

Islam sebagai Tradisi Diskursif: Studi Pandangan Kiai Pesantren Tradisional di Banten dalam Merespon Tradisi Fidyah dan Uang Sholawat

Zulkifli Reza Fahmi¹, Mohamad Hudaeri²

^{1,2} Universitas Islam Negeri Sultan Maulana Hasanuddin Banten

Email: ¹zulkifli.reza@uinbanten.ac.id, ²mohamad.hudaeri@uinbanten.ac.id

Abstract

Traditional Islamic boarding schools in Banten play a central role in maintaining and developing Islamic traditions that adapt to local culture. Kiai as the leader of the Islamic boarding school not only maintains the purity of Islamic teachings but also acts as a mediator between religious values and community traditions. This study examines the response of traditional Islamic boarding school kiai in Banten to two local traditions, namely fidyah and sholawat money, using a qualitative descriptive approach and case study. This study found that the fidyah tradition in Banten has unique characteristics, such as the use of gold as a substitute for rice and the permissibility of borrowing to pay for it. Kiai provide legitimacy based on classical books such as *I'anatu-t-thalibin* and *Nihayatu-z-zain*, and also adapt their practices to social realities. Meanwhile, the tradition of sholawat money given to the congregation of the funeral prayer is seen as a form of charity and social respect. Kiai refer to the hadith about the virtue of congregational prayer and the recommendation to give charity to legitimize this practice. These two traditions demonstrate the dynamics of Islam as a living discursive tradition that continues to adapt without losing its authenticity. Kiai act as cultural brokers who connect religious texts with community practices, ensuring that traditions remain relevant and meaningful. This study contributes to understanding the role of pesantren and kiai in maintaining harmony between religion and local culture in Banten.

Keywords: Tradition, kiai, pesantren, discursive tradition

Abstrak

Pesantren tradisional di Banten memainkan peran sentral dalam mempertahankan dan mengembangkan tradisi keislaman yang beradaptasi dengan budaya lokal. Kiai sebagai pemimpin pesantren tidak hanya menjaga kemurnian ajaran Islam tetapi juga berperan sebagai penengah antara nilai-nilai agama dan tradisi masyarakat. Penelitian ini mengkaji respons kiai pesantren tradisional di Banten terhadap dua tradisi lokal, yaitu *fidyah* dan uang sholawat, dengan pendekatan kualitatif deskriptif dan studi kasus. Penelitian yang dilakukan ini menemukan bahwa tradisi *fidyah* di Banten memiliki keunikan, seperti penggunaan emas sebagai pengganti beras dan kebolehan meminjam untuk membayarnya. Kiai memberikan legitimasi berdasarkan kitab klasik seperti *I'anatu-t-thalibin* dan *Nihayatu-z-zain*, dan juga menyesuaikan praktiknya dengan realitas sosial. Sementara itu, tradisi uang sholawat yang diberikan kepada jamaah shalat jenazah, dipandang sebagai bentuk sedekah dan penghormatan sosial. Kiai merujuk pada hadis tentang keutamaan doa jamaah dan anjuran bersedekah untuk melegitimasi praktik ini. Kedua tradisi ini menunjukkan dinamika Islam sebagai tradisi diskursif yang hidup dan terus beradaptasi tanpa kehilangan otentisitasnya. Penelitian ini memberikan kontribusi dalam memahami peran pesantren dan kiai dalam menjaga harmoni antara agama dan budaya lokal di Banten.

Kata Kunci: Tradisi, kiai, pesantren, tradisi diskursif

PENDAHULUAN

Pesantren tradisional di Banten merupakan salah satu pilar penting dalam membentuk identitas keislaman dan sosial masyarakat setempat. Sebagai sebuah lembaga pendidikan dan dakwah Islam yang terhitung tertua di Indonesia, pesantren tidak hanya berperan dalam transmisi ilmu agama, akan tetapi juga dalam pelestarian dan pengembangan tradisi lokal yang menjadi bagian dari kehidupan sehari-hari masyarakat.¹ Kiai pesantren, sebagai pemimpin, pengasuh, dan pengajar, memiliki posisi sentral dalam mengarahkan, membimbing, serta memberikan legitimasi terhadap berbagai praktik keagamaan dan tradisi yang berkembang di sekitar lingkungan pesantren dan masyarakat.²

Di tengah arus modernisasi dan perubahan sosial yang pesat, pesantren tradisional di Banten tetap mampu bertahan dan menjaga identitasnya dengan melakukan penyesuaian-penyesuaian terhadap tradisi yang ada.³ Kiai pesantren tidak hanya bertugas menjaga kemurnian ajaran Islam, tetapi juga menjadi aktor utama dalam proses adaptasi dan negosiasi antara nilai-nilai Islam dan tradisi lokal.⁴ Melalui proses dialog dan asimilasi budaya, kiai mampu mengakomodasi unsur-unsur tradisi selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat dan etika Islam. Bahkan, dalam beberapa kasus, kiai melakukan modifikasi terhadap praktik tradisi agar lebih sesuai dengan ajaran Islam.

Salah satu aspek penting dalam dinamika keagamaan di Banten adalah bagaimana kiai tradisional merespon dan memodifikasi tradisi-tradisi lokal agar tetap selaras dengan ajaran Islam. Tradisi keagamaan di Banten, baik berupa ritual, praktik sosial, maupun budaya, kerap mengalami proses adaptasi dan negosiasi yang melibatkan otoritas kiai. Proses ini tidak terlepas dari upaya masyarakat dan kiai untuk selalu mencari legitimasi dan otentisitas praktik keagamaan dengan merujuk pada beberapa sumber otoritatif seperti Al-Qur'an, Hadis, dan juga tradisi intelektual masa lalu (turats).⁵ Kiai pesantren tradisional memainkan peran sentral sebagai otoritas keagamaan yang menafsirkan, mengelola, dan memberikan legitimasi terhadap berbagai tradisi lokal yang berkembang.

Di Banten, tradisi keagamaan seperti fidyah dan uang sholawat menjadi bagian penting dari praktik keagamaan masyarakat yang terus dipertahankan dan dikembangkan. Fidyah, sebagai pengganti ibadah puasa atau shalat yang tidak dapat dilaksanakan, terutama bagi orang yang sudah meninggal, telah menjadi tradisi turun-temurun yang dijalankan dengan berbagai variasi pelaksanaan. Dalam beberapa daerah di Indonesia, seperti

¹ Sunarto, "Peran Pesantren Dalam Mempertahankan Kearifan Lokal Dan Budaya Tradisional," *JUPI: Jurnal Ilmu Pendidikan Islam* 21, no. 02 (2021): 301.

² Mohamad Hudaeri, *Tasbih Dan Golok: Studi Tentang Peran, Kedudukan Dan Jaringan Kiyai Dan Jawara Di Banten* (Serang: UIN Banten Repository, 2002), 15.

³ Nazmudin, "Pesantren Tradisional Dan Perubahan Sosial Politik Di Banten," *Jurnal Hermeneutika* 07, no. 01 (Mei 2021): 6.

⁴ Syamsul Hadi, "Tradisi Pesantren dan Kosmopolitanisme Islam di Masyarakat Pesisir Utara Jawa," *Muqoddima Jurnal Pemikiran dan Riset Sosiologi* 2, no. 1 (June 25, 2021): 75, <https://doi.org/10.47776/MJPRS.002.01.06>.

⁵ Nazmudin, "Pesantren Tradisional Dan Perubahan Sosial Politik Di Banten," 7.

Indramayu dan Aceh, tradisi fidyah telah ada sejak awal abad ke-20 dan dipraktikkan secara kolektif dengan melibatkan ulama dan Masyarakat.⁶ Di Banten, tradisi fidyah juga mengalami adaptasi lokal, termasuk penggunaan emas sebagai pengganti beras, yang menunjukkan dinamika interpretasi hukum Islam yang hidup di Masyarakat.

Selain fidyah, tradisi uang sholawat juga menjadi praktik sosial keagamaan yang khas di Banten. Uang sholawat merupakan sedekah yang diberikan kepada jamaah yang mengikuti shalat jenazah sebagai bentuk penghargaan dan solidaritas sosial. Meskipun bukan bagian dari rukun shalat jenazah, tradisi ini mendapat legitimasi dari kiai pesantren yang menjelaskan bahwa praktik tersebut merupakan tradisi sosial yang dapat memperkuat ikatan komunitas dan nilai spiritual.

