

FORMULA PEMELIHARAAN AGAMA (*HIFZ AL-DĪN*) PADA MASYARAKAT DESA DERMOLO JEPARA: Implementasi *Maqāṣid al-Sharī'ah* dengan Pendekatan Antropologi

Fakhrudin Aziz

Fakhrudin Aziz

e-mail: fakhrudin.aziz@yahoo.com

Abstract

This article aims at describing *hifz al-din* concept in Dermolo Village Jepara and its philosophical basis. Religion upholding (maintenance) as *maqāṣid al-sharī'ah* in Dermolo villagers is constructed through noble/ultimate value systematization from cultural hero. Religion is placed as a way of life and is not framed as unorganized religion. This is the form of religion upholding sourced from social text, in which their religiosity motivation are influenced by academic and economic level factors of the society. This form then metamorphs/change into organized religion sourced from written text of holy book as the result of ideological and cultural migration of migrants. The difference of these two types of religions has religiosity paradigm impicitation to its adherents; the first one is accommodative and the other one is justificative. This article serves the implementation of *hifz al-din* concept as a result of *maqāṣid al-sharī'ah* transformation from orthodoxy to contemporary practuced by the society in Dermolo Village.

□

Artikel ini bertujuan menggambarkan konsep *hifz al-din* pada Desa Dermolo Jepara dan landasan filosofisnya. Pemeliharaan Agama (*hifz al-din*) sebagai *maqāṣid al-sharī'ah* pada masyarakat Desa Dermolo dikonstruksi melalui sistematisasi nilai-nilai luhur yang diwarisi secara turun-temurun (*ultimate value*) dari *cultural hero*. Agama ditempatkan sebagai *way of life* dan tak terbingkai dalam wadah organisasi (*unorganized religion*). Inilah bentuk pemeliharaan agama yang bersumber dari teks sosial (*social text*), dimana motivasi keberagamaannya dipengaruhi oleh faktor tingkat pendidikan dan ekonomi masyarakatnya. Bentuk ini lalu bermetamorfosa menjadi agama organisatoris (*organized religion*) yang bersumber pada teks kitab suci (*written text*) sebagai hasil migrasi ideologis dan kultural masyarakat pendatang. Perbedaan kedua jenis agama ini berimplikasi pada paradigma keberagamaan pemeluknya, yang pertama bercorak akomodatif, sementara yang kedua bercorak justifikatif. Artikel ini akan menyajikan implementasi konsep *hifz al-din* sebagai hasil transformasi *maqāṣid al-sharī'ah* dari ortodoksi ke ortopraksis yang dilakukan oleh masyarakat Desa Dermolo.

Keywords: *hifz al-din*, *maqāṣid al-sharī'ah*, written text, social text

Pendahuluan

Kebutuhan beragama lahir di tengah ketidakpastian kehidupan duniawi yang profan. Kehidupan ini identik dengan ketidakpastian yang melahirkan – misalnya- rasa cemas, takut, dan gelisah. Secara naluriah, manusia ingin keluar dari situasi tersebut. Caranya, ia masuk ke alam supernatural yang bersifat metafisis (keyakinan). Di sini terjadi transformasi, dari kebutuhan material menuju kebutuhan spiritual. Manusia mulai percaya mitos dan ghaib serta konsisten menjalankan liturgi. Manusia mulai membuat skema nilai dan membuat hipotesis bahwa di luar rasionalitas manusia, ada kekuatan supernatural yang tak perlu legitimasi teori karena ia cukup diimani. Inilah agama dalam pengertian universal.¹

Agama lalu bermetamorfosa ke dalam dua bentuk; agama organisatoris (*organized religion*) dan agama substansialis (*unorganized religion*). Yang pertama, diwarisi secara askriptif dimana manusia menerimanya secara instan dari orang dekatnya, misalnya orangtua, saudara, teman dan sebagainya. Tak ada pilihan baginya, kecuali mengikuti doktrin yang ada di dalam syariat (*written text*). Adapun yang kedua, terbentuk secara alamiah dan dikonstruksi oleh pemilik kebudayaan (manusia). Tipe ini biasanya konsisten terhadap universalitas nilai, dimana semua agama itu baik dan mengajarkan keluhuran pekerti. Titik kulminasinya adalah bahwa keduanya memiliki sisi sakral (*the sacred*) dan sisi profan (*the profane*). Ini menguatkan apa yang dikatakan Durkheim² bahwa apapun bentuk agama, ia memiliki dua wajah; sakral dan

¹O'Dea merinci fungsi agama ke dalam enam poin fungsi teknis; (1) agama mendasarkan perhatiannya pada sesuatu yang di luar jangkauan nalar-logis manusia. Di sini agama menyediakan sarana emosional yang penting dalam mencapai relasi positif dengan dunia luar tersebut; (2) agama menawarkan hubungan transendental melalui pemujaan atau upacara adat. Sarana inilah yang memberikan rasa aman; (3) agama mensucikan norma-norma dan nilai masyarakat yang telah terbentuk, mempertahankan dominasi tujuan kelompok di atas keinginan individu dan disiplin kelompok di atas dorongan individu; (4) agama memberikan standar nilai yang menghasilkan terlembagakannya norma-norma –yang oleh O'Dea-disebut sebagai Fungsi Risalat atau Nubuat; (5) agama melakukan fungsi-fungsi identitas yang penting, yang dengan fungsi ini manusia lalu mengembangkan aspek penting pemahaman diri dan batasan diri, (6) agama memiliki andil dalam membentuk kedewasaan individu, dimana melalui proses menghadapi kenyataan hidup, individu menjadi berfikir lebih logis, dan sistematis sesuai dengan norma-norma agama yang dipegang teguh. Lihat. Thomas O'Dea, *Sosiologi Agama: Suatu Pengenalan Awal* (Jakarta: CV. Rajawali, 1985), h. 25-27.

²Emile Durkheim, *Sejarah Agama (The Elementary Forms of the Religious Life)* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003), h. 35-40.

profan Sakral berhubungan dengan keyakinan transendental dan kekuatan supernatural. Adapun profan berkaitan dengan pengejawantahan secara fisik, misalnya liturgi, penyembahan patung, kayu, batu, dan sebagainya.

