan perilaku sosial keagamaan bukanlah sesuatu yang terjadi secara instan, melainkan sesuatu yang lahir dari suatu tahapan proses yang berkelanjutan. Pergulatan seorang individu dengan masyarakat yang sarat dengan norma-norma dan lingkaran kepentingan yang melapisinya selalu menghadapkan seorang individu dalam pilihan-pilihan yang bersifat menekan. Individu dan keberagamaannya bukan lagi sekedar sebagai sesuatu yang bersifat pribadi belaka melainkan juga sosial. Seperti pandangan Durkheim, fakta sosial

¹⁷ Chirs Barker, *Cultural Studies: Teori Dan Praktek* (Bentang, 2005), 218.

¹⁸ Barker, 218.

lebih fundamental dibandingkan fakta individual.¹⁹ Lalu bagaimana eksistensi (peran) individu yang sesungguhnya dalam beragama dan proses beragama?

Tidak bisa dipungkiri, bahwa selain sebagai hal yang bersifat individual agama juga bersifat sosial. Bersifat individual, pribadi, karena berkenaan dengan keyakinan dan pengalaman imani (keagamaan) yang tumbuh dan hadir dalam dimensi imani-spiritual dan pemikiran individu, subjektif. Bersifat sosial, karena keyakinan dan pemikiran keagamaan pada umumnya diekspresikan dalam perilaku sosial.²⁰ Juga bersifat sosial karena pada umumnya individu menemukan identitas keagamaannya dalam dan dari masyarakat. Dalam posisi ini, relasi antara individu dengan sosial dalam persoalan agama menjadi rumit dan tak jarang menjadi persoalan yang melahirkan persoalan sosial yang tidak sederhana.

Ketika agama dilihat sebagai fakta sosial yang fundamental dari kehidupan pribadi manusia, secara sosiologis dapat dikatakan bahwa sumber kehidupan beragama seorang individu adalah masyarakatnya. Individu menyerap (internalisasi) nilai-nilai, norma-norma, pola perilaku dan menyerap identitas sosial untuk disandang oleh seorang individu sehingga sang individu menjadi bagian integral dari masyarakatnya. Dan dengan begitu, masyarakat menganggap individu tersebut sebagai bagian yang tak terpisahkan dari dirinya. Ke mana pun individu pergi dan di mana pun ia berada, ia menyandang identitas sosialnya. Individu hanya hadir sejauh ia menyandang identitas sosialnya. Beragama, adalah salah satu bagian dari mekanisme sosial yang mengikat individu dalam lingkaran identitas sosialnya.

Individu-individu selalu pertama-tama terlahir ke dalam kelompok (keluarga, masyarakat, klan, suku bangsa) dan dibesarkan dalam konteks itu. Bahasa, kebiasaan, kepercayaan dan bahkan respon emosional mereka pun selalu berasal dari kerangka sosial yang ada untuk membentuk mereka sejak saat pertama mereka muncul di dunia.²¹

Asumsi-asumsi tersebut secara garis besar berpijak pada teori fakta sosialnya Emile Durkheim. Suatu sistem teoritik yang digali dari pola kehidupan

¹⁹ Pals, *Seven Theories of Religion*, 1996, 150.

²⁰ Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2006), 53.

²¹ Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion* (Yogyakarta: Qalam, 2001), 158.

masyarakat “primitif” suku Aborigin, Australia. Namun demikian, kita pun bisa melihat secara kasat mata bahwa pengenalan seorang individu ke dalam kehidupan beragama pada umumnya terjadi secara sosial dan mengadopsi keyakinan keagamaan sosial dalam dirinya.

Di sisi lain, agama (bisa) dilihat sebagai sesuatu yang sangat pribadi. Hal ini tampak dari deskripsi proses beragama yang berakar dari pengalaman keagamaan, suatu proses yang disebut Joachim Wach sebagai pengalaman puncak (*peak experiences*), suatu pengalaman pertemuan dengan apa yang diyakininya sebagai Yang Mutlak, Tuhan. Suatu pengalaman yang mengedepankan sisi subjektif, dan individual dari agama dalam pengalaman keagamaan yang spesifik.

Hal tersebut tentunya hanya mungkin terjadi pada individu yang cukup umur atau dewasa dan tidak terjadi pada individu yang masih belia atau anak-anak. Sedangkan kehidupan beragama dalam masyarakat mana pun menjadi suatu norma yang secara bertahap membentuk pola perilaku terjadi sejak kanak-kanak, usia dini. Dan kejadian demikian pada umumnya terjadi di usia yang sudah matang bahkan tidak sedikit baru terjadi di usia senja.

Bila demikian, dimana sesungguhnya letak pemisah dan yang menyatukan antara sisi individu dan sisi sosial dari proses “hadirnya” agama dalam kehidupan seorang individu manusia? Apakah pola perilaku keagamaan merupakan suatu yang bersifat khas dan terjadi dan dialami secara individual dan terpisah dari campur tangan masyarakat ataukah justru terjadi dan hanya terjadi dan diawali dalam kehidupan sosialnya.

Masyarakat Sunda, merupakan salah satu dari sekian banyak suku-suku bangsa di Indonesia yang dikenal sebagai masyarakat religius dan memiliki konstruksi kebudayaan yang khas. Masyarakat yang berkembang dari masa awal primitifnya hingga kini --masuk dalam era modern-- namun tetap mewarisi tradisi keberagamaannya dengan karakteristik pola beragama yang tidak bisa disebut tetap dan konstan, melainkan terus berubah dan berkembang.