Namun, meskipun tradisi ini telah lama berjalan, kajian mendalam mengenai bagaimana kiai pesantren merespon, menafsirkan, dan mengelola tradisi fidyah dan uang sholawat di Banten masih terbatas. Penelitian ini penting untuk memahami dinamika tradisi keagamaan sebagai proses diskursif yang melibatkan interaksi antara teks agama, otoritas ulama, dan praktik sosial masyarakat. Dengan demikian, penelitian ini akan memberikan kontribusi pada pemahaman tentang keberlanjutan tradisi Islam lokal dan peran pesantren dalam menjaga harmoni antara agama dan budaya.

Terdapat beberapa penelitian relevan dalam hal ini diantaranya, penelitian oleh Hasanatul Jannah (2015) mengenai Kiai, Perubahan Sosial dan Dinamika Politik Kekuasaan. Dalam penelitiannya menunjukkan bahwa kiai terpolarisasi dalam dunia politik, sebagian kalangan memiliki pendapat bahwa kiai seharusnya berperan sebagai pengayom masyarakat dan mengambil jarak dari politik praktis. Sebaliknya, kalangan lain mengatakan tak ada alasan kiai meninggalkan hal politik praktis sebab politik adalah bagian yang tak terpisahkan dari kehidupan agama.⁷

Fikih Sosial Kiai Sahal sebagai Fikih Peradaban, ditulis oleh Jamal Ma'mur Asmani (2014). Penelitian menunjukkan fikih sosial kiai sahal adalah model pengembangan pada bidang fikih yang berorientasi pada masalah dengan manhaj yang jelas. Fikih yang merupakan embrio yang melahirkan fikih peradaban berbasis pada metode yang mendasari pemikiran ulama, bukan produk pemikirannya.⁸

Otoritas Keagamaan Kiai Kampung dan Pengaruh Media Sosial dalam Mengkonstruksi Islam Lokal. Penelitian ini ditulis oleh Setiyani, Wiwik dan Azizah (2021) dan menjelaskan 2 poin penting yaitu; pertama, bagaimanakah otoritas Kiai kampung dalam upaya mengembangkan Islam lokal di Jawa. Kedua, bagaimanakah pengaruh media sosial terhadap otoritas Kiai kampung dalam mengkonstruksi Islam lokal. Dalam penelitian ini,

⁶ Nurkholis Sofwan, "Living Hadis: Studi Atas Fenomena Tradisi Fidyah Salat Dan Puasa Bagi Orang Meninggal Di Indramayu" (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2018), 6, Tesis.

⁷ Hasanatul Jannah, "Kyai, Perubahan Sosial dan Dinamika Politik Kekuasaan" 3, no. 1 (2015): 157.

⁸ Jamal Ma'mur Asmani, "Fikih Sosial Kiai Sahal sebagai Fikih Peradaban," *Al-Ahkam* 24, no. 1 (April 23, 2014): 31, <https://doi.org/10.21580/ahkam.2014.24.1.130>.

peneliti menggunakan metode histori-sosiologis, juga dengan pendekatan fenomenologi yang dilakukan pada beberapa daerah di Jawa Timur dengan teknik deep interview. Hasil Penelitian mengungkapkan bahwa, Kiai kampung mengkonstruksi Islam lokal berdasarkan hasil pemikiran dan kajiannya secara otoritatif. Masyarakat cenderung berusaha mencari informasi melalui media sosial akan tetapi, keyakinan terhadap Kiai juga masih menjadi salah satunya referensi.⁹

Hingga kini kajian mendalam mengenai bagaimana kiai pesantren tradisional di Banten menafsirkan, merespon, dan mengelola tradisi lokal masih terhitung minim. Padahal, pemahaman atas pandangan dan strategi kiai dalam merespon tradisi sangat penting untuk melihat dinamika keberlanjutan tradisi Islam lokal, serta bagaimana otoritas keagamaan berperan dalam menjaga keseimbangan antara otentisitas ajaran dan relevansi sosial.

Dalam konteks ini teori Islam sebagai tradisi diskursif yang diperkenalkan oleh Talal Asad menjadi sangat relevan untuk melihat peran dan pengaruh kiai pesantren tradisional dalam membentuk tradisi di masyarakat wilayah Banten terutama daerah padarincang, baros dan cilegon. Dari latar belakang di atas, peneliti terdorong untuk meneliti mengenai pandangan kiai pesantren tradisional di Banten dalam merespon tradisi fidyah dan uang sholawat.

METODOLOGI PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif dengan desain studi kasus untuk mengkaji proses diskursif dalam respons kiai pesantren tradisional di Banten terutama daerah padarincang, baros dan cilegon terhadap tradisi uang sholawat dan fidyah. Pendekatan ini digunakan pada penelitian ini karena memungkinkan peneliti menggali makna, strategi, dan dinamika sosial-budaya secara mendalam melalui proses interaksi langsung dengan subjek penelitian.

Penelitian menggunakan dua macam sumber data, yaitu data primer dan sekunder. Dalam data primer diperoleh menggunakan metode observasi, wawancara dan juga dokumentasi. Sedangkan data sekunder diperoleh dari literatur penunjang seperti karya ilmiah, jurnal, buku dan lainnya yang masih relevan dengan penelitian ini.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Islam sebagai Tradisi Diskursif

Dalam membahas konsep tradisi dalam Islam, terdapat tawaran konsep dari Talal Asad, yaitu Islam sebagai tradisi diskursif. Agar dapat memahami Islam dan komunitas Muslim, para peneliti menurut Asad harus memperhatikan peran penalaran khas umat Islam, yaitu penalaran yang didasarkan pada al-Quran dan Hadis. Peneliti Islam pada umumnya

⁹ Setiyani, Wiwik, and Siti Azizah, *Otoritas Keagamaan Kiai Kampung Dan Pengaruh Media Sosial Dalam Mengkonstruksi Islam Lokal*, 1st ed. (RFM Pramedia, 2021), x.

harus memulai kajian mereka dengan terlebih dahulu mengerti cara berpikir spesifik umat Islam, yang berlandaskan pada sumber ajaran Islam. Asad memaparkan:

“If one wants to write an anthropology of Islam one should begin, as Muslims do, from the concept of a discursive tradition that includes and relates itself to the founding texts of the Qur'an and the Hadith. Islam is neither a distinctive social structure nor a heterogeneous collection of beliefs, artifacts, customs, and morals. It is a tradition”¹⁰

Umat Islam di setiap tempat dan waktu senantiasa berusaha untuk mengesahkan praktik-praktik keagamaan mereka dengan merujuk pada sumber-sumber yang terpercaya. Sebagai bagian dari tradisi diskursif, Islam mendorong pengikutnya untuk senantiasa mencari cara beragama yang tepat serta mengidentifikasi tujuan dalam menerapkan ajaran agama.¹¹

Pada dasarnya secara ontologi tradisi ialah sebuah lawan dari negosiasi dan juga rasionalitas. Tradisi dinilai merupakan bagian replika yang berasal dari masa lalu yang tidak dapat ditawar. Tradisi diskursif talal asad adalah suatu konsep yang dapat digunakan untuk memandang suatu tradisi yang bersumber dari diskursus pelaku agama, yaitu suatu kolaborasi antara ortodoksi yang bersifat tekstual dengan praktek lapangan yang dapat berubah-ubah.¹²

Proses penyampaian tradisi kemudian dibangun oleh wacana yang berkembang dalam masyarakat, melibatkan berbagai elemen seperti teks, narasi, subjek berkuasa, atau praktik yang telah terjalin dalam kehidupan sosial. Sebab, generasi berikutnya tidak hanya mengadopsi praktik yang ada, tetapi juga wacana yang terbentuk yang menjadikannya sebagai praktik tradisi yang diakui, praktik tertentu di waktu mendatang mungkin tidak sepenuhnya sama dengan asalnya.¹³

Aspek lain yang perlu diperhatikan dalam meneliti tradisi adalah bahwa tradisi Islam bersifat heterogen, bukan homogen. Dua hal ini berbeda karena manifestasi Islam yang beragam selalu terlibat dalam kontestasi. Selanjutnya, di balik persaingan ini terdapat pelaku yang menjalankannya. Asad mengatakan bahwa tidak ada suatu simbol keagamaan yang murni efektif, tapi efektifitas dan relijiusitas itu dikonstruksi oleh aktor yang memiliki *power*.¹⁴ Maka dalam hal itu perlunya melihat *power* atau kekuasaan dalam tradisi. Dalam kasus ini kiai sebagai pemegang kekuasaan wacana di tengah masyarakat.

¹⁰ Talal Asad, *The Idea of Anthropology of Islam* (Washington: Center for Contemporary Arab Studies & Georgetown University, 1986), 20.

¹¹ Subkhani Kusuma Dewi, “Otoritas Teks Sebagai Pusat dari Praktik Umat Islam,” *Jurnal Living Hadis* 01, no. 01 (Mei 2016): 209.