Pada entitas kemajemukan, keyakinan individual bermetamorfosa menjadi keyakinan komunal. Agama tak sekedar menjadi keyakinan dan keimanan, melainkan ia menjadi standar tentang kebenaran. Agama menjadi cara melihat diri (*the self*) dan orang lain (*the others*). Cara melihat diri menjadi standar untuk mengukur diri orang lain. Implikasi sosialnya, ada konflik dan damai. Konflik akan muncul ketika terjadi ketidakpaduan antara keyakinannya dengan keyakinan orang lain. Sebaliknya, jika kebenaran dianggap mutlak bagi dirinya dan relatif bagi orang lain, sikap toleransi akan dikedepankan.

Artikel ini merupakan hasil penelitian yang memfokuskan pembahasan tentang bagaimana masyarakat sebagai pemilik budaya memformulasi dan memelihara agama (*hifz al-din*) dan keberagamaannya. Pendekatan antropologi dipakai untuk melihat bagaimana agama dan keberagamaan dilakukan oleh masyarakat, sehingga pemeliharaan agama yang merupakan bagian dari *maqāṣid al-sharī'ah* menjadi lebih unik karena menekankan pada keberagamaan secara empiris. Pada proses ini dapat dilihat bahwa manifestasi pemeliharaan agama sangat ditentukan oleh bagaimana agama didefinisikan pemeluknya. dan ini merupakan satu formula *hifz al-din* yang ditawarkan sebagai bentuk baru dalam memahami *maqāṣid al-sharī'ah*.

Agama; Relasi Supernatural

Menurut Quraish Shihab,³ kata “agama” dalam terma Arab biasa menggunakan terma “din”. *Din* terdiri dari tiga huruf; *dal-ya'-nūn*. Tiga huruf ini bisa dibaca *dain* yang berarti hutang, atau dibaca *din* yang berarti menguasai, menundukkan, patuh, dan penyerahan diri. *Dain* maupun *din*, sama-sama meniscayakan adanya dua pihak yang berbeda. Pihak pertama berkedudukan lebih tinggi dibandingkan pihak kedua. Pada konteks kata *dain*, pihak yang mengutang lebih tinggi dibandingkan pihak yang berhutang. Dalam *din*, pihak pertama adalah Tuhan, Dzat yang disembah dan dipatuhi oleh manusia sebagai yang menyembah.

³M. Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi: al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat* (Jakarta: Lentera Hati, 2006), h. 21.

Menurut al-'Alim, *dīn* memiliki varian makna, antara lain: *al-Mulk*, *al-Qahr*, *al-Sultān*, *al-'Izz*, *al-Dhull*, *al-Khidmah*, *al-Ikrāh*, *al-Ihsān*, *al-'Ādah*, *al-'Ibādah*, *al-Tadhallul*, *al-Khuḍu'*, *al-Ṭā'ah*, *al-Madhhab*, dan *al-Sīrah*. Varian tersebut merujuk pada penggunaan *dīn* yang berasal dari akar kata *dāna* yang diikuti dengan huruf *lām* (*dāna lahū*) dan *ba'* (*dāna bihi*). Varian makna *dīn* tersebut menalikan hubungan antara pihak pemilik kekuasaan (Tuhan) dan pihak yang dikuasai (makhhluk). Dalam Islam, *dīn* menjelaskan hubungan keterikatan manusia dengan Allah.⁴

Secara terminologis, al-'Alim mendefinisikan kata *dīn* sebagai aturan Tuhan bagi mereka yang berakal dan diterima secara alamiah agar senantiasa memilih kebaikan demi kemaslahatan dunia dan akhirat. Jadi *dīn* berasal dari Tuhan, bukan hasil karya manusia. Di dalam kalimat “mereka yang berakal dan diterima secara alamiah” –menurut al-'Alim– terkandung makna bahwa hakikat agama hanya dapat ditangkap oleh kaum berakal melalui cara-cara alamiah. Artinya, pesan agama selalu seirama dengan kehidupan manusia yang menginginkan keteraturan. Ini menegaskan cara eksploitatif (tidak alamiah) yang ditempuh atas nama agama.⁵ Allah telah berfirman:

“Tidak ada paksaan dalam beragama.”⁶

Selain *dīn*, dalam bahasa Inggris, “Agama” juga dikenal dengan istilah *religion*. Menurut Ghazali,⁷ baik *religion* maupun *religio*, keduanya berakar kata yang sama, yaitu *religare* yang berarti “mengikat kembali” dan *relegere* yang berarti “menjauhkan, menolak, dan melalui”. Agama dengan terma ini berfungsi untuk merekatkan pelbagai unsur dalam memelihara keutuhan diri manusia, diri per-orang atau diri sekelompok orang dalam hubungannya terhadap Tuhan, terhadap sesama manusia, dan terhadap alam sekitarnya.

⁴Yusuf Hamid al-'Alim, *al-Maqāṣid al-'Āmmah li al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Hadith, tth.), h. 204-207.

⁵*Ibid*, h. 210-211.

⁶QS. al-Baqarah [2]: 256. Meskipun para mufasir berbeda pendapat tentang *nāsikh-mansūkh* dalam ayat tersebut, penggunaan *lām-alif* pada ayat tersebut memiliki dua fungsi; *Pertama*, penegasian (*la nafi*); *Kedua*, pelarangan (*la nahi*). Keduanya bermakna bahwa pesan agama tidak dapat disampaikan melalui cara-cara paksaan. Lihat Andrew F. March, “The Maqṣad of Hizf al-Din is Liberal Religious Freedom Sufficient For The Syari'ah,” dalam *Islam and Civilizational Renewal*, Kuala Lumpur 2.2 (Jan 2011).

⁷Abd. Moqṣith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama; Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an* (Depok: Kata Kita, 2009), h. 44-45.

Selain *din* dan *religion*, kata “agama” yang biasa dipakai dalam bahasa Indonesia berasal dari bahasa Sanksekerta yang menunjuk pada sistem kepercayaan dalam Hinduisme dan Budhisme di India. Agama terdiri dari kata “a” yang berarti “tidak”, dan “gama” yang berarti “kacau”. “Agama” diartikan sebagai seperangkat sistem yang menghindarkan manusia dari kekacauan, serta mengantarkan manusia menuju keteraturan dan ketertiban.⁸

Dari kajian atas makna kata “*din*”, “*religion*”, dan “agama”, terkandung 3 aspek, yaitu titik sentral (Tuhan), manusia, dan doktrin. Meski berasal dari bahasa yang berbeda, istilah agama menyuratkan pesan bahwa manusia menjalankan doktrin sebagai ekspresi ketaatan terhadap syariat Tuhan.