Sejarah panjang masyarakat Sunda diwarnai oleh sejarah keagamaan yang berliku dari mulai masa awal sejarah agama lokal yang kemudian disambung

dengan hadirnya agama Hindu dari India yang ditandai oleh munculnya Kerajaan Salakanagara dan Tarumanagara. Selanjutnya disambung oleh kehadiran agama Budha, kemudian Islam dan terakhir agama Kristen dan Protestan yang dibawa bersamaan dengan masa kolonialisme Eropa. Setiap fase sejarah keagamaan memiliki dinamika dan persoalannya sendiri-sendiri, yang tentunya sangat berpengaruh pada karakteristik masyarakat Sunda, baik dalam budayanya maupun keberagamaannya.

Di antara sejumlah agama yang masuk ke tatar Sunda, setelah melalui perjalanan panjang masyarakat Sunda, agama yang paling dominan dan menjadi agama yang dipeluk oleh mayoritas masyarakatnya adalah agama Islam. Islam, dalam masyarakat Sunda, bukan lagi sekedar sebuah agama yang terpisah dari konstruksi sosio-budayanya, melainkan telah menjadi tatanan fundamental yang sulit untuk dipisah-bedakan. Adagium Sunda-Islam, Islam-Sunda yang untuk pertama kalinya di-"proklamirkan" oleh Endang Saifudin Anshari seolah diamini oleh masyarakat Sunda pada umumnya. Adagium yang menegaskan asumsi sosial masyarakat Sunda yang suka merasa aneh kalau orang Sunda beragama lain selain Islam. Bagaimana sesungguhnya proses beragama dalam masyarakat Sunda dipahami dalam teorema studi agama termasuk di dalamnya dalam teori-teori asal-usul agama?

Kyai Haji Hasan Mustapa (selanjutnya ditulis HHM, Haji Hasan Mustapa) mendeskripsikan proses beragama seorang individu yang berada dalam lingkaran kehidupan sosial-keagamaan masyarakatnya, dalam sistematika proses berjenjang. Deskripsi proses beragama ini ditulis oleh HHM dalam tulisannya yang berjudul "Sasaka Dika-Islaman". Dalam Sasaka Dika-Islaman digambarkan proses pertumbuhan dan perkembangan kehidupan keberagaman individu yang diawali oleh bentukan masyarakat. Proses beragama dibentuk oleh sentimen masyarakat yang kemudian berkembang menjadi pengalaman pribadi. Proses perubahan dari agama-sosial menjadi agama-pribadi ini sarat dengan proses perenungan, dialektika argumentasi yang bertingkat dari mulai yang sangat sederhana hingga argumen dan perenungan yang kompleks.

Penelitian ini bermaksud mengungkap dan memunculkan ke permukaan tentang dimensi teoritik tentang proses beragama yang digagas oleh Hasan Mustapa dalam naskah/tulisannya yang berjudul *Sasaka Dika-Islaman*.

B. Perumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang tersebut, masalah dalam penelitian didasarkan pada asumsi-asumsi sebagai berikut:

1. Hasan Mustapa, di dalam *Sasaka Dika-Islaman* tidak menggunakan kata masyarakat untuk menggambarkan pola kehidupan bersama, melainkan menggunakan istilah *rasa Ka-Islaman*.
2. Pada naskah *Sasaka Dika-Islaman*, Hasan Mustapa, terdapat uraian mengenai evolusi beragama di tengah Masyarakat Sunda.
3. Titik bedanya dengan teori yang ada, uraian itu dapat menjadi pijakan teori sosial tentang agama yang berbeda dan memperkaya teori tentang proses beragama yang dikenal.
4. Uraian evolusi beragama menurut pemikiran Hasan Mustapa terdapat timbal balik antara individu dengan masyarakat, yang mirip dengan teori sosiologi pengetahuan Peter L. Berger.

Berdasarkan asumsi-asumsi tersebut, masalah penelitian ini dirumuskan sebagai berikut: “Terdapat posisi yang sinkron antara pengaruh sosial dan peran aktif individu dalam proses beragama seorang individu dalam masyarakat Sunda, yang berbeda dengan konstruksi paradigma sosiologi klasik yang bersifat mengkutub”.

C. Pertanyaan Penelitian

Berdasarkan perumusan masalah tersebut di atas, terdapat sejumlah pertanyaan penelitian yang mungkin diajukan. Pertanyaan-pertanyaan ini pada dasarnya sangat mungkin berkembang dan dikembangkan dengan menarik sejumlah pertanyaan yang merupakan derivasi dari pertanyaan-pertanyaan utama tersebut, yaitu antara lain:

1. Bagaimana paradigma sosiologis dalam pandangan Hasan Mustapa yang digambarkan dalam *Sasaka Dika-Islaman*?
2. Bagaimana Hasan Mustapa menggambarkan proses beragama individu di dalam masyarakat Sunda yang digambarkan naskah *Sasaka Dika-Islaman*?
3. Bagaimana proses beragama masyarakat Sunda menurut naskah *Gelaran Sasaka Dika-Islaman* dalam perspektif Sosiologi Pengetahuan Peter L. Berger?

D. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini adalah:

1. Mengetahui dan memahami paradigma sosiologis Hasan Mustapa dalam memandang masyarakat Sunda sebagaimana yang digambarkan di dalam naskah *Gelaran Sasaka Dika-Islaman*.
2. Mengetahui bangunan teoritik pandangan Hasan Mustapa tentang proses beragama yang digambarkan dalam naskah *Gelaran Sasaka Dika-Islaman*.
3. Melakukan analisis terhadap proses beragama masyarakat Sunda sebagaimana digambarkan Sasaka Dika-Islaman dalam perspektif Sosiologi Pengetahuan Peter L. Berger.

E. Manfaat Hasil Penelitian

Sesuai dengan kerangka pemikiran penelitian dan tujuan penelitian tersebut di atas, dengan penelitian ini diharapkan dapat dirumuskan suatu kerangka teoritik tentang proses pertumbuhan dan perkembangan beragama masyarakat Sunda. Dengan ditemukannya rumusan teoritis tentang proses pertumbuhan dan perkembangan keberagamaan tersebut diharapkan bisa memahami pola dan karakteristik kehidupan beragama di tatar Sunda yang dikenal religius, tapi juga dikenal dengan catatan konflik keagamaan yang dalam dekade terakhir ini subur terjadi di sejumlah wilayah di Jawa Barat.

F. Kerangka Pemikiran

Kapan agama mulai hadir menyertai kehidupan pribadi dan masyarakat manusia, sangat sulit untuk ditelusuri secara pasti. Hampir semua artefak peninggalan manusia dari peninggalan manusia paling kuno dan primitif hampir selalu memberikan “catatan pinggir” yang mengisyaratkan adanya kesertaan kehidupan beragama di dalamnya. Penemuan fosil-fosil kerangka manusia yang terkubur ribuan tahun yang lalu hampir selalu ditemukan dengan kesertaan yang menggambarkan tentang adanya kepercayaan tentang kehidupan setelah kematian, apa pun bentuknya. Suatu kepercayaan yang khas terdapat dalam agama. Demikian juga dengan temuan lukisan dinding di gua-gua mencatat hal yang sama.²² Suatu kepercayaan yang menjadi salah satu ciri fundamental dari kepercayaan agama.

Sulit juga untuk dipastikan, apakah kepercayaan-kepercayaan religius itu yang menjadi dasar dan fondasi yang membentuk kebudayaan, atau sebaliknya apakah kebudayaan yang menjadi fondasi lahirnya kepercayaan. Atau, apakah kepercayaan dan kebudayaan adalah hal yang sama dalam bentuk yang kita (manusia modern) lihat sebagai hal yang berbeda dan terpisah.

Pada awalnya, bangsa Eropa beranggapan bahwa agama hanya dimiliki oleh sejumlah masyarakat bangsa yang beradab, seperti mereka. Akan tetapi kemudian asumsi ini gugur dengan sendirinya ketika mereka melakukan ekspansi dan penjelajahan ke belahan dunia lain yang dianggapnya belum memiliki peradaban. Pada akhirnya mereka berkesimpulan bahwa kehidupan beragama (dalam berbagai bentuknya) bukan hanya milik masyarakat tertentu dan telah memiliki peradaban maju. Kehidupan beragama dimiliki oleh semua masyarakat manusia di muka bumi dengan berbagai tingkatan kebudayaannya.

Kenyataan itu merangsang rasa penasaran mereka untuk mengetahui dan meneliti bagaimana agama untuk pertama kalinya lahir, “bentuk” asali agama (*the origin of religion*). Dan untuk itu, mereka memusatkan perhatian mereka pada masyarakat yang memiliki sistem kebudayaan yang masih primitif, atau sederhana.

²² Lihat: Karen Armstrong, *Masa Depan Agama* (Bandung: Mizan, 2011), 47–82.

Hal ini didasarkan pada asumsi bahwa pada masyarakat terdahululah (primitif) agama paling murni dan asli dapat ditemukan.

*“The understanding of the religion thus came down to understanding of the basis upon which such a belief arose at its most primitive level.”*²³

Merujuk pada penjelasan Koentjaraningrat dalam teori sosiologi keagamaannya, Dadang Kahmad, mengklasifikasikan enam teori asal-usul agama dalam pendekatan ilmu sosial, antara lain: Teori Jiwa²⁴, Teori Batas Akal²⁵, Teori Krisis dalam Hidup Individu, Teori Kekuatan Luar Biasa, Teori Sentimen Kemasyarakatan, dan Teori Wahyu Tuhan.²⁶

Selain itu, dalam pendekatan filologis, terdapat pula Marx Muller (ahli Linguistik, berkebangsaan Jerman) yang mengawali penelitiannya tentang mitos, yang diasumsikannya sebagai bentuk awal dan fondasi dari keyakinan agama. Ia berpendapat bahwa agama berakar dari lahirnya pengertian dan keyakinan tentang realitas *infinite* (tak terhingga). Menurut Max Muller, semua pengetahuan bersumber dari penginderaan, yaitu “sentuhan” yang memberikan kesan paling mendalam tentang kenyataan, dan semua pikiran berakar padanya (penginderaan). Demikian juga dengan agama berawal dari pengalaman penginderaan ini, “*nihil in fide quod non ante fuerit in sensu*” (tidak ada kepercayaan sebelum penginderaan). Selanjutnya, benda-benda yang tidak bisa disentuh, tidak bisa dijangkau karena jaraknya seperti matahari, bulan dan benda-benda langit lainnya memberikan inspirasi dan ide kepada manusia tentang sesuatu yang disebutnya sebagai realitas *infinite* (tak terhingga).