¹² Mohammad Ridho Kholid, Mohammad Fikri Nugraha Kholid, and Aan Arizandy, “Telaah Etnografis Ritual Mandi Safar: dari Tradisi Diskursif, Dialog Interreligius, hingga Rekonsiliasi Pasca-Konflik,” *JIM: Jurnal Ilmiah Mahasiswa Pendidikan Sejarah* 9, no. 4 (November 30, 2024): 938, <https://doi.org/10.24815/jimps.v9i4.33257>.

¹³ Kholid, Kholid, and Arizandy, “Telaah Etnografis Ritual Mandi Safar.”

¹⁴ Asad, *The Idea of Anthropology of Islam*, 22.

Dalam pandangan Asad, tradisi memiliki daya tarik ke depan, bukan hanya tiruan dari pola masa lalu. Pandangan Islam mengenai tradisi berbeda dengan pandangan Barat. Dunia Barat memandang tradisi sebagai hal yang sepenuhnya negatif dan dipahami sebagai sekumpulan doktrin yang tidak bisa diubah atau fakta budaya yang telah mapan. Tradisi dianggap sebagai antitesis dari rasio, suatu bangsa yang memasuki tahap modernitas adalah bangsa yang melepaskan diri dari tradisi menurut perspektif Barat.

Asad menegaskan bahwa tradisi dalam Islam bukanlah hal yang tetap, melainkan dapat beradaptasi sesuai dengan tuntutan zaman saat ini. Sebagai tradisi, Islam senantiasa mampu beradaptasi dengan tuntutan zaman modern, tanpa mengorbankan keaslian dan kesinambungan dengan sejarahnya.¹⁵

Dengan demikian, konsep tradisi dalam Islam menurut Talal Asad membuka pemahaman baru yang lebih kompleks dan hidup mengenai bagaimana tradisi keagamaan dipahami, dipraktikkan, dan terus berkembang dalam konteks sosial dan historis umat Muslim. Konsep ini menegaskan bahwa Islam adalah tradisi yang hidup dan dinamis, di mana umat Islam di setiap ruang dan waktu selalu berupaya untuk melegitimasi praktik-praktik keagamaannya dengan merujuk pada otoritas masa lalu serta menyesuaikannya dengan kebutuhan dan tantangan kontemporer. Islam sebagai tradisi diskursif juga menekankan pentingnya proses penalaran dan negosiasi dalam menentukan bentuk dan tujuan praktik keagamaan, sehingga menghasilkan keragaman manifestasi Islam di berbagai wilayah, termasuk Banten

Kedudukan Kiai dan Pesantren dalam Masyarakat Banten

Kiai merupakan pemimpin non formal yang diangkat oleh masyarakat, pemimpin yang diakui masyarakat karena sebab karisma yang dimilikinya. Seorang Kiai merupakan tokoh yang memiliki kharisma. Pemimpin yang karismatik memiliki kemampuan untuk mempengaruhi secara internal, yaitu mempengaruhi orang lain secara sadar melalui nilai-nilai, perilaku, sikap, serta pola perilaku yang ditekankan pada visi inspiratif untuk memenuhi aspirasi orang yang dipimpinnya. Di Indonesia, sebutan kiai diberikan kepada seorang ulama yang memiliki pengaruh besar di masyarakat, dan biasanya memimpin sebuah pondok pesantren.¹⁶

Secara historis, keterlibatan dan campur tangan kiai yang cukup dominan membuat pesantren sulit untuk terlepas. Dan ini adalah hal yang menarik, karena sebenarnya bentuk dan kecenderungan ajaran di setiap pesantren secara internal sangat dipengaruhi oleh karakter kepribadian dan orientasi ilmiah kiainya. Bisa juga diungkapkan bahwa kiai tersebut

¹⁵ Asad, 23.

¹⁶ Idrus, "Pesantren, Kyai Dan Tarekat: Potret Sejarah Pendidikan Islam Di Indonesia," *Ad-Din: Jurnal Dakwah Dan Sosial Keagamaan* 6, no. 2 (Desember 2020): 95.

bukan hanya sosok pengajar di lingkungannya, melainkan juga penentu arah perkembangan ilmu di pesantren tersebut.¹⁷

Pesantren merupakan lembaga yang memiliki akar dari tradisi lokal di Nusantara. Pesantren merupakan *indigenous culture* karena berasal dari lembaga pengajaran agama lokal yang lebih dahulu ada di Indonesia.¹⁸ Jika ditelisik mengenai genealoginya, nomenklatur “*pesantren*” dan penyebutan anak didik di dalamnya dengan sebutan “*santri*” sangat berkaitan erat dengan keberadaan lembaga pengajaran agama lokal sebelumnya. Zamakhsyari Dhofier dalam bukunya, bahwa menurut Johns kata santri berasal dari Bahasa tamil, yang berarti guru mengaji. Sementara menurut Berg sebagaimana dikutip Z. Dhofier, bahwa kata santri memiliki asal dari istilah *shastri* dimana dalam Bahasa India mempunyai makna orang yang mengetahui buku suci Agama Hindu, atau juga seorang sarjana kitab suci dari agama Hindu.¹⁹

Sedangkan menurut Steenbrink, kata pesantren dalam hal bentuk dan sistemnya berasal dari India, sistem ini dipakai oleh Hindu sebelum Islam masuk ke Indonesia. Asumsi ini berakar dari kenyataan bahwa kata mengaji juga berasal dari Bahasa India, dan tradisi pemberian sebidang tanah untuk lembaga pendidikan sudah dikenal dalam ajaran Hindu. Steenbrink menguraikan bahwa dari perspektif sistem, semua elemen pendidikan pesantren bersifat keagamaan dan guru yang tidak menerima gaji merupakan karakteristik pendidikan yang terdapat dalam Hindu.²⁰

Banten dikenal sebagai daerah yang religius, memiliki banyak pesantren tradisional dengan jumlah yang cukup besar. Menurut data statistik tahun 2006, ada 717 Pondok Pesantren, dengan Kecamatan Ciomas Kabupaten Serang memiliki jumlah terbanyak, yaitu 44 pesantren. Selain pesantren, aset lainnya di provinsi Banten yang memiliki potensi kekuatan religius yang cukup signifikan dalam pemerintahan adalah banyaknya tempat beribadah.²¹ Hal ini menunjukkan bahwa masyarakat Banten telah menjadikan tempat peribadatan sebagai elemen yang tidak terpisahkan dari konteks sosial masyarakat.

Jumlah ulama atau kiai pesantren di wilayah Serang cukup signifikan, mencapai sekitar 2.780 orang, yang berarti di dalam satu pesantren terdapat rasio 1:36 Kiai. Jumlah yang signifikan ini terdistribusi di daerah-daerah pedesaan. Pesantren di Banten sebagai lembaga keagamaan memegang peranan yang cukup signifikan dalam kebijakan pemerintah.²² Kiai memiliki peran penting dan kemungkinan pengaruh yang besar di tengah masyarakat,

¹⁷ Idrus, 93.

¹⁸ Saeful Anam, “Karakteristik Dan Sistem Pendidikan Islam: Mengenal Sejarah Pesantren, Surau Dan Meunasah Di Indonesia,” *Jalie: Jurnal of Applied Linguistics and Islamic Education* 01, no. 01 (March 2017): 149.

¹⁹ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai Dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, Revisi 10 (Jakarta: LP3ES, 2019), 41.

²⁰ Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam Di Indonesia Abad Ke-19*, 1 (Jakarta: Bulan Bintang, 1984).

²¹ Zainal Kholid, “Pemberlakuan Syariat Islam Di Banten,” *Jurnal Al Qalam* 34, no. 2 (Desember 2017): 78.

²² Kholid, 78.

mengingat banyaknya pesantren, tempat peribadatan, dan keterlibatan alim ulama dan kiai dalam kebijakan pemerintah.

Menurut penelitian Hirikoshi, bahwa peran kiai memiliki nilai sangat tinggi di tengah masyarakat. Kiai memiliki posisi yang sangat sentral di tengah masyarakat pedesaan dan mampu mendorong untuk bertindak kolektif. Ia mengambil peran sebagai penjaga hubungan antara umat dan tuhan. Pada pandangan umum di masyarakat, kiai merupakan model muslim ideal yang mereka ingin capai karena kiai mendapat anugrah dan rahmat Tuhan.²³

Dalam memahami pesan keagamaan tentu memerlukan seseorang yang memiliki keilmuan agama yang tinggi serta perilaku luhur sehingga menjadi contoh bagi para pengikutnya, maka keberadaan kiai di tengah masyarakat sangatlah penting.²⁴ Yang menjadi tugas utama kiai adalah menyampaikan pesan keagamaan kepada masyarakat dan para santri di pesantren yang dipimpinnya.