Suparlan mendefinisikan agama sebagai seperangkat aturan dan peraturan yang mengatur hubungan manusia dengan dunia gaib, khususnya dengan Tuhannya, mengatur manusia dengan manusia lainnya, dan mengatur hubungan manusia dengan lingkungannya. Dengan batasan ini, agama merupakan suatu sistem keyakinan yang dianut dan tindakan-tindakan yang diwujudkan oleh suatu kelompok atau masyarakat dalam menginterpretasi dan memberi respons terhadap apa yang diyakini sebagai yang ghaib dan suci. Sebagai sistem keyakinan, agama berbeda dengan sistem keyakinan dan isme-isme lainnya karena landasan agama adalah pada konsep suci (*sacred*) yang dibedakan dengan yang duniawi (*profane*), dan pada yang ghaib atau supernatural yang menjadi lawan dari hukum-hukum alamiah (*natural*).⁹

⁸Zainal Arifin Abbas, *Perkembangan Fikiran terhadap Agama* (Medan: Firma Islamiah, 1957), h. 19.

⁹Bagi Suparlan, agama berisikan ajaran-ajaran mengenai kebenaran tertinggi dan mutlak tentang eksistensi manusia dan petunjuk untuk hidup selamat di dunia dan akhirat. Maka, agama sebagai sistem keyakinan dapat menjadi bagian dan inti dari sistem nilai dan menjadi penggerak dan pengontrol bagi tindakan para anggota masyarakat tersebut agar berjalan sesuai dengan nilai-nilai kebudayaan dan ajaran-ajaran agamanya. Dalam keadaan dimana pengaruh ajaran-ajaran agama itu sangat kuat terhadap sistem-sistem nilai yang ada dalam kebudayaan masyarakat yang bersangkutan, maka sistem-sistem nilai tersebut terwujud sebagai simbol-simbol suci yang bersumber pada ajaran agama. Agama merupakan sistem keyakinan individual dan melibatkan emosi-emosi dan pemikiran-pemikiran yang bersifat individual juga. Pada level ekspresi, keyakinan mewujud secara sosial dan melibatkan kesadaran kolektif serta membentuk kekuatan masif. Dalam kehidupan kelompok atau bermasyarakat inilah tradisi keagamaan yang dimiliki oleh individu bersifat kumulatif dan kohesif, yang menyatukan keanekaragaman interpretasi dan sistem-sistem keyakinan keagamaan. Penyatuan interpretasi ini disebabkan oleh visi yang sama dalam mengusung pesan moral suatu agama. Maka, individu-individu yang memiliki kesamaan visi ini, lalu bermetamorfosa menjadi suatu kelompok. Dengan kata lain, dalam kelompok keagamaan tujuan-tujuan yang hendak dicapai

Domain *Hifz al-Dīn*

Hidayat mencatat, ada empat domain dalam artikulasi dan ekspresi keberagamaan, yaitu domain pribadi, jamaah, masyarakat, dan negara. *Pertama*, pada wilayah pribadi, seseorang memiliki kebebasan seluas-luasnya untuk memahami dan mengembangkan keyakinan agamanya. Pada level ini, beragama sesungguhnya panggilan hati. Tak seorangpun bisa memaksa orang lain untuk memeluk agama tertentu. Kalaupun ada yang dengan terpaksa menerima ‘paksaan’ beragama, agama menjadi tak lagi dilandasi dengan kebenaran dan ketulusan. Domain pribadi ini pulalah yang paling memungkinkan terealisasinya kebebasan beragama dan berkeyakinan. Pada level ini, upaya menjaga agama (*hifz al-dīn*) dinilai paling tinggi dibandingkan dengan lainnya. *Kedua*, domain komunal atau jamaah. Semua agama memiliki doktrin dan tradisi untuk berjamaah dan mensucikan tempat tertentu. Melalui domain ini, paham keagamaan dan iman seseorang terbina secara efektif. Pada domain ini pula idiom dan simbol keagamaan bebas dikemukakan karena pesertanya bersifat homogen. *Ketiga*, domain sosial. Pada level ini, komunitas suatu agama bertemu dengan komunitas agama lain. Hukum yang berlaku adalah hukum negara (hukum positif), bukan kitab suci yang berlaku di wilayah komunal. Kalaupun hukum agama ingin diberlakukan dalam wilayah sosial, diperlukan beberapa penyesuaian agar keduanya bisa sinergis. *Keempat*, domain negara. Agama pada domain ini menampakkan bahwa agama berwajah ganda. Di satu sisi, agama ingin memperjuangkan nilai-nilai luhur dalam kehidupan politik, namun di sisi yang lain agama terlihat dicitrakan secara tidak proporsional oleh pemeluknya karena agendanya ingin menguasai panggung politik.¹⁰

Berdasarkan uraian di atas, agama perlu mendapatkan tempat persemaian karena tiga hal. *Pertama*, agama menjadi ekspresi ketaatan manusia terhadap Tuhan. Maka tidak ada pilihan baginya selain menjalankan nilai-nilai yang

oleh para anggotanya didasari oleh keyakinan agama mereka, suatu keyakinan yang berisikan penjelasan-penjelasan dan petunjuk-petunjuk untuk memahami gejala dan pengalaman. Lihat Parsudi Suparlan, “Kata Pengantar” dalam *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis* (Jakarta: Grafindo Persada, 1993), h. viii-x.

¹⁰Komarudin Hidayat, *Agama Punya Seribu Nyawa* (Jakarta: Noura Books, 2012), h. 71-74. Bandingkan dengan pendapat Andrew F. March, *Theocrats Living under Secular Law: An External Engagement with Islamic Legal Theory*, dalam *The Journal of Political Philosophy* Volume 19, Number 1, 2011.

telah diatur dalam syariatnya; *Kedua*, agama diatribusikan pada kesalehan personal (individu) yang dapat diukur dengan kemampuan menciptakan kesalehan komunal. Dengan cara inilah keteraturan sebagaimana diinginkan agama akan dapat terwujud; *Ketiga*, agama sebagai wadah ketaatan akan terjaga konsistensinya ketika dilandasi dengan ketauhidan. Ketauhidan mendorong seseorang untuk mempersembahkan seluruh sikap keberagamaannya kepada Dzat Tunggal, yaitu Allah. Maka semangat bertauhid menjadikan individu beragama fokus pada kualitas beragama.