Pemahaman tentang realitas *infinite* ini menjadi gagasan dasar tentang tuhan. Dan, kemudian, benda-benda langit menjadi hilang dimensi kebendaannya, beralih menjadi simbol-simbol dan bentuk metafor dari sesuatu yang dianggap

²³ Clifford Geertz, *Religion*, dalam: Arthur C. Lehmann and James E. Myers, *Magic, Witchcraft, dan Religion; An Anthropological Study of Supernatural*, Mayfield Publishing Company, California – USA, 1985, p. 7.

²⁴ Edward Burnet Taylor, antropolog Inggris, melihat bahwa penyembahan pada ruh sebagai unsur paling dasar dari agama. Oleh karena itu, ia mengajukan definisi minimal tentang agama sebagai “kepercayaan terhadap ruh atau jiwa” (*a belief of spiritual beings*).²⁴

²⁵ J. G Frazer

²⁶ Kahmad, *Sosiologi Agama*, 24–31.

agung dalam dunia yang diketahuinya yaitu sifat-sifat benda langit seperti sifat bercahaya, sifat tinggi dan lain-lain. Pada akhirnya, sifat-sifat ini kehilangan makna metaforanya yang asli dan mendapatkan kedudukan otonom dengan ditokohkan (diwujudkan) sebagai dewa-dewa dengan hak-haknya. Dalam kasus ini, “*nomina*” (nama) menjadi “*numina*” (sesuatu yang ditakuti atau sesuatu yang bisa menimbulkan rasa takut). Oleh karena itu, Muller melihat agama sebagai suatu fenomena “penyakit bahasa”.²⁷

Tokoh lain di antaranya Herbert Spencer yang melihat bahwa masyarakat primitif pada dasarnya bersifat rasional walau pun pengetahuan mereka sangat sedikit dan sederhana. Masyarakat primitif melihat alam secara dualistis: langit-bumi, matahari-bulan dan lain sebagainya. Pemahaman dualistis ini bukan hanya terhadap alam tetapi juga terhadap dirinya, manusia. Ada “*dream self*” (diri impian) yang berkelana pada malam hari, dan “*shadow self*” (diri bayangan) yang muncul di malam hari. Ide-ide ini diperkuat oleh adanya pengalaman ketidaksadaran sementara, tidur dan sebagainya, hingga kematian pun dianggap sebagai bentuk lanjutan dari ketidaksadaran. Bila segala sesuatu memiliki pasangan, maka kenyataan (dunia) real pun mestinya memiliki pasangan.

Malinowski²⁸, seperti halnya Frazer, melihat bahwa aspek sosiallah yang membedakan agama dari magi. Agama lebih bersifat sosial, sedangkan magi bersifat individual. Agama “diekspresikan” dalam mitos-mitos dan upacara-upacara (ritual) yang memiliki makna sosial, sedangkan magi lebih berorientasi pada pemenuhan maksud-maksud pribadi tertentu dengan melakukan manipulasi untuk menciptakan hubungan dengan daya-daya alam dan mengontrolnya. Agama berusaha untuk menciptakan hubungan yang lebih dari sekedar daya-daya impersonal dengan makhluk-makhluk rohani, seperti dewa-dewa. Dalam agama, seseorang dapat meminta pertolongan dari dewa-dewa, tetapi tidak dapat memerintah mereka.²⁹ Dengan demikian, terdapat dua hal prinsipil dalam agama yang membedakannya dengan magi, yaitu apakah ia bersifat individual atau sosial.

²⁷ Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, 21–22.

²⁸ Antropolog Fungsionalis.

²⁹ Mariasusai Dhavamony, *Fenomenologi Agama Kanisius*, Yogyakarta, 1996, hal. 50-51.

Teori-teori tersebut berusaha mengungkap dan mendeskripsikan bagaimana dasar keyakinan agama (yaitu realitas lain di balik realitas nyata) itu muncul dalam pemikiran manusia, dan bagaimana hal itu berpengaruh dan menentukan pola kehidupan mereka. Perspektif lain akan ditemukan dalam cara pandang yang berbeda dalam teori Emile Durkheim dan pemikir sezaman dan setelahnya. Paradigma fungsional muncul mengemuka. Asal usul agama dilihat dari sisi fungsi sosialnya. Fungsi-fungsi sosialnya inilah yang dilihat sebagai akar lahirnya gagasan tentang agama. Tak kurang dari Durkheim yang melihat agama dalam fungsi sosial, yaitu sebagai unsur yang berfungsi dalam memperkuat solidaritas sosial. Kembali, dalam hal ini Durkheim melakukan penelitian pada masyarakat primitif, masyarakat paling sederhana.

Pada umumnya teori asal-usul agama diawali oleh persoalan tentang bagaimana hadirnya kesadaran akan adanya sesuatu yang bersifat mutlak yang kemudian disebutnya sebagai tuhan. Suatu proses yang demikian rumit bagi seorang individu yang disibukan oleh persoalan-persoalan real kehidupan “dunia” zaman ini. Karena, kalau pun tiba-tiba muncul kesadaran akan keterbatasan diri dalam menghadapi persoalan kehidupan realnya, dan kemudian ia ingat akan tuhan, maka tuhan yang ia ingat dan kemudian diseru adalah tuhan yang telah lama dikenal dan hadir dalam ingatan masyarakatnya.