Seorang kiai memiliki dampak yang melampaui batas wilayah desa karena pengakuan masyarakat untuk memimpin ritual-ritual keagamaan, tradisi, dan mengartikan ajaran-ajaran agama. Kiai dikenal bukan hanya sebagai pengajar di pesantren, melainkan juga sebagai guru spiritual dan pemimpin yang karismatik. Dengan demikian, sikap dan kata-kata kiai menjadi pedoman bagi masyarakat dalam aktivitas sehari-hari.²⁵

Kiai menempati posisi sentral dalam struktur sosial dan keagamaan karena dianggap sebagai figur yang memiliki pengetahuan mendalam tentang agama, kelebihan spiritual, serta kharisma yang diakui luas oleh masyarakat. Status ini memberi kiai otoritas untuk menjadi patron, panutan, dan sumber rujukan dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk dalam pembentukan, penguatan, dan perubahan tradisi.²⁶ Kekuasaan kiai berperan sebagai motor penggerak, penentu arah, sekaligus pemberi legitimasi atas tradisi yang berkembang di masyarakat. Tradisi yang mendapat pengesahan dari kiai akan lebih mudah diterima, dipertahankan, dan diwariskan, sementara tradisi yang tidak didukung dapat perlahan-lahan ditinggalkan atau diubah sesuai arahan kiai.²⁷

Dengan demikian, pesantren dan kiai di Banten memegang peranan sentral dalam kehidupan keagamaan dan sosial masyarakat, bahkan sering kali memiliki pengaruh lebih besar dibandingkan pemimpin formal. Kiai juga menjadi rujukan utama dalam praktik keagamaan dan kehidupan sehari-hari, serta berperan sebagai penjaga nilai-nilai agama dan

²³ Hiroko Horikoshi, *Kyai Dan Perubahan Sosial Ed. Umar Basalim Dan Andi Muarly Sunrawa*, 1 (Jakarta: P3M, 1987), 24.

²⁴ Wiwik Setiyani, "The Exerted Authority of Kiai Kampung In The Social Construction of Local Islam," *Journal of Indonesia Islam* 14, no. 1 (June 1, 2020): 58, <https://doi.org/10.15642/JIIS.2020.14.1.51-76>.

²⁵ Anis Zohriah, "Kesetaraan Gender di Banten dalam Pandangan Kiyai dan Jawara," *Jurnal Al Qalam* 21, no. 1 (Agustus 2004): 386.

²⁶ Nazmudin, "Pesantren Tradisional Dan Perubahan Sosial Politik Di Banten," 56.

²⁷ Amir Fadhilah, "Struktur dan Pola Kepemimpinan Kyai dalam Pesantren di Jawa," *HUNAF: Jurnal Studia Islamika* 8, no. 1 (June 15, 2011): 132, <https://doi.org/10.24239/jsi.v8i1.89.101-120>.

budaya lokal. Dengan demikian, eksistensi kiai dan pesantren sangat penting dalam menjaga, mengembangkan, dan meneruskan tradisi keislaman di Indonesia.

Kiai Pesantren Tradisional dalam Merespon Tradisi

Para kiai sebagai tokoh sentral dan pelaku sejarah telah berhasil mengembangkan Islam yang masuk ke Indonesia dengan formulasi ajaran *Ahlus-sunnah wal jamaah* yang ramah terhadap tradisi. Formulasi tersebut merupakan hasil proses seleksi yang sangat teliti oleh para kiai. Formulasi tersebut adalah sebagai berikut, yaitu:

- 1) Menganut hukum Islam dari salah satu dari empat madzhab: Imam Malik, Imam Abu Hanifah, Imam Syafi'I, dan Imam Ahmad bin Hambal;
- 2) Menganut ajaran-ajaran Imam Abu Hasan Al-Asy'ari dan Imam Abu Mansur Al-Maturidi dalam bidang tauhid; dan
- 3) Menganut ajaran-ajaran Imam Abu Qosim Al-Junaid dalam bidang tasawuf.

Para kiai menerima dan menghargai praktik tasawuf dalam bentuk aktivitas tarekat. Para kiai juga sering mengungkapkan bahwa ajaran Imam Syafii, Al-Asy'ari, Al-Maturidi dan Imam Junaid sangat cocok dengan watak bangsa Indonesia karena ajaran mereka cenderung *tawasuth* (memilih jalan tengah), *tasamuh* (toleran), dan *tawazun* (menjaga keseimbangan).²⁸ Karena hal inilah yang menjadikan ajaran Islam mampu dengan mudah masuk dan diterima di tengah masyarakat.

Struktur masyarakat tradisional cenderung stabil dengan budaya dan tradisi yang masih dipegang teguh termasuk kepatuhan masyarakat terhadap para pemimpin ataupun pemuka agama seperti kiai.²⁹ Pengaruh kiai pesantren melebihi pengaruh lembaga lainnya; dalam berbagai aspek umat, kiai menjadi tempat konsultasi, seperti dalam urusan agama, membina rumah tangga, konflik sosial, politik, serta berbagai persoalan hidup lainnya.³⁰ Para kiai adalah tokoh penting dalam masyarakat khususnya dalam kehidupan beragama. Mereka tidak hanya berperan sebagai panutan dan guru spiritual, tetapi juga sebagai pembawa perubahan dan penggerak masyarakat dalam menerima dan beradaptasi dengan perubahan zaman. Pandangan mereka terhadap tradisi lokal menjadi patokan yang dijadikan rujukan masyarakat dalam mengambil kebijakan berkaitan dengan nilai-nilai yang harus dijaga dan dilestarikan serta aspek revitalisasi yang diperlukan.

Tradisi adalah elemen dari budaya yang mencakup semua kreasi, perasaan, dan imajinasi manusia. Sementara itu, tradisi dipahami sebagai kebiasaan yang diturunkan dari

²⁸ Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai Dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, 230.

²⁹ Robby Darwis Nasution, "Kyai sebagai Agen Perubahan Sosial dan Perdamaian dalam Masyarakat Tradisional," *Sosiohumaniora: Jurnal Ilmu-ilmu Sosial dan Humaniora* 19, no. 2 (July 6, 2017): 181, <https://doi.org/10.24198/sosiohumaniora.v19i2.10346>.

³⁰ Mohammad Kosim, "Kyai dan Blater: Elite Lokal dalam Masyarakat Madura," *Karsa* 12, no. 2 (Oktober 2007): 163.

generasi ke generasi oleh leluhur dan masih dipraktikkan oleh komunitas.³¹ Dalam kehidupan ini manusia akan selalu mengadakan sebuah proses interaksi sosial, sehingga darinya tumbuh norma kelompok. Norma yang dihasilkan dari karya, rasa serta cipta manusia yang senantiasa dilakukan secara berulang dan kemudian diwariskan kepada generasi berikutnya secara turun temurun. Karena itulah tradisi dapat melekat secara erat dalam kehidupan masyarakat sebagai sub sistem dari norma-norma sosial masyarakat tersebut.

Islam dan tradisi merupakan dua elemen yang berbeda, tetapi dalam realisasinya saling terhubung, saling memengaruhi, saling melengkapi, dan saling memberi warna pada perilaku suatu masyarakat. Islam merupakan norma yang sangat sempurna, sedangkan tradisi adalah hasil pemikiran manusia. Tradisi bisa berasal dari ilmu para leluhur, kebiasaan, atau bahkan pemikiran pribadi. Islam membahas tentang ajaran yang sempurna, sementara tradisi adalah kenyataan yang nyata dalam kehidupan masyarakat.³² Maka Tradisi dalam Islam merupakan suatu hasil dari proses dinamika perkembangan keagamaan dalam keikutsertaan mengatur dan mengelola penganutnya dalam rutinitas kehidupan sehari-hari.

Dalam hal interaksi antara agama Islam dan tradisi lokal, agama ini menyuguhkan berbagai pemahaman kepada manusia mengenai pembentukan realitas yang berlandaskan pada wewenang ilahi dan bukan pada pengetahuan serta pengalaman empiris manusia. Akan tetapi, manusia tidak dapat sepenuhnya memahami konstruksi realitas transenden ini sampai hal itu menjadi kenyataan. Hal ini disebabkan oleh kenyataan bahwa gagasan tidak jarang disampaikan melalui simbol dan ambiguitas, yang mengakibatkan variasi dalam interpretasi serta pemahaman individu atau kelompok. Ini adalah ketegangan yang keras dan sulit untuk dihindari.³³

Di sisi lain, pembentukan realitas transenden bukanlah satu-satunya paradigma yang mempengaruhi atau membentuk manusia. Individu menciptakan konstruksi realitas pribadi yang dapat bersifat unik dan berbeda dari agama, berkat kemampuan rasional yang diperoleh dari pengalaman empiris mereka. Ini adalah kerangka realitas yang memiliki sifat kemanusiaan yang disebut sebagai tradisi kebiasaan atau budaya. Tidak diragukan lagi, tradisi atau adat ini bisa terpengaruh oleh konstruksi realitas transenden dalam kondisi tertentu. Namun, saat kedua konstruksi realitas ini berjuang untuk mempertahankan eksistensinya masing-masing, konflik pun muncul. Sebaliknya, saat salah satu pihak memberikan penyesuaian kepada pihak lain, baik secara sukarela maupun terpaksa,

³¹ Dedi Supriyadi, *Sejarah Peradaban Islam*, 1 (Bandung: Pustaka Setia, 2008), 64.