Desa Dermolo Sebagai *Setting* Kajian

Sejarah Lokal Desa Dermolo

Sejarah desa Dermolo, baik dalam bentuk lisan atau tulisan, tidak saya temukan. Satu-satunya keterangan mengenai masa lalu desa Dermolo didapatkan dari beberapa tokoh masyarakat yang dianggap tetua desa dan memahami legenda *babat alas* desa Dermolo. Karena cerita dituturkan dari lisan ke lisan, maka isi cerita lisan di sini tidak dimaksudkan dan didudukkan sebagai fakta atau kebenaran sejarah, melainkan sebagai ilustrasi mengenai asal-usul desa dan masyarakatnya.

Sejarah lokal yang diuraikan di sini merupakan transkrip wawancara dengan Sardjono (mantan Kepala Desa Dermolo), Soekarno (sesepuh dan Carik Desa Dermolo), Mulyoto (tokoh masyarakat yang menjabat sebagai pegawai di kecamatan Kembang Jepara) dan beberapa penduduk asli desa Dermolo.

Alkisah, tempat yang sekarang dinamakan dengan desa Dermolo, dahulu dikenal sebagai hutan lebat dan angker yang dijadikan pangkalan para berandal yang kerap melakukan tindak kejahatan. Melihat fenomena tersebut, gubernur Jawa Tengah mengutus Bupati Jepara untuk meremajakan hutan. Karena berada di teritori Desa Jenggotan, Bupati lalu memanggil Kepala Desa Jenggotan (petinggi) untuk menindaklanjuti pesan gubernur. Lalu, petinggi Jenggotan menyusuri hutan bersama perangkatnya. Di tengah hutan, ia menjumpai seseorang –yang belakangan diketahui bernama mbah Tambar-sedang menyapu. Petinggi menghampirinya seraya berkata, “*nek jenengan saged mbiyantu kulo, bakal kulo paringi separing tanah ten lor kali Jenggotan*”

(kalau kamu bisa bantu saya, saya akan memberikan sepetak tanah di sebelah utara sungai Jenggotan).” Mbah Tambar menyanggupi.

Setelah melakukan serangkaian ritual mohon keselamatan, mbah Tambar memulai *babat alas*. Di sana ia mendapati ada pohon besar bernama Demolo [tanpa huruf “r”] –yang kemudian akrab disebut oleh warga dengan nama Dermolo [dengan huruf “r”]. Setelah hutan menjadi lapang, ada salah seorang warga bernama mbah Giah membuat *belik*¹¹. Mbah Tambar dan mbah Giah memiliki hobi yang sama, yaitu makan ayam panggang, ikan wader bakar, dan menyantapnya bersama-sama.

Perilaku kedua tokoh, mulai dari ritual mohon keselamatan, makanan favorit, sampai pada aspek kecil dari kehidupan mereka, pada perkembangannya menjadi mitos yang diyakini, diwariskan, dan dipertahankan hingga sekarang menjadi tradisi.

Dilihat dari isi, pelaku, dan motif cerita-cerita rakyat yang telah saya kumpulkan, didapati sebuah kesimpulan bahwa corak desa Dermolo masuk dalam kategori “Desa Abangan”. Kata “Abangan”¹² di sini diatribusikan pada sikap permisif terhadap kearifan lokal (*local wisdom*), misalnya *sedekah bumi (kabumi)*¹³. Motifnya, melestarikan sikap dan budaya kedua tokoh tersebut. Karena dengan cara itu, penduduk mendapatkan keselamatan dan keberkahan dari Maha Kuasa.

¹¹*Belik* –dalam bahasa Jawa- adalah sebutan aliran sungai mini. Ukurannya sangat kecil jika dibandingkan dengan ukuran sungai pada umumnya. *Belik* biasanya dicirikan dengan air yang bening, di dalamnya terdapat binatang yuyu dan ikan wader. Di sebelah kanan dan kiri aliran, biasanya terdapat banyak sumber mata air.

¹²Mulder menggunakan bahasa Kejawen atau kejawaan. Ia menulis: “*the common dictionary gloss for kejawen or kejawaan is javaneseeness, which is descriptive label for those elements of javanese culture that are considered to be essentially Javanese and that define it as a unique category. These elements are generally thought to hark back to the Hindu-Budhist period of Javanese history and combine in a philosophy in the sense of a particular system of principles for the conduct of life. As a system of thought, Javanism is singularly elaborate containing a cosmology, a mythology, a set of essentially mystical conceptions, etc., that give rise to a particular Javanese anthropology, that is, a system of ideas about the nature of man and society that in its turn informs Javanese ethics, tradition, and style.*” Lihat. Niels Mulder, *Individual and Society In Java: A Cultural Analysis* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1994), h. 1.

¹³*Kabumi* adalah singkatan dari Sedekah Bumi yang dijadikan rutinitas oleh sebagian besar desa-desa di pesisir utara. Kandungan mitos bahwa akan ada *belai* (bahaya) ketika *danyang desa* tidak *diselameti* dengan serangkaian kegiatan *kabumi*, masih dipegang kuat. Akibatnya, kegiatan ini dijadikan sebagai agenda setiap tahunnya.

Dilihat dari isi cerita rakyat ini, terdapat motif yang ingin ditonjolkan oleh penuturnya¹⁴, yaitu (1) tindak kriminal harus dihilangkan demi terciptanya kenyamanan hidup bersama. Ini sebagaimana ditunjukkan dalam instruksi gubernur Jawa Tengah kepada Bupati Jepara yang diteruskan kepada petinggi desa Jenggotan; (2) untuk menghentikan merebaknya tindak kriminal, maka tempat-tempat yang berpotensi menjadi pusat kejahatan, diubah menjadi lebih asri dan bisa dimanfaatkan untuk kegiatan positif, seperti bertani. Sikap arif Petinggi desa Jenggotan dengan mengutus mbah Tambar untuk membersihkan hutan, memberikan pelajaran bahwa kebaikan harus dipraktikkan dengan tindakan nyata; (3) hidup sejati adalah ketika bisa berbagi kepada yang lain. Dibuatnya *belik* oleh mbah Giah yang di dalamnya terdapat banyak ikan wader, menyiratkan pesan bahwa mbah Giah bukan sosok yang egois. Ia memikirkan *pangan* anak- cucunya kelak. Mereka bisa memanfaatkan air dan ikan wader untuk memenuhi kebutuhan hidup.