Dengan demikian, teori-teori yang telah ada lebih cocok bila digunakan untuk menganalisis proses terjadinya kesadaran akan adanya tuhan pada individu pembawa agama, atau masyarakat primitif yang betul-betul murni yang untuk pertama kalinya mereka mengenal tuhan atau sesuatu sejenis itu. Lalu, bagaimana dengan munculnya keyakinan dan sikap beragama pada masyarakat yang lebih maju, tradisional dan modern? Suatu tatanan masyarakat yang telah melengkapi dirinya dengan institusi agama sebagai bagian integral sistem sosialnya. Yang banyak terjadi bukan kelahiran agama-agama baru sebagaimana awal mula munculnya agama-agama, akan tetapi bagaimana individu “mengadopsi” dan “menginternalisasi” dan “menerima” keyakinan dan sistem nilai yang terdapat dalam agama yang hidup dalam masyarakatnya. Tak jarang bukan hanya satu atau

dua agama yang ada dalam masyarakatnya, melainkan terdapat sejumlah agama dengan sejumlah aliran pemahaman keagamaan dari agama yang sama.

Bagaimana mekanisme keberagaman seorang individu yang terlahir dalam suatu masyarakat yang telah menganut suatu agama dan atau keyakinan tertentu, dan kemudian individu itu tumbuh dan berkembang mengikuti sistem keyakinan dan perilaku keagamaan masyarakatnya di mana ia hidup. Mungkinkah asumsi-sumsi teoritik yang dikemukakan oleh sejumlah teori asal-usul agama tersebut diterapkan dalam masyarakat yang telah memiliki sistem kepercayaan dan seperangkat norma agama yang lebih lengkap dari sekedar keyakinan mitologis atau keyakinan terhadap roh atau jiwa?

Setiap masyarakat manusia adalah suatu usaha pembangunan dunia. Agama menempati suatu tempat tersendiri dalam usaha ini.³⁰ Masyarakat adalah suatu fenomena dialektik, yaitu bahwa masyarakat adalah suatu produk manusia, lain tidak, yang akan selalu memberi tindak-balik kepada produsernya.

Peter L. Berger menyebutkan bahwa proses dialektik dari masyarakat terdiri dari tiga momentum, yaitu: eksternalisasi, objektivasi dan internalisasi. Eksternalisasi adalah pencurahan kedirian manusia secara terus menerus ke dalam dunia, baik dalam aktivitas fisis maupun mental. Objektivasi adalah ketika disandangnya produk aktivitas itu (baik fisis maupun mental), suatu realitas yang berhadapan dengan produsennya semula, dalam bentuk suatu kefaktan (faktisitas) yang eksternal terhadap dan lain dari, para produser itu sendiri. Internalisasi adalah peresapan kembali realitas tersebut oleh manusia, dan mentransformasikannya sekali lagi dari struktur-struktur dunia objektif ke dalam struktur kesadaran subjektif. Melalui eksternalisasi, masyarakat merupakan produk manusia. Melalui objektivasi, masyarakat menjadi suatu realitas *sui generis*, unik. Dan, melalui internalisasi manusia merupakan produk masyarakat.³¹

Masyarakat, bagi Berger, adalah suatu fenomena dialektik dalam pengertian bahwa masyarakat adalah suatu produk manusia, lain tidak, yang akan selalu

³⁰ Peter L. Berger, *Langit Suci, Agama Sebagai Realitas Sosial*, LP3ES, Jakarta, 1994, hlm. 3

³¹ Peter L. Berger, 1994, hlm. 4-5.

memberikan tidak balik pada pembuatnya. Dan, setiap biografi individu merupakan suatu episode di dalam sejarah masyarakat yang sudah ada sebelumnya serta akan terus berlanjut sesudah individu tidak ada lagi. Kemudian, di dalam masyarakatlah individu menjadi sebuah pribadi, ia memperoleh dan berpegang pada suatu identitas, dan ia melakukan aktivitas yang menjadi bagian dari kehidupannya. Individu sebagai manusia, ia tidak bisa terpisah dari masyarakatnya.³²

Individu (subjektivitas) dan identitas merupakan produk khas budaya, sepenuhnya bersifat sosio-kultural. Karenanya, identitas sepenuhnya merupakan produk budaya masyarakat dan tidak dapat “mengada” (exist) di luar representasi kultural dan akulturasi.³³ Anthony Giddens menjelaskan bahwa Identitas diri (individu) bukanlah suatu ciri atau sekumpulan ciri khas yang dimiliki individu. Ia merupakan diri sebagaimana dipahami orang itu secara reflektif terkait dengan biografinya.³⁴ Identitas sosial terkait dengan hak-hak, kewajiban-kewajiban, dan sanksi-sanksi yang digunakan untuk menentukan peran seseorang dalam masyarakat tertentu.³⁵

Individu tak memiliki makna apa pun selain dalam masyarakat. S. Hall menegaskan, bahwa inti batin subjek (individu) tidaklah otonom dan cukup diri (*self-sufficient*) tetapi terbentuk dalam hubungan dengan “si lain yang penting” (*significant others*), yang menjembatani dengan nilai-nilai, makna, dan lambang-lambang-budaya dari dunia yang subjek tinggali.³⁶

Agama merupakan fenomena baik sebagai suatu sistem keyakinan maupun sekumpulan norma-norma dan bahkan sebagai identitas sosial telah ada sebelum individu lahir dan akan terus ada setelah individu mati. Seperti kata Durkheim, masyarakat adalah fakta sosial yang lebih fundamental dari pada individu, demikian juga agama.