³² Akhmad Taufik, Weldon, and M. Dimiyati Huda, *Metodologi Studi Islam : Suatu Tinjauan Perkembangan Islam Menuju Tradisi Islam Baru* (Malang: Bayumedia, 2004), 29.

³³ Azyumardi Azra, *Islam Reformis: Dinamika Intelektual Dan Gerakan* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999), 229.

ketegangan menjadi berkurang.³⁴ Antara Islam dan realitas, meniscayakan adanya dialog yang terus berlangsung secara dinamis.

Dalam merespon tradisi lokal para kiai merujuk kepada kaidah-kaidah *ushuliyah*³⁵ dalam ajaran Islam. Para kiai sendiri memahami tradisi sebagai bagian dari ajaran Islam yang terdapat dalam terminologi fiqh yaitu *'adah* yang bermakna kebiasaan³⁶ atau *u'rf* dari kata *ma'ruf*³⁷ yang merupakan sesuatu kebiasaan yang telah dikenal di tengah masyarakat dan menjadi sebuah tradisi. Para kiai mengutip kaidah ushuliyah untuk menjelaskan tradisi yaitu:

العادة محكمة

"Adat atau kebiasaan itu menjadi norma hukum".

Penetapan hukum yang didasarkan atas kebiasaan setempat *'urf* atau *'adah* ini tentu tidak boleh bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar syariat. Menurut para kiai membentuk suatu tradisi dalam masyarakat Islam yang dapat diterima oleh masyarakat umum membutuhkan dasar-dasar dan pijakan yang kokoh baik dari teks maupun tradisi yang ada di masa lalu.

Menurut para kiai berdasarkan hasil wawancara peneliti, tradisi merupakan suatu realitas yang terjadi di tengah masyarakat yang telah diwariskan dari generasi ke generasi. Hal yang diperlukan adalah respon terhadap tradisi tersebut dengan mengkonstruksi ulang muatan tradisi tersebut dengan nilai-nilai Islam dan tentu memerlukan kemampuan penguasaan pengetahuan dari ilmu-ilmu bahasa dan keagamaan yang mendalam. Kedalaman Ilmu Agama ini yang oleh responden yang merupakan seorang kiai disebut *bil hikmah* dengan mensitir Q.S. An-Nahl 125. Bahwa seorang kiai harus mampu memformulasikan dakwahnya dengan hikmah termasuk dalam merespon tradisi.

Setiap tradisi yang dilaksanakan oleh masyarakat pada dasarnya memiliki makna dan manfaat yang dapat dirasakan oleh mereka. Karena itu, masyarakat akan dengan sendirinya terdorong untuk terus melaksanakan tradisi tersebut. Tradisi dapat memberikan dorongan dan nilai-nilai kepada masyarakat pada level yang paling dalam.³⁸ Tradisi yang dilakukan

³⁴ Sumper Mulia Harahap, "ISLAM DAN BUDAYA LOKAL Studi terhadap Pemahaman, Keyakinan, dan Praktik Keberagamaan Masyarakat Batak Angkola di," *Toleransi: Media Komunikasi Umat Beragama* 7, no. 2 (Desember 2015): 156.

³⁵ Kaidah *Ushuliyah* adalah hukum *kullī* yang dapat dijadikan patokan atau pedoman hukum bagi *juz'ī* yang diambil dari landasan *kullī* yaitu Al-Qur'an dan as-Sunnah. Oleh karena itu aturan Ushuliyah bisa dikatakan *istinbathiyah* atau aturan *lughawiyah*. Lihat A.H. Hakim (1983). *Al-Bayan*. Jakarta: Sa'diyah Putra.

³⁶ *'Adah* dalam Bahasa Arab *عادة* bermakna kebiasaan yang telah menjadi norma dan mengikat suatu masyarakat dan terus dipakai oleh masyarakat tersebut selama kebiasaan itu tidak bertentangan dengan ajaran atau norma-norma agama yang dianut. Lihat Kamus Istilah Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2020. Hlm. 8.

³⁷ *'Urf* dalam Bahasa Arab *عرف* bermakna segala sesuatu yang sudah dikenal oleh manusia karena telah menjadi kebiasaan; adat kebiasaan yang baik; tradisi. Lihat Kamus Istilah Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2020. Hlm. 203.

³⁸ M. Darori Amin, *Islam Dan Kebudayaan Jawa*, 12 (Yogyakarta: Gama Media, 2000), 122.

oleh masyarakat akan terus lestari karena merupakan bagian yang hidup di tengah masyarakat.

Pandangan Kiai terhadap Tradisi *Fidyah*³⁹ di Banten

Fidyah dikenal dalam Islam merupakan pengganti atau penebusan atas ibadah yang ditinggalkan, dan atau tidak mampu dilakukan oleh seseorang karena alasan tertentu. Pada umumnya *fidyah* ditunaikan untuk ibadah puasa yang ditinggalkan. Namun dalam beberapa literatur juga disebutkan bahwa *fidyah* ditunaikan bagi orang yang meninggalkan salat.⁴⁰ Maka karena itulah *fidyah* menjadi praktik tradisi yang dilakukan oleh sanak saudara orang yang meninggal sebagai penebus ibadah yang pernah ditinggalkan oleh orang yang meninggal tersebut.

Tradisi *fidyah* yang dikenal di wilayah Banten memiliki kekhasan dalam praktiknya. Hal ini karena cara dan ragam barang yang digunakan untuk membayar atau menunaikan *fidyah* berbeda dengan yang digunakan pada umumnya. Tradisi *fidyah* di wilayah Banten ini tidak muncul dengan sendirinya, namun terdapat beberapa alasan yang menyebabkan munculnya dan hingga sekarang masih dipraktikkan di tengah masyarakat. Praktik *fidyah* ini pun dalam kemunculannya tidak terlepas dari peran dan pengaruh kiai dan pesantren yang telah membentuk sikap keberagaman masyarakat terutama di wilayah Banten.

Dari penelusuran peneliti terhadap awal mula adanya tradisi *fidyah* di wilayah Banten, umumnya para kiai merujuk kepada dasar keterangan dari kitab *I'anatu-t-thalibin*. Para kiai selalu merujuk kepada teks dalam mengkonstruksi ajarannya walaupun dalam tataran praktik akan mempertimbangkan realitas sosial yang juga berkembang di masyarakat.

Hal ini sebagaimana yang disebutkan oleh Zamakhsyari Dhofier, bahwa para kiai dalam memutuskan suatu hukum akan selalu berkonsultasi dengan kitab-kitab yang dianggap otoritatif, yang ditulis oleh ulama dari madzhab empat. Hal itu merupakan usaha para kiai dalam menyambung rantai transmisi pengetahuan Agama Islam. Namun juga para kiai akan selalu melalui proses interaksi dengan perasaan hati nurani yang hidup di masyarakat. Para kiai berpendapat bahwa interaksi dengan hati nurani masyarakat pendukung keputusan hukum mutlak perlu, sebab keputusan atau konsensus ulama yang berlawanan dengan opini publik hanya akan sia-sia.⁴¹

Dalam praktik *fidyah* di wilayah Banten sebagaimana dituturkan oleh salah seorang responden memiliki perbedaan dengan daerah lainnya dan ini menjadi keunikan tersendiri yaitu bahwa barang yang digunakan untuk membayar *fidyah* adalah emas. Kemudian dalam cara penunaianya pun memiliki keunikan yaitu kebolehan meminjam untuk memenuhi *fidyah* tersebut. Hal ini menurutnya berdasarkan pada satu prinsip yang diformulasikan oleh

³⁹ *Fidyah* (فدية) secara etimologi berasal dari Bahasa Arab yang memiliki makna tebusan, sedangkan dalam literatur klasik istilah *fidyah* dikenal juga dengan istilah *it'am* (إطعام).

⁴⁰ Pendapat ini dapat dilihat dalam kitab *I'anatu-t-Thalibin* karya Abi Bakr Ibn Sayyid Muhammad Syata hal. 24.