Dalam kehidupan empirik, karakter dasar mbah Tambar; rajin dan pekerja keras, sering dipakai untuk melukiskan sifat atau watak sebagian masyarakat desa Dermolo melalui ungkapan, “*nak pengin urip, kudu kerjo kanthi tenanan [kalau ingin hidup –yang baik, harus bekerja keras].*” Sikap ini memotivasi penduduk setempat untuk tidak malas dan bekerja lebih keras. Sementara sosok mbah Giah, personifikasi pribadi yang tidak egois. Ini dilukiskan melalui ungkapan, “*urip bebrayan kudu guyub lan gemathi karo konco [hidup bermasyarakat harus rukun dan saling menolong temannya].*”

Kedua tokoh ini dapat memberikan gambaran masyarakat desa Dermolo yang sesungguhnya, dimana warga-warganya merupakan pekerja keras. Tercatat lebih dari 70% menjadi pekerja di perusahaan karet milik negara (PTPN). Selainnya, sebanyak 28% bertani, dan 2% wiraswasta, seperti meubel dan toko. Indikator lain karakter pekerja keras adalah *kerja samben (double shift)* para pekerja PTPN dan petani guna memenuhi kebutuhan sekunder dan tersier. Mereka biasanya mencari *obyekan* (pekerjaan tambahan) di luar.

Di tengah variasi tingkat kesejahteraan masyarakat Desa Dermolo, dapat dipastikan bahwa tidak ada anggota masyarakat yang tidak bisa makan 3 kali

¹⁴Cerita disarikan dari wawancara dengan sejumlah tokoh, diantaranya Soekarno (Carik desa Dermolo sejak tahun 1968) dan Sardjono (menjabat petinggi sejak tahun 1987-2007).

sehari. Solidaritas dan soliditas dalam kehidupan sosial, dirasakan oleh masyarakat. Ini adalah pengejawantahan sikap mbah Giah yang dalam bahasa setempat disebut *seneng tetulung* (senang menolong).

Inilah salah satu pengaruh kuat *danyang desa* (*cultural hero*) yang memberikan corak dominan dimana masyarakat *grass-root* desa Dermolo dikenal keguyubannya, termasuk dalam mempertahankan budaya *pangurmatan* melalui ritual yang oleh sebagian kaum santri¹⁵ dikategorikan tindakan *takhayyul*¹⁶ dan *khurafat*¹⁷. Fakta unik yang terjadi di lapangan bahwa kekuatan tradisi atau budaya lokal ini, berdampak pada kuatnya pengaruh tokoh “kaum abangan”, dibandingkan tokoh-tokoh dari kalangan santri (*ustadz* atau *kyai*). Yang terpenting bagi masyarakat adalah pengayoman; aktualisasi pesan agama, bukan hanya formalnya.

Profil Desa Dermolo

Desa Dermolo bagian dari teritori kecamatan Kembang kabupaten Jepara. Kecamatan Kembang berbatasan dengan kecamatan Keling di sebelah Timur; kecamatan Bangsri di sebelah Barat dan Selatan; dan Laut Jawa di sebelah Utara. Sebagian besar wilayahnya masih berupa persawahan dan hutan. Kondisi ini berdampak pada jenis mata pencaharian yang dipilih oleh warga. Sebanyak lebih dari 70 % penduduk Dermolo menggantungkan hidupnya kepada PTPN, sebuah perusahaan milik negara di bidang pengolahan karet mentah. Selainnya, sebanyak 28 % bertani dan 2 % wiraswasta.

Honorarium pekerja PTPN sebesar Rp. 30 ribu/hari bagi pekerja tetap dan Rp. 17.500/ hari untuk pekerja lepas. Dengan besaran honor tersebut, dapat dikatakan bahwa dari tingkat kesejahteraan, masyarakat Dermolo pada level sedang. Sesuai data yang dirilis oleh Badan Statistik tahun 2012, kondisi masyarakat pra-sejahtera sebesar 37,4 %, sejahtera I: 14 %, sejahtera II: 18 %,

¹⁵Kaum Santri diatribusikan kepada status sosial kelompok masyarakat yang dinilai memiliki pemahaman keagamaan yang baik. Atau, mereka yang memiliki jabatan terhormat di masyarakat dan diposisikan sebagai *sesepuh-pinisepuh* di desa.

¹⁶Takhayyul dari asal kata Arab, *takhayyala*, yang berarti berhayal. Kata ini dipakai untuk menilai suatu tindakan yang tercipta sebagai hasil kreasi manusia, bukan warisan dari rasul yang dianjurkan dalam agama. Takhayyul identik dengan perbuatan bid'ah yang dinilai sebagai kesiasiaan.

¹⁷*Khurafat*, dari asal kata Arab *kha-ra-fa*, yang artinya menyimpang. Kata ini biasanya dilabelkan kepada tindakan penyimpangan terhadap ajaran agama Islam yang sudah baku.

sejahtera III: 19,9 %, sejahtera plus: 10,6 %. Kondisi ini setidaknya tergambar secara fisik dimana masih banyak rumah-rumah yang berdiri dengan kondisi sederhana. Tercatat, rumah gedung/permanen sebanyak 407 rumah, dan rumah gayu/genting sebanyak 1000 rumah. Bagi sebagian besar orang, rumah ditempatkan sebagai simbol status sosial pemiliknya.

Gambaran ekonomi di atas sekaligus memberikan gambaran lain tentang tingkat pendidikan masyarakat desa Dermolo. Tidak lebih dari 12 % remaja usia kuliah, melanjutkan ke berbagai perguruan tinggi, baik di Jepara maupun luar Jepara. Gedung sekolah di desa Dermolo hanya berjumlah 9 buah; 3 Sekolah dasar Negeri (SDN) dan 6 Taman Kanak-kanak. Jauhnya jarak dari ibu kota kabupaten Jepara (21 KM) turut menyumbang faktor rendahnya pendidikan. Deskripsi tersebut menghubungkan-hubungkan antara kesulitan biaya, rendahnya motivasi, dan orientasi mengenai pekerjaan.