Pada awalnya, seperti kata Berger, masyarakat dengan seluruh aspeknya termasuk agama adalah “produk” manusia melalui momentum eksternalisasi dan

³² Peter L. Berger, 1994, hlm. 3-4.

³³ Chris Barker, 2005, hlm. 218.

³⁴ Chris Barker, 2005, hlm. 219.

³⁵ Chris Barker, 2005, hlm. 221.

³⁶ Barker, *Cultural Studies: Teori Dan Praktek*, 222.

objektifikasi. Akan tetapi, setelah itu, setelah masyarakat dan agama hadir sebagai kenyataan objektif yang bersifat unik, *sui generis*, selanjutnya manusia melakukan momentum internalisasi. Melalui momentum internalisasi manusia mengalami proses sosialisasi, mengintegrasikan dirinya dengan masyarakat dan mengadopsi identitas-identitas sosial dalam rangka membentuk identitas dirinya.

Dengan demikian, proses beragama dalam masyarakat yang di dalamnya agama telah menjadi bagian integral dari masyarakatnya, proses keberagaman seorang individu tidak terlepas dari momentum-momentum internalisasi di mana individu menjadi bagian dari produk sosial-budaya masyarakatnya.

G. Tinjauan Pustaka

Popularitas dan kebesaran nama Hasan Mustapa khususnya di kalangan budayawan Sunda pada kenyataannya tidak sepopuler pemikirannya. Karena pemikiran Hasan Mustapa tidak banyak dikenal (dipahami) secara baik di masyarakat Sunda maupun di kalangan budayawan dan elite agama. Pemikiran Hasan Mustapa bagi kalangan masyarakat Sunda masih merupakan barang asing, bahkan di kalangan budayawan sekali pun. Kalau pun tokoh Hasan Mustapa dianggap sebagai tokoh budayawan Sunda yang belum ada yang mampu menyamainya sampai sekarang, akan tetapi pemikirannya tidak banyak dikenal. Hal ini, paling tidak, disebabkan dua hal, antara lain:

Pemikiran Hasan Mustapa yang berpijak pada pemikiran tasawuf falsafi wujudiah yang dianggap sulit untuk dicerna oleh sembarang orang, dan bukan merupakan tema yang menarik bagi budayawan.³⁷ Bahkan, bagi sekelompok masyarakat atau orang tertentu dianggap “tabu” untuk secara “sembarangan” mengungkap pemikirannya. Hal ini tampak pada apa yang tertulis dalam halaman muka Gendingan *Dangding* Sunda; Birahi Katut Wirahmana, tertulis kalimat yang sangat unik, “*teu nangung mamalana keur anu maca ieu tulisan*” yang artinya

³⁷ Ajip Rosidi, Menjajaki Karya Haji Hasan Mustapa, dalam Ahmad Rifa’I Hasan (peny.), Warisan Intelektual Islam Indonesia, Telaah atas Karya-Karya Klasik, Mizan, Bandung, 1987, hal. 80.

kurang lebih: Tidak bisa menjamin (menanggung) akibat seseorang yang membaca tulisan ini.

Naskah-naskah dan karya Hasan Mustapa masih belum terpublikasikan secara baik. Bahkan, untuk sekedar mendapatkan copy atau salinannya bukan hal yang mudah, karena sering dianggap sebagai pusaka. Untuk mendapat naskah asli, selain dimiliki oleh pribadi sebagai pusaka, hanya terdapat di perpustakaan di negeri Belanda. Secara tegas Ajip Rosidi menyebutkan bahwa naskah karya Hasan Mustapa hanya beredar di kalangan terbatas, yaitu lingkungan para pengagumnya.³⁸

Adanya pandangan stereotip terhadap kedudukan Hasan Mustapa sebagai Pejabat Pemerintah Belanda.³⁹ Persoalan tersebut, pada akhirnya terjembatani atau terpecahkan oleh munculnya beberapa tulisan (buku, stensilan dan hasil-hasil penelitian) yang mempublikasikan naskah karya Hasan Mustapa dalam bentuk transliterasi dari huruf pegon ke huruf latin.

1. Transliterasi Karya-Karya Hasan Mustapa

Hasan Mustapa merupakan tokoh budayawan Sunda dan sekaligus sebagai seorang pemikiran ke-Islaman, khususnya karena kedudukannya sebagai penghulu agama, telah melahirkan pengaruh yang khas, khususnya di kalangan budayawan Sunda. Banyak karya yang ditulis Hasan Mustapa, baik dalam bentuk *dangding*, maupun dalam bentuk esai. Karya tulis, sebagai dokumentasi pemikirannya tersebut telah menjadi wacana yang sangat diminati, khususnya di kalangan masyarakat, budayawan dan intelektual Muslim Sunda.