⁴¹ Lihat lebih lengkap dalam buku Zamakhsyari Dhofier, Tradisi Pesantren, hlm. 233-234

para ulama bahwa semua yang terlibat dalam tradisi *fidyah* baik *shohibul musibah* (sanak saudara yang ditinggal), orang yang meminjamkan, dan masyarakat yang hadir dalam prosesi tersebut mendapatkan keberkahan bersama dari Allah SWT.⁴²

Pada dasarnya para kiai menjelaskan bahwa tradisi *fidyah* ini muncul dan berkembang sebagai salah satu upaya untuk penebusan atas shalat atau puasa yang pernah ditinggalkan oleh seseorang. Hal ini menegaskan bahwa motif dari tradisi *fidyah* ini mengasumsikan bahwa setiap manusia pasti memiliki kesalahan yang berhubungan dengan ibadah terutama salat dan puasa. Karena itulah meskipun orang yang meninggal tidak mewasiatkan untuk *fidyah*, tetapi sebagai sanak saudara mesti menunjukkan kepedulian terhadapnya sebagai bagian berbakti kepada orang tua, jika yang meninggal adalah orang tuanya.

Para kiai dalam memformulasikan tradisi *fidyah* mendasarkan pada keterangan dari kitab *I'anatu-t-thalibin* dan kitab *Nihayatu-z-zain*. Menurut para kiai bahwa para ulama zaman dahulu pun melakukan dan menunaikan *fidyah* hal ini dapat ditelusuri dalam literatur klasik. KH. Arif Hidayat menjelaskan bahwa tradisi *fidyah* ini memiliki akar dari teks, namun dalam merespon teks para kiai pun memiliki interpretasi masing-masing sesuai dengan konteks dan realitas di tengah masyarakat.⁴³

Dalam praktik *fidyah* yang dilakukan oleh para ulama sebagaimana yang dijelaskan oleh Syekh Nawawi Al-Bantani dalam kitab *Nihayatu-z-Zain*, bahwa apabila ada seseorang yang meninggal dunia dan ia mempunyai hutang shalat, menurut pengikut madzhab Syafi'i, walinya dianjurkan agar membayar *fidyah* sebanyak satu *mud*⁴⁴ dari setiap shalat yang ditinggalkannya.⁴⁵ Cara penunaian *fidyah* tersebut adalah dengan memberi makanan kepada fakir miskin sebanyak satu *mud*.

Tradisi *fidyah* yang dipraktikkan masyarakat di wilayah Banten ini memiliki akar dan rantai transmisi ajaran Islam Syekh Nawawi Al-Bantani melalui para kiai yang merupakan murid-muridnya. Para kiai inilah yang berperan dalam menyebarkan ajaran Islam yang mengalami akulturasi dengan tradisi yang mengakar di masyarakat. Menurut Djohan Effendi, figur ulama atau kiai bukan hanya sekedar orang yang menguasai agama, tetapi juga berperan sebagai pemimpin masyarakat. Hal tersebut disebabkan oleh peran kiai yang tidak hanya sebagai pembimbing dalam aspek agama, tetapi juga sebagai tempat bagi masyarakat untuk berkonsultasi dalam menyelesaikan berbagai permasalahan yang dihadapi.⁴⁶

⁴² Hasil wawancara dengan Ustadz Agus Maulana, Pengasuh Pesantren Hidayatul Mubtadiin pada bulan Februari 2025.

⁴³ Hasil wawancara dengan KH. Arif Hidayat, Pengasuh Pesantren Shadana, Padarincang, Kab. Serang, Banten pada bulan Januari 2025.

⁴⁴ Satu *mud* setara dengan 1,6 kg ukuran berat di Indonesia.

⁴⁵ Lihat kitab Syekh Nawawi Al-Bantani, *Nihayatu-z-zain*, hlm. 193.

⁴⁶ Djohan Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi: Wacana Keagamaan Di Kalangan Generasi Muda NU Masa Kepemimpinan Gus Dur*, 1 (Jakarta: Kompas, 2010), 39.

Dalam melakukan tradisi *fidyah* ini para kiai pun mempertimbangkan realitas yang terjadi di tengah masyarakat. Yaitu bahwa tidak semua orang yang merupakan *sohibul musibah* adalah orang yang mampu menunaikan *fidyah*. Sehingga diperbolehkan bagi yang tidak mampu untuk meminjam kepada orang yang memiliki kelebihan harta. Hal ini didasarkan pada keterangan surat Al-Maidah ayat 2, saling tolong menolonglah dalam kebaikan dan takwa'.⁴⁷

Adapun dalam praktik tradisi *fidyah* ini yang digunakan oleh masyarakat di wilayah banten adalah beras dan emas. Menurut para kiai digunakannya beras sebagai barang untuk membayar *fidyah* karena beras merupakan makanan pokok masyarakat. Sedangkan emas digunakan sebagai pengganti beras. Adapun untuk nominalnya adalah sesuai dengan ibadah yang ditinggalkannya.

Dalam prosesi *fidyah* tersebut digunakan lafal niat yang telah diformulasikan oleh para kiai, yaitu ملكتكم هذا المال فدية من والدي/أسرتي فلان بن فلان مما فاتهما من صلاة وصوم “saya berikan harta ini sebagai *fidyah* orang tua/saudara saya dari salat maupun puasa yang telah ditinggalkannya”. Kemudian beras ataupun emas diserahkan kepada masyarakat yang menerimanya. Setelah emas atau beras diberikan kepada masyarakat, lalu giliran masyarakat harus mengembalikan beras atau emas itu kembali kepada *sohibul musibah* dengan lafal وهبئك هذا المال “Saya berikan harta ini kepada engkau *sohibul musibah*”. Kemudian beras atau emas tersebut diterima kembali oleh keluarga yang meninggal.⁴⁸

Menurut para kiai prosesi tradisi *fidyah* ini merupakan sebuah rangkaian ibadah sosial yaitu saling tolong menolong dalam kebaikan. *Sohibul musibah* beribadah menunaikan *fidyah* orang yang meninggal, masyarakat membantu sebagai penerima *fidyah* dan menghibahkan kembali barang *fidyah* tersebut kepada *sohibul musibah*. Dan jika harta yang digunakan *fidyah* adalah hasil pinjaman, maka *sohibul musibah* bisa kembali membayarkan hutangnya tersebut.

Kaidah pokok yang digunakan para kiai, yaitu العادة محكمة (al-‘ādah muḥakkamah), berarti adat kebiasaan dapat dijadikan hukum. Kaidah ini adalah salah satu dari lima kaidah fikih utama yang disepakati oleh para ulama dari empat mazhab besar dalam Islam. Kaidah pokok yang digunakan para kiai untuk menetapkan hukum berdasarkan kebiasaan masyarakat, selama kebiasaan itu tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat Islam dan memenuhi syarat-syarat tertentu.⁴⁹ Ini yang menjadi prinsip dasar para kiai dalam memformulasikan sebuah tradisi meskipun mengalami beberapa penyesuaian.

Tradisi *fidyah* yang dilakukan oleh masyarakat di wilayah Banten ini mengalami pergeseran dalam praktiknya. Berbeda dengan yang dilakukan oleh para ulama klasik, namun memiliki akar teks yang sama. Hal ini sebagaimana dalam konsep Islam sebagai tradisi diskursif Talal Asad, bahwa sebuah tradisi yang berasal dari diskusi para pelaku

⁴⁷ Hasil wawancara dengan Ustadz Agus Maulana pada bulan Februari 2025.

⁴⁸ Hasil wawancara dengan Ustadz Agus Maulana pada bulan Februari 2025.

⁴⁹ Hasil wawancara dengan Ustadz Agus Maulana pada bulan Februari 2025.

agama, yaitu kolaborasi antara ortodoksi yang bersifat teks dengan praktik di lapangan yang dapat bervariasi. Proses transmisinya dibangun oleh wacana yang aktif dalam masyarakat yang melibatkan berbagai elemen, yaitu teks, narasi, subjek otoritas, atau juga praktik yang sudah ada di masyarakat.⁵⁰ Maka dalam hal ini teks itu berupa keterangan dari kitab para ulama yang dipahami oleh para kiai dan dinarasikan dalam setiap pengajian atau pengajaran kepada masyarakat dengan subjek otoritatifnya adalah praktik tradisi *fidyah* yang telah diterima oleh masyarakat.

Dalam pandangan kiai *fidyah* merupakan salah satu tradisi keagamaan di masyarakat Banten secara khusus, dan umumnya di masyarakat Islam. Namun praktik tradisi *fidyah* yang dilakukan oleh masyarakat Banten berbeda dengan wilayah lainnya. Hal ini tidak terlepas dari peran kiai sebagai *cultural broker*⁵¹ yaitu agen penghubung yang berperan sebagai komunikator teks keagamaan dalam sebuah komunitas yang menjamin sebuah tradisi berjalan efektif. Dalam memformulasikan sebuah tradisi keagamaan para kiai selalu melihat kepada realitas di masyarakat yang mendukung tradisi tersebut.