Formulasi Keberagamaan sebagai Implementasi *Hifz al-Din*

Dalam *Agama Jawa*, Geertz memberikan klasifikasi keagamaan orang-orang Jawa menjadi tiga bagian, yaitu abangan (petani), santri (pedagang), dan *priyayi* (birokrat). Meskipun tak selalu relevan, klasifikasi yang diatribusikan kepada masyarakat Mojokuto tersebut tetap masih ada meskipun tak utuh.¹⁸ Secara umum, stratifikasi keagamaan masyarakat Jawa dibagi menjadi dua, *pertama*, santri, yaitu pemeluk agama yang secara formal sungguh-sungguh mengamalkan perintah agama. Ini biasanya ditandai dengan keikutsertaannya dalam upacara-upacara agama; *kedua*, *abangan* yang secara harfiah berarti 'yang merah', yang diturunkan dari kata *abang* (merah). Kelompok ini biasanya mengenai penganut agama substansial yang tak seberapa disiplin terhadap aturan-aturan formalnya.¹⁹

¹⁸Clifford Geertz, *Agama Jawa; Abangan, Santri, Priyayi dalam Kebudayaan Jawa* (Depok Komunitas Bambu, 2014), h. xxv-xxxiv. Menukul dari Koentjaraningrat (1963: 188-198), Muhtarom mencatat bahwa sejak mundurnya feodalisme di Jawa, mulai dengan masa pendudukan Jepang (1942-1945), stratifikasi dalam masyarakat Jawa telah cukup banyak berubah, dimana masyarakat terbagai ke dalam empat lapisan, yaitu *ndara* (bangsawan), *priyayi* (birokrat), saudagar (pedagang), dan *wong cilik* (rakyat kecil). Lihat juga, Zaini Muhtarom, *Islam di Jawa dalam Perspektif Santri dan Abangan* (Jakarta: Salemba Diniyah, 2002), h. 7.

¹⁹Zaini Muhtarom, *Islam di Jawa dalam Perspektif Santri dan Abangan*, h. 11.

Pada masyarakat desa Dermolo, identifikasi keagamaan yang tercatat dalam laporan pemerintahan kecamatan, menjelaskan bahwa warga masyarakat desa Dermolo sebesar 95 % mengaku atau dicatat sebagai orang Islam. Ditinjau dari klasifikasi keterlibatan secara struktural dan kultural terhadap Ormas, seperti NU dan Muhammadiyah, komposisinya 90 % mengikuti NU, dan selebihnya ke Muhammadiyah. Persentase demikian semata-mata didasarkan pada pengakuan mengenai agama yang dipeluk, dan tidak terkait dengan kualitas keagamaannya sendiri. NU sebagai mayoritas di desa ini lebih disebabkan karena kuatnya pengaruh Islam yang dibawa oleh para tokoh yang *babat alas* di sejumlah daerah di Jawa, yang masih melestarikan tradisi-tradisi *kejawen*.²⁰ 5 % selebihnya memeluk agama Budha dan Kristen.

Soekarno, *carik* (sekretaris desa) dan sesepuh di desa Dermolo menuturkan, di Dermolo, awalnya tidak ada NU dan Muhammadiyah. Syariat Islam seperti shalat, zakat, puasa, dan sebagainya, ditunaikan secara formal, tanpa label madzhab atau ideologi organisatoris. Pada satu sisi, syariat Islam dijalankan, dan pada sisi yang lain, *tradisi kejawen* seperti *sedekah bumi*, *ruwatan*, *selamatan* masih terus dilestarikan. Secara kultural, kelompok ini dilabeli sebagai kelompok NU kultural.

Pada tahun 1966, Ihsan, pekerja di PTPN merasa prihatin dengan maraknya praktik-praktik takhayul yang dekat dengan syirik. Bersama beberapa warga, ia mentransformasikan paham pemurnian ajaran Islam dengan berpegang-teguh pada al-Qur'an dan al-Sunnah. Karena Ihsan pindah ke Jawa Timur (1985), perjuangannya dilanjutkan oleh Mustain, tokoh asal Bangsri. Bersama beberapa warga, ia membentuk Muhammadiyah Ranting Dermolo. Inilah persemaian gerakan Muhammadiyah secara organisatoris.

²⁰Widaghdho mencatat bahwa diskursus tentang dunia Jawa, tidak bisa dilepaskan dari persoalan-persoalan sosial yang sudah melekat dalam kepribadian orang Jawa, bahwa tujuan hidup adalah menari ketenangan dan keseimbangan hidup. Maka unsur-unsur ritual-mistik, seperti panen, telah mendarahdaging dalam masyarakat. Maka kajian tentang dunia Jawa harus mengkaji empat lingkaran bermakna yang membantu dalam memperkuat kerjasama; *pertama*, lingkaran ekstrovet yang berhubungan dengan dunia supranatural yang hanya dilandasi dengan keimanan atau kepercayaan; *kedua*, penghayatan kekuasaan politik dengan mengungkapkan alam yang harmonis; *ketiga*, pengalaman tentang je-Aku-an sebagai jalan kepada Yang Mahakuasa; *keempat*, Pengalaman bahwa titik-muara dari semua pengalaman adalah Allah (Tuhan). Lihat Djoko Widaghdho, *Islam dan Kebudayaan Jawa* (Yogyakarta: Gamamedia, 2000), h. 66.

Polarisasi ideologi ini lalu menyemai 3 kelompok masyarakat; NU, Muhammadiyah, dan *Nasionalis*. NU dan Muhammadiyah menjadi persemaian gerakan ideologis. Tak jarang, keduanya dalam posisi *vis a vis*. Adapun *nasionalis* adalah label kultural bagi mereka yang tak melibatkan dirinya secara organisatoris meskipun secara kultural lebih dekat kepada NU.