Salah seorang tokoh yang getol mengungkap pemikiran Hasan Mustapa adalah Ajip Rosidi. Salah satu bukunya adalah Haji Hasan Mustapa Jeung Karya-Karyana, yang terbit pada tahun 1989. Buku ini merupakan transliterasi karya Hasan Mustapa dari huruf pegon (Arab Melayu, Arab Jawi) ke dalam huruf latin. Dalam buku tersebut dimuat sebanyak enam *dangding*, antara lain lima dalam bentuk *dangding* Sunda: Puyuh Ngungkung dina Kurung (Kinanti), Hariring Nu

³⁸ Ajip Rosidi, 1987, hal. 79.

³⁹ Ibid, hal. 79.

Hudang Gering (Asmarandana), Dumuk Suluk Tilas Tepus (Kinanti), Sinom Pamake Nonoman (Sinom), Amin Tiis Pentil Majapahit (Dangdang Gula), dan satu buah Dangdang Gula dalam bahasa Jawa, yaitu: *Mila ingsun mider anderpati*.

Sebelumnya, M. I. Prawira Winata melakukan transliterasi salah naskah Hasan Mustapa yaitu Bale Bandung, Pakumpulan atawa Susuratanana antara Juragan Haji Hasan Mustapa sareng Kyai Kurdi, yang kemudian diterbitkan lagi oleh tim Rahmat Cijulang dalam format tersendiri dengan judul: Bale Bandung Susuratanana H. Hasan Mustapa sareng Kiai Kurdi.

Selain itu, terdapat pula sejumlah naskah dalam bentuk esai, antara lain: Gelaran Sasaka Dika-Islaman, Martabat Tujuh, Bale Bandung, Patakonan Jeung Jawabna, Bab Adat-adat Urang Priangan jeung Sunda liana ti eta, Istilah, Qur'anul adhimi (berupa tafsir beberapa ayat al-Qur'an, serta adab dalam membaca al-Qur'an), dan Tanya jawab Aceh.

Pada bab awal buku tersebut, Ajip Rosidi mengulas tentang Biografi Hasan Mustapa, yang berpijak pada catatan Hasan Mustapa sendiri dalam bentuk *dangding*, khususnya dalam *dangding*: Mamanis Panuding Sari, Jeung Indung Turun Ngalayung dan Pangkurangna nya-Hidayat. Selain itu, penulisan Biografi tersebut didasarkan pada buku karangan Wangsa Atmadja: "Buku Dongeng jeung Sajarah Juragan Haji Hasan Mustapa, dan Buku Singa Bandung".

Buku ini, "Haji Hasan Mustapa Jeung Karya-Karyana", bila melihat ulasan-ulasan dalam yang mengawali transliterasi setiap naskah, merupakan studi historis, yaitu sejarah eksternal dari naskah-naskah yang memuat pemikiran Hasan Mustapa, baik yang ditulis langsung oleh Hasan Mustapa atau pun oleh sekretarisnya.

Selain dalam buku tersebut, Ajip Rosidi, mengumpulkannya pula dalam bentuk laporan hasil penelitian Naskah Karya Haji Hasan Mustapa, adalah juga merupakan kerja dalam bentuk transliterasi ke tulisan latis dari huruf pegon, arab-jawi. Penelitian ini dilakukan kerja sama dengan Proyek Penelitian Bahasa dan Sastra Indonesia dan daerah Jawa Barat pada tahun 1981.

Dengan demikian, studi yang dilakukan Ajip Rosidi lebih merupakan studi awal dalam bentuk studi sejarah eksternal terhadap naskah atau manuskrip asli,

serta studi teradap biografi asan Mustapa berdasar pendekatan sejarah eksternal tersebut.

Upaya transliterasi tersebut, sebelum dilakukan oleh Ajip Rosidi, telah dilakukan pula oleh suatu kelompok yang terorganisir dalam Yayasan Kudjang. Kelompok ini menghasilkan suatu kumpulan naskah *Dangding* karya Hasan Mustapa yang kemudian diberi judul: **Gendingan *Dangding* Sunda; Birahi Katut Wirahmana**. Kumpulan *dangding* ini kini masih dalam bentuk lembaran stensilan, belum dipublikasikan secara masal.

2. Studi tentang Biografi dan Karya Hasan Mustapa

Dari sekian jumlah karya Hasan Mustapa tersebut, hanya melahirkan sejumlah tulisan yang membahas karya dan biografinya. Di antara karya tulis tersebut, antara lain:

- a. **Buku Carita jeung Sajarah Juragan Haji Hasan Mustapa**, dan **Buku Singa Bandung**, keduanya karya Wangsaatmadja. Kedua buku tersebut, seperti diungkap Ajip Rosidi dalam **Menjajaki Karya Haji Hasan Mustapa**, berisi biografi dan sejumlah anekdot yang berkenaan dengan kehidupan Hasan Mustapa.
- b. **Haji Hasan Mustapa Jeung Karya-karyana**. Selain sebagai transliterasi ke dalam huruf latin serta kritik eksternal terhadap sejumlah naskah Hasan Mustapa, juga merupakan buku yang mengungkap biografi Hasan Mustapa yang berdasar pada studi studi historis naskah Hasan Mustapa. Demikian juga dengan laporan penelitian Ajip Rosidi dkk. Yang berjudul **Naskah Karya Haji Hasan Mustapa**. Penelitian ini diawali dengan pembahasan tentang biografi dan kondisi objektif naskah yang diteliti dalam pendekatan kritik sejarah eksternal.
- c. **Biografi dan Karya Pujangga Haji Hasan Mustapa**, tulisan yang merupakan laporan penelitian yang dilakukan oleh Tini Karti dan kawan-

kawan. Penelitian tersebut mengungkap biografi Hasan Mustapa serta deskripsi umum karakteristik sejumlah naskah karya Hasan Mustapa.