Tradisi Uang Solawat di Banten

Uang solawat merupakan sebuah istilah tradisi yang dikenal oleh masyarakat Banten. Dinamakan demikian karena tradisi ini merujuk pada prosesi pembagian uang kepada pengiring jenazah yang berdiri ketika membaca sholawat nabi.⁵² Namun tradisi di wilayah Banten, pembagian uang solawat ini dilakukan setelah selesai shalat jenazah kepada para jamaah.

Tradisi uang solawat yang diberikan kepada jamaah shalat jenazah merupakan tradisi yang memiliki nilai sosial dan keagamaan sekaligus. Tradisi ini hanya ditemukan di nusantara yang memperkaya khazanah tradisi dalam masyarakat Islam di Indonesia.

Di wilayah Banten sendiri sebagaimana dijelaskan oleh salah seorang responden tradisi uang solawat masih mengakar kuat di masyarakat. Hal itu karena tradisi ini memiliki akar yang kuat dari teks keagamaan dan diterima oleh masyarakat luas sebagai tradisi yang dilakukan secara turun temurun dari generasi ke generasi.⁵³

Tradisi uang solawat ini tidak diketahui secara pasti kapan mulai dilakukan oleh masyarakat Banten, namun masyarakat telah mempraktikkan tradisi ini secara turun temurun dari generasi ke generasi. Salah satu responden berpendapat bahwa tradisi uang

⁵⁰ Ahmad Rafiq, "The Living Qur'an: Its Text and Practice in the Function of the Scripture," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis* 22, no. 2 (July 30, 2021): 479, <https://doi.org/10.14421/qh.2021.2202-10>.

⁵¹ Keberagaman dalam perspektif Tradisi Diskursif Talal Asad, terdapat 5 hal yang perlu dipahami, yaitu: 1) kepercayaan atau teks keagamaan; 2) cultural broker; 3) sistem kognitif; 4) struktur sosial; 5) masyarakat sebagai partisipan tradisi. Lihat Talal Asad, *The Idea of Anthropology of Islam*, Duke University Press, 2009. p. 24

⁵² Nury Nurazizah and Udin Juhrodin, "Analisis Urf Terhadap Pemberian Uang Shalawat Kepada Pengiring Jenazah Setelah Pemakaman," *JIMMI* 3, no. 2 (2022): 78.

⁵³ Hasil wawancara dengan Ustadz Agus Maulana, Pengasuh Pesantren Hidayatul Mubtadiin, Cibeber, Cilegon, Banten pada bulan Februari 2025

solawat ini berawal dari hadis nabi yang artinya: “Tidaklah seorang muslim meninggal dunia, dan dishalatkan oleh lebih dari empat puluh orang, yang mana mereka tidak menyekutukan Allah, niscaya Allah akan mengabulkan do’a mereka untuknya”.⁵⁴ Hadis ini menunjukkan bahwa shalat jenazah yang dilakukan oleh 40 orang, maka do’a mereka akan dikabulkan.

Menyadari bahwa mengumpulkan orang sejumlah 40 bukanlah hal yang mudah, maka para kiai pun memformulasikan suatu tradisi uang solawat ini sebagai solusi agar jama’ah solat jenazah mencukupi 40 orang. Sedangkan uang solawat ini merupakan sedekah dari *sohibul musibah* kepada para jamaah yang pahalanya dihadiahkan untuk orang yang meninggal.⁵⁵

Tidak terdapat keterangan yang spesifik dari teks keagamaan yang memberikan panduan terkait tradisi ini, namun para kiai melandaskan tradisi ini kepada anjuran banyak bersedekah bagi *sohibul musibah* yang pahalanya dihadiahkan kepada orang yang meninggal. Sebuah riwayat hadis berbunyi: dari ‘Aisyah RA. Bahwa: Ada seorang laki-laki berkata kepada Nabi SAW: “Ibuku meninggal dunia dengan mendadak, dan aku menduga seandainya dia sempat berbicara dia akan bershadaqah. Apakah dia akan memperoleh pahala jika aku bershadaqah untuknya (atas namanya)?”. Beliau menjawab: “Ya, benar”.⁵⁶ Hadis ini kemudian dikomentari oleh Imam Nawawi bahwa hadis ini menunjukkan sampainya pahala sedekah atas nama mayit dengan kesepakatan para ulama.

Sebenarnya, sedekah tidak hanya terbatas pada sesuatu yang material, tetapi juga mencakup hal-hal yang non-material. Bentuk-bentuk sedekah pun sangat banyak. Namun dalam menginterpretasikan perintah sedekah para kiai pun melihat kepada kondisi realitas di masyarakat. Bentuk sedekah dengan uang sholat merupakan suatu tradisi yang bernilai sosial dan spiritual sekaligus. Hal ini merupakan bentuk penghormatan bagi jamaah dan menjadi pahala sedekah bagi orang yang meninggal.

Sebagaimana dijelaskan oleh salah seorang responden, pada dasarnya tradisi uang solawat bukan merupakan kewajiban bagi *sohibul musibah* akan tetapi hal ini merupakan bentuk tanda terima kasih kepada masyarakat yang turut serta mendoakan mayit dengan turut serta dalam pelaksanaan sholat jenazah. Adapun nominal uang yang diberikan bervariasi sesuai dengan kemampuan *sohibul musibah*.⁵⁷

Para kiai dalam melihat tradisi akan selalu mengaitkannya dengan sumber otoritatif sebagai rujukan. Hal ini sebagaimana ditegaskan oleh Talal Asad, bahwa Umat Islam di setiap

⁵⁴ Lihat HR. Muslim No. 1577 Kitab Janazah.

⁵⁵ Hasil wawancara dengan KH. Arif Hidayat Pengasuh Pesantren Shadana, Padarincang, Kab. Serang, Banten pada bulan Januari 2025

⁵⁶ Lihat HR. Bukhori No. 1299 Kitab Janazah.

⁵⁷ Hasil wawancara dengan KH. Arif Hidayat pada bulan Januari 2025.

tempat dan waktu akan senantiasa berusaha untuk meyakini praktik-praktik keagamaan mereka dengan merujuk kepada sumber-sumber otoritatif seperti al-Quran dan Hadis.⁵⁸

Namun Asad berpendapat bahwa tradisi bukanlah sesuatu yang tetap. Tradisi bisa beradaptasi karena ia menanggapi kebutuhan zaman sekarang. Sebagai suatu tradisi, Islam selalu mampu beradaptasi dengan tuntutan zaman modern, tanpa mengorbankan keaslian dan kesinambungan dengan sejarahnya.⁵⁹ Maka dalam hal anjuran sedekah atas nama orang yang meninggal memiliki rujukan kepada hadis bertransformasi menjadi tradisi uang solawat pada masa kini tanpa kehilangan otentisitasnya.

Para kiai melihat tradisi uang solawat sebagai sebuah ibadah sosial, hal ini karena tradisi ini menguatkan hubungan silaturahmi antara *sohibul musibah* dengan masyarakat. *Sohibul musibah* mendapatkan manfaat do'a-do'a kebaikan bagi mayit dari masyarakat, sedangkan masyarakat mendapatkan manfaat materi dari *sohibul musibah*. Namun pada akhirnya para kiai akan menyerahkan pelaksanaan tradisi ini kepada hati nurani masyarakat.

PENUTUP

Dari pembahasan di atas dapat disimpulkan bahwa secara keseluruhan eksistensi kiai dan pesantren sangat penting dalam menjaga, mengembangkan, dan meneruskan tradisi keislaman di Indonesia. Tradisi Islam yang hidup, dinamis, dan selalu relevan dengan perkembangan zaman, menjadikan Islam mampu beradaptasi tanpa kehilangan akar dan otentisitasnya. Peran kiai sebagai pemegang otoritas wacana dan pesantren sebagai pusat pendidikan agama menjadi pilar utama dalam membangun masyarakat yang religius, berbudaya, dan berkarakter.

Tradisi fidyah dan uang solawat di Banten merupakan bagian dari praktik keagamaan yang telah mengalami akulturasi dengan budaya lokal dan diwariskan secara turun-temurun. Tradisi fidyah di Banten memiliki keunikan, terutama dalam hal barang yang digunakannya yaitu emas serta cara pelaksanaannya, seperti kebolehan meminjam untuk membayar fidyah. Praktik ini berakar pada ajaran Islam yang bersumber dari kitab-kitab klasik seperti *I'anatu-t-thalibin* dan *Nihayatu-z-Zain*, serta dipengaruhi oleh interpretasi para kiai yang mempertimbangkan realitas sosial masyarakat.