Klasifikasi di atas lalu bisa menjadi identitas model keberagamaan. NU menjadi identitas kelompok pelestari paham yang mengkompromikan normatiftas al-Qur'an dan al-Sunnah dengan *local wisdom*. Kewajiban shalat dan zakat –misalnya– tetap ditunaikan, dan pada sisi yang lain tetap permisif terhadap *local wisdom*, seperti *kabumi*, *tayub*, dan sebagainya. Hal ini berbeda dengan sikap kelompok Muhammadiyah. Karena dinilai *sinkretisme*, normatiftas syariat Islam tak bisa dikompromikan dengan *local wisdom*. Pelestarian budaya seperti *kabumi*, *tayub*, dan sebagainya dinilai dapat membahayakan akidah umat Islam. maka harus diminimalisir, bahkan dibuang. Perbedaan sikap ini lalu membuka ruang konflik.²¹

Selain kedua kelompok di atas, terdapat kelompok mayoritas yang mengidentifikasi diri sebagai kelompok *nasionalis*.²² Sebagai kelompok organik di desa ini, mereka tak mau meleburkan diri dalam dikotomi organisatoris. Secara umum, kelompok ini diatribusikan kepada mereka yang mengedepankan universalitas nilai kebaikan dan tak terlalu fokus pada kompleksitas syariat Islam. Ungkapan; “*urip kuwi eling nyang Gusti lan ora nglarani liyan* [hidup itu ingat kepada Tuhan dan tak menyakiti orang lain] ” menjadi label umum bagi kelompok ini. Atas dinamika hubungan antara NU dan Muhammadiyah, mereka mengambil sikap diam.

Jumlah terbanyak kedua, adalah pemeluk Budha (3 %). Pemeluk agama ini mulai ada sejak tahun 1969. Pemeluk Budha di desa ini notabene satu keluarga, yaitu keluarga besar pak Saimin, seorang Muslim yang mengikrarkan

²¹Selain masalah *local wisdom*, muncul juga konflik antarkelompok dipicu oleh persoalan-persoalan sekunder (*furu'iyah*) dalam ibadah, misalnya tentang jumlah adzan dalam prosesi shalat Jum'at. Kelompok NU melakukannya sebanyak 2 kali, sementara kelompok Muhammadiyah cukup sekali. Perbedaan ini lalu mengkristal sebagai konflik yang diselesaikan dengan pilihan kelompok Muhammadiyah untuk membangun masjid sendiri.

²²Mereka lebih suka disebut sebagai kelompok “nasionalis” daripada “kejawen”. Karena istilah “kejawen” sering diatribusikan pada mereka yang suka melakukan *molimo*. Bagi mereka, penyebutan “nasionalis” dinilai lebih positif karena menyangkut pemahaman yang lebih inklusif.

diri untuk memeluk agama Budha. Pada suatu hari ia tak menunaikan shalat Jum'at karena jarak antara pabrik dan masjid terasa sangat jauh jika ditempuh dengan jalan kaki. Faktor waktu juga menjadi pertimbangan, dimana waktu istirahat dan waktu yang dibutuhkan untuk menuju masjid dan kembali ke pabrik tidaklah cukup, apalagi jika ditempuh dengan jalan kaki. Mengetahui pak Saimin tidak jum'atan, salah seorang petugas keagamaan yang beragama Islam di PTPN menegur dan mendatannya (*dirol*) sebagai Muslim "tidak taat". Mengetahui hal tersebut, pak Saimin gelisah. "*mosok masalah ngibadah dirol* (masak masalah ibadah dicatat)", sebagaimana ditiurkan putrinya, Syaimah. Beberapa hari kemudian kemudian ia didatangi temannya yang beragama Budha sambil membawa buku-buku tentang ajaran Budha. Ia baca dan menyelaminya hingga memutuskan masuk agama Budha.

Masuknya pak Saimin ke dalam agama Budha, memotivasi anak-anaknya, termasuk mbah Syaimah dan mbah Darman mengikutinya. Bermula dari keluarga pak Saimin inilah agama Budha berkembang di desa Dermolo. Menurut penuturan Syaimah, ada salah satu kerabatnya masuk Islam dan Kristen setelah menikah dengan Muslim dan kristiani. Ketika ditanya; mengapa hal itu terjadi? Syaimah menuturkan bahwa pilihan untuk satu agama adalah upaya membina kerukunan dalam keluarga.

Jumlah terbanyak ketiga, adalah pemeluk Kristen, yaitu 2 %. Masuknya agama Kristen (Gereja Injili di Tanah Jawa) di desa Dermolo merupakan hasil transformasi ideologis pesan injil di desa Bondo. Menurut penuturan pendeta Theofilus Tumijan, transformasi ideologis ini merupakan bagian dari pelayanan Injil dan semangat membumikan agama Yesus. Agama Kristen di desa Bondo masuk pada tahun 1960-an yang dibawa oleh seorang Kristiani dari Bondo yang tidak diketahui namanya. Pada perkembangannya, agama Kristen lalu dikembangkan oleh pendeta Theofilus Tumijan secara masif. Hingga akhir tahun 2014, lebih kurang sebanyak 41 jiwa penduduk desa Dermolo tercatat sebagai pemeluk agama Kristen. Sebagaimana dalam Islam, agama Kristen juga dipeluk secara askriptif dimana agama dipeluk atau diyakini turun-temurun dari orangtua.

Secara umum, para kepala keluarga membawa 'misi' agama masing-masing yang ditransformasikan kepada anak cucunya. Meskipun tak memaksa, tetapi seorang bapak atau ibu secara alamiah akan memperlakukan

anak-anaknya menurut ukuran-ukuran keagamaan yang dianut. Ketika seorang anak lahir, bagi mereka yang beragama Islam, akan di-*adzani* di telinga kanan dan di-*qomati* di telinga kiri. Pada hari ketujuh atau selapan (40 hari dari kelahiran), anak akan diaqiqahi sesuai dengan seremonial yang biasa dilakukan, misalnya dengan dibacakan *al-barzanji* atau *al-dziba'i*. Pesan yang diusung adalah sedini mungkin diajari cinta Rasulullah karena *al-barzanji* dan *al-dziba'i* berisi riwayat hidup Rasulullah. Harapan yang ditumpukan adalah si anak kelak menjadi pribadi yang saleh atau salehah meniru perilaku Rasulullah.

Askripsi agama kepada anak dalam sebuah keluarga tidak hanya berhenti di situ. Orangtua juga mentransformasi hal-hal etik yang berorientasi pada pembentukan perilaku positif, misalnya setiap maghrib, anak diharuskan berangkat ke masjid atau mushala untuk menunaikan shalat jamaah maghrib. Usai maghrib, mengaji dengan seorang ustadz di masjid atau mushala. Hal inilah mengapa orangtua melarang anak-anaknya menonton televisi setelah maghrib.