- d. **Menjajaki Karya Haji Hasan Mustapa.** Tulisan ini merupakan tulisan pendek namun padat yang menelusuri sejarah naskah Hasan Mustapa serta beberapa karya membicarakan tentang karakteristik Hasan Mustapa. Buku ini merupakan salah satu bab dari kumpulan karangan yang berjudul **Warisan Intelektual Islam Indonesia, Telaah atas Karya-Karya Klasik.** Buku tersebut merupakan buku yang untuk pertama kali menempatkan Hasan Mustapa dalam jajaran intelektual islam klasik di Indonesia.
- e. **Sekelumit tentang Hubungan Antara Haji Hasan Mustapa dengan C. Snouck Hurgronje & G. A. J. Hazeu,**⁴⁰ yang ditulis Nuruddin Hidayat. mengungkap biografi Hasan Mustapa yang secara umum memiliki kesamaan alur dengan tulisan-tulisan yang membicarakan biografi Hasan Mustapa. Namun, dalam tulisan ini Nuruddin secara spesifik membicarakan tentang hubungan antara Hasan Mustapa dengan Snouck Hurgronje & G. A. J. Hazeu. Nilai penting dari tulisan ini dalam melakukan klarifikasi tentang sejumlah opini tentang Hasan Mustapa dalam hubungannya dengan sikap dan pandangan Hasan Mustapa terhadap kolonialisme Belanda, dengan cara melihat pandangan Snouck Hurgronje dan G. A. J. Hazeu teradap tokoh Hasan Mustapa. Selain itu diteliti pula tentang kiprah dan pengalaman serta pandangan Hasan Mustapa selama menjadi penghulu agama di Aceh dan Bandung.
- f. Berbeda dengan tulisan-tulisan tersebut di atas, Jajang Jahroni dalam bentuk tulisan tesis Master di Leden University, mengungkap pemikiran ketasawufan Hasan Mustapa, dengan judul *The Life and Mystical Thought of Haji Hasan Mustapa (1852-1930)*. Tesis ini merupakan tulisan yang untuk pertama kalinya mengungkap pemikiran Hasan Mustapa secara

⁴⁰ Lihat: Nuruddin Hidayat, *Sekelumit tentang Hubungan Antara Haji Hasan Mustapa dengan C. Snouck Hurgronje & G. A. J. Hazeu*, *Mimbar Studi IAIN Sunan Gunung Djati Bandung*, Edisi No. 74 Tahun XVII, Nopember 1995, hal. 8-29.

spesifik (tematis), yang berkenaan dengan pemikiran tasawuf Hasan Mustapa. Dalam tulisan tersebut, Jajang mengungkap bahwa karakteristik pemikiran ketasawufan Hasan Mustapa berpijak pada pemikiran tasawuf Muhyi al-din ibn ‘Arabi (melalui kitab *al-Futuh al Makiyya*), dan ‘Abd Karim al-Jilli (melalui kitab *al-Ihsan al-Kamil fi Ma’rifat al-Awahir wa al-Awa’il*). Konsep Martabat Tujuhnya berpijak pada pemikiran Ibn Fadillah al-Burhanpuri dari kitab *al-Tuhfa al Mursala ila al-Ruh al-Nabi*. Pemikiran al-Ghazali berpengaruh dalam menjembatani antara tariqat dan syari’at. Lebih lanjut, Jajang mengungkap bahwa pemikiran Hasan Mustapa sangat dipengaruhi oleh tradisi mistik (tasawuf) Jawa yang ia sebut dengan suluk, hal ini tampak pada penggunaan sejumlah terminologi dan metafor mistik Jawa. Dalam tesis tersebut Jajang menjelaskan karakteristik dan pemikiran Hasan Mustapa tentang tasawufnya yang terdiri dari pemikiran tajalinya dalam bentuk konsep Martabat Tujuh dan konsep taraqi dan Sasaka Dika-Islaman yang juga terdiri dari tujuh pase.

Tulisan-tulisan yang berupaya untuk membedah pemikiran Hasan Mustapa belum banyak, kecuali dari sisi sejarah eksternalnya dan biografinya. Salah satu tulisan yang secara spesifik (tematik) membicarakan pemikiran (bukan hanya biografi, karakteristik karya dan transliterasi) adalah apa yang ditulis Jajang Jahroni tersebut di atas, yaitu tentang pemikiran tasawufnya.

Kekurangan tulisan tokoh budayawan dan tokoh agama Jawa Barat ini menarik penulis untuk mengungkap salah satu aspek pemikirannya, yaitu tentang konsep eksistensi manusia yang secara implisit terkandung dalam pemikiran dan karya Hasan Mustapa. Tema ini belum mendapat perhatian secara spesifik dari sejumlah penulis dan peneliti yang koncern pada pemikiran Hasan Mustapa.