Para kiai memiliki peran krusial sebagai jembatan antara doktrin teks keagamaan dan praktik dalam masyarakat. Mereka tidak hanya mengacu pada sumber yang otoritatif seperti Al-Qur'an dan Hadis, tetapi juga menyesuaikan ajaran dengan situasi serta kebutuhan masyarakat. Dalam tradisi fidyah, kiai menekankan nilai saling membantu dan berbakti kepada orang tua atau keluarga yang telah wafat, dengan tujuan menebus ibadah yang pernah terlewat.

⁵⁸ Asad, *The Idea of Anthropology of Islam*, 20.

⁵⁹ Asad, 21.

Tradisi uang solawat juga merupakan bentuk ibadah sosial yang menguatkan hubungan antara *sohibul musibah* (keluarga yang ditinggalkan) dengan masyarakat. Tradisi ini dilandasi oleh anjuran untuk bersedekah atas nama orang yang telah meninggal, meskipun tidak ada tuntunan spesifik dalam teks keagamaan. Uang solawat menjadi bentuk penghormatan dan ucapan terima kasih kepada jamaah yang telah mendoakan jenazah, sekaligus menjadi sarana mempererat silaturahmi.

Kedua tradisi ini menunjukkan bahwa praktik keagamaan di Banten bersifat dinamis, bukan statis, dan responsif terhadap perubahan zaman. Kiai berfungsi sebagai perantara budaya yang menjaga kelangsungan tradisi, tetapi juga menciptakan ruang untuk adaptasi agar tetap sesuai dengan kondisi masyarakat. Tradisi fidyah dan uang solawat di Banten pada akhirnya menunjukkan adanya kolaborasi yang nyata antara ajaran agama dan kearifan lokal dalam praktik kehidupan beragama masyarakat.

DAFTAR PUSTAKA

- Amin, M. Darori. *Islam Dan Kebudayaan Jawa*. 12. Yogyakarta: Gama Media, 2000.
- Anam, Saeful. "Karakteristik Dan Sistem Pendidikan Islam: Mengenal Sejarah Pesantren, Surau Dan Meunasah Di Indonesia." *Jalie: Jurnal of Applied Linguistics and Islamic Education* 01, no. 01 (March 2017): 146–67.
- Asad, Talal. *The Idea of Anthropology of Islam*. Washington: Center for Contemporary Arab Studies & Georgetown University, 1986.
- Asmani, Jamal Ma'mur. "Fikih Sosial Kiai Sahal sebagai Fikih Peradaban." *Al-Ahkam* 24, no. 1 (April 23, 2014): 31. <https://doi.org/10.21580/ahkam.2014.24.1.130>.
- Azra, Azyumardi. *Islam Reformis: Dinamika Intelektual Dan Gerakan*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999.
- Dewi, Subkhani Kusuma. "Otoritas Teks Sebagai Pusat dari Praktik Umat Islam." *Jurnal Living Hadis* 01, no. 01 (Mei 2016).
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai Dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*. Revisi 10. Jakarta: LP3ES, 2019.
- Effendi, Djohan. *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi: Wacana Keagamaan Di Kalangan Generasi Muda NU Masa Kepemimpinan Gus Dur*. 1. Jakarta: Kompas, 2010.
- Fadhilah, Amir. "Struktur dan Pola Kepemimpinan Kyai dalam Pesantren di Jawa." *HUNafa: Jurnal Studia Islamika* 8, no. 1 (June 15, 2011): 101. <https://doi.org/10.24239/jsi.v8i1.89.101-120>.
- Hadi, Syamsul. "Tradisi Pesantren dan Kosmopolitanisme Islam di Masyarakat Pesisir Utara Jawa." *Muqoddima Jurnal Pemikiran dan Riset Sosiologi* 2, no. 1 (June 25, 2021): 79–98. <https://doi.org/10.47776/MJPRS.002.01.06>.
- Harahap, Sumper Mulia. "ISLAM DAN BUDAYA LOKAL Studi terhadap Pemahaman, Keyakinan, dan Praktik Keberagamaan Masyarakat Batak Angkola di." *Toleransi: Media Komunikasi Umat Beragama* 7, no. 2 (Desember 2015): 154–76.
- Horikoshi, Hiroko. *Kyai Dan Perubahan Sosial Ed. Umar Basalim Dan Andi Muarly Sunrawa*. 1. Jakarta: P3M, 1987.
- Hudaeri, Mohamad. *Tasbih Dan Golok: Studi Tentang Peran, Kedudukan Dan Jaringan Kiyai Dan Jawara Di Banten*. Serang: UIN Banten Repository, 2002.
- Idrus. "Pesantren, Kyai Dan Tarekat: Potret Sejarah Pendidikan Islam Di Indonesia." *Ad-Din: Jurnal Dakwah Dan Sosial Keagamaan* 6, no. 2 (Desember 2020).

- Jannah, Hasanatul. “Kyai, Perubahan Sosial dan Dinamika Politik Kekuasaan” 3, no. 1 (2015).
- Kholid, Mohammad Ridho, Mohammad Fikri Nugraha Kholid, and Aan Arizandy. “Telaah Etnografis Ritual Mandi Safar: dari Tradisi Diskursif, Dialog Interreligius, hingga Rekonsiliasi Pasca-Konflik.” *JIM: Jurnal Ilmiah Mahasiswa Pendidikan Sejarah* 9, no. 4 (November 30, 2024): 936–48. <https://doi.org/10.24815/jimps.v9i4.33257>.
- Kholid, Zainal. “Pemberlakuan Syariat Islam Di Banten.” *Jurnal Al Qalam* 34, no. 2 (Desember 2017): 69–93.
- Kosim, Mohammad. “Kyai dan Blater: Elite Lokal dalam Masyarakat Madura.” *Karsa* 12, no. 2 (Oktober 2007): 161–67.
- Nasution, Robby Darwis. “Kyai sebagai Agen Perubahan Sosial dan Perdamaian dalam Masyarakat Tradisional.” *Sosiohumaniora: Jurnal Ilmu-ilmu Sosial dan Humaniora* 19, no. 2 (July 6, 2017): 177–84. <https://doi.org/10.24198/sosiohumaniora.v19i2.10346>.
- Nazmudin. “Pesantren Tradisional Dan Perubahan Sosial Politik Di Banten.” *Jurnal Hermeneutika* 07, no. 01 (Mei 2021).
- Nurazizah, Nury, and Udin Juhrocin. “Analisis Urf Terhadap Pemberian Uang Shalawat Kepada Pengiring Jenazah Setelah Pemakaman.” *JIMMI* 3, no. 2 (2022): 75–87.
- Rafiq, Ahmad. “The Living Qur’an: Its Text and Practice in the Function of the Scripture.” *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur’an Dan Hadis* 22, no. 2 (July 30, 2021): 469–84. <https://doi.org/10.14421/qh.2021.2202-10>.
- Setiyani, Wiwik. “The Exerted Authority of Kiai Kampung In The Social Construction of Local Islam.” *Journal of Indonesia Islam* 14, no. 1 (June 1, 2020): 51. <https://doi.org/10.15642/JIIS.2020.14.1.51-76>.
- Setiyani, Wiwik, and Siti Azizah. *Otoritas Keagamaan Kiai Kampung Dan Pengaruh Media Sosial Dalam Mengkonstruksi Islam Lokal*. 1st ed. RFM Pramedia, 2021.
- Sofwan, Nurkholis. “Living Hadis: Studi Atas Fenomena Tradisi Fidyah Salat Dan Puasa Bagi Orang Meninggal Di Indramayu.” UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2018. Tesis.
- Steenbrink, Karel A. *Beberapa Aspek Tentang Islam Di Indonesia Abad Ke-19*. 1. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Sunarto. “Peran Pesantren Dalam Mempertahankan Kearifan Lokal Dan Budaya Tradisional.” *JUPI: Jurnal Ilmu Pendidikan Islam* 21, no. 02 (2021): 296–304.
- Supriyadi, Dedi. *Sejarah Peradaban Islam*. 1. Bandung: Pustaka Setia, 2008.
- Taufik, Akhmad, Weldon, and M. Dimiyati Huda. *Metodologi Studi Islam : Suatu Tinjauan Perkembangan Islam Menuju Tradisi Islam Baru*. Malang: Bayumedia, 2004.
- Zohriah, Anis. “Kesetaraan Gender di Banten dalam Pandangan Kiyai dan Jawara.” *Jurnal Al Qalam* 21, no. 1 (Agustus 2004): 279–305.