Di sekolah, doktrin ideologis orangtua tak terpengaruh oleh pluralitas di sekolah, terutama SD Negeri. Meskipun plural, sistem di sekolah tak menyentuh aspek ideologis. Doa *ala* Islam yang dibacakan setiap memulai pelajaran tak berpengaruh terhadap ideologi non Muslim. Karena bagi non-Muslim diperbolehkan tidak mengikutinya dan bisa berdoa sesuai dengan keyakinannya. Namun demikian, terdapat kelompok masyarakat yang lebih memilih memasukkan anaknya ke Madrasah Ibtidaiyah. Selain persentase pelajaran keislamannya lebih besar, muncul kekhawatiran jika anaknya berinteraksi dengan anak non-Muslim. Situasi inilah yang membentuk loyalitas anak terhadap doktrin orangtua. Maka formula kepelemukan terhadap agama dapat dilihat dalam tabel berikut:

Tabel 1.
Formula Kepemelukan Agama

Orang Tua	Lingkungan Sosial/Pendidikan	Kecenderungan Anak
Islam	Islam	Islam
	Kristen	Islam

	Budha	Islam
	Plural	Islam
Kristen	Islam	Kristen
	Kristen	Kristen
	Budha	Kristen
	Plural	Kristen
Budha	Islam	Budha
	Kristen	Budha
	Budha	Budha
	Plural	Budha
Plural	Islam dan Kristen	Islam atau Kristen
	Islam dan Budha	Islam atau Budha
	Kristen dan Budha	Kristen atau Budha

Sumber: Olah Lapangan

Fornula di atas dapat dijelaskan sebagai berikut: Ketika orangtua beragama Islam, maka dapat dijelaskan; (1) Kalau orangtua memeluk agama Islam dan mereka tinggal dalam komplek perkampungan dengan mayoritas Muslim, maka anak-anak mereka cenderung beragama Islam; (2) Kalau orangtua memeluk agama Islam dan mereka tinggal dalam komplek perkampungan dengan mayoritas Kristen atau Budha, maka anak-anak mereka cenderung beragama Islam; (3) Kalau orangtua memeluk agama Islam dan mereka tinggal dalam komplek perkampungan yang plural (misalnya intensitas interaksi dengan non-Muslim tinggi, misalnya Kristen atau Budha), maka anak-anak mereka tetap akan mengikuti agama yang diwarisi

Ketika orangtua beragama Kristen, maka dapat dijelaskan; (1) Kalau orangtua memeluk agama Kristen dan mereka tinggal dalam komplek perkampungan dengan mayoritas Kristen, maka anak-anak mereka cenderung memeluk Kristen (2) Kalau orangtua memeluk agama Kristen dan mereka tinggal dalam komplek perkampungan dengan mayoritas Islam atau Budha, maka anak-anak tetap memeluk agama Kristen (3) Kalau orangtua memeluk agama Kristen dan mereka tinggal dalam komplek perkampungan yang plural (misalnya intensitas interaksi dengan non-Muslim tinggi, misalnya Islam atau Budha), maka anak-anak tetep berpegang teguh pada agama Kristen.

Sebagaimana dalam Islam dan Kristen, ketika orangtua beragama Budha, maka dapat dijelaskan; (1) Kalau orangtua memeluk agama Budha dan mereka tinggal dalam komplek perkampungan dengan mayoritas Budha, maka anak-anak akan memeluk agama Budha; (2) Kalau orangtua memeluk agama Budha

dan mereka tinggal dalam kompleks perkampungan dengan mayoritas Kristen atau Islam, maka anak-anak tetap memeluk agama Budha; (3) Kalau orangtua memeluk agama Budha dan mereka tinggal dalam kompleks perkampungan yang plural (misalnya intensitas interaksi dengan non-Muslim tinggi, misalnya Islam atau Kristen), maka anak-anak tetap berpegang teguh pada agama Budha.

Jika pluralitas itu terjadi di lembaga pendidikan tidak terlalu mempengaruhi keyakinan agama yang dipeluk, fenomena lain terjadi pada pernikahan beda agama. Fakta menunjukkan, pernikahan beda agama mendorong salah satu pasangan “mengalah” dengan agama pasangannya demi terciptanya kebahagiaan bersama.

“Biasane pindah agami niku nek nikah kalayan benten agami. Ten mriki nggeh wonten, tiyang Budha nikah kalayan tiyang Islam. Ingkang jaler niku Islam, nggeh nderek ingkang estri” (Perpindahan agama biasanya terjadi ketika ada pernikahan beda agama. Di sini ada pemeluk Budha nikah dengan orang Islam. Yang laki-laki itu Islam dan ikut agama istrinya (Budha).²³

“Kulo riyen Islam, tapi bakdo nikah, nderek mbahe mlebet kristen. Tujuane namung pengin mbina kebahagiaan sesarengan. Daripada perkoro benten agama terus uring-uringan, mboten wonten salahe menawi nderek mlebet Kristen. Sedoyo agami kan nggeh ngajaraken kesahenan” (Saya dulu (beragama) Islam, tapi setelah nikah, saya ikut suami. Tujuannya hanya ingin membina kebahagiaan bersama. Daripada beda agama membuat kita terus bertengkar, tidak ada salahnya untuk ikut masuk Kristen. Semua agama kan juga mengajarkan kebaikan).²⁴

Ortopraksis *Hifz al-Din* dalam Perspektif Masyarakat Dermolo

Pertanyaan umum: “Anda beragama apa; Islam, Kristen, atau Budha?”, menuntut dua jawaban penting, yaitu *pertama*, menyangkut identitas keagamaan yang dipeluk, dan *kedua*, menyangkut pada keyakinan. Yang pertama merupakan prasyarat sebagai orang Indonesia yang harus memiliki agama, dan kedua, mengacu kepada ideologi atau keyakinan yang menjadi inti dari agama itu sendiri. Jika dilanjutkan dengan cara menyelidik, mengapa Anda membiasakan diri membaca *barzanjen*, *manakib*, dan *tahlilan*, sementara orang tidak melakukannya, bahkan melarangnya? Ini berhubungan dengan faham keagamaan yang diikuti. Pada setiap faham keagamaan, hampir selalu didasari oleh

²³Wawancara dengan Syaimah, Dermolo, 28 Juli 2014.

²⁴Wawancara dengan Sarkonah, Bondo, 2 Agustus 2014.

pengetahuan-pengetahuan yang mewadahi, sehingga melakukan dan tidak melakukan, bukan persoalan malas atau tidak malas, melainkan soal pilihan dari sejumlah kemungkinan yang dianggapnya sebagai kebenaran agama itu sendiri. Munculnya komunitas keagamaan adalah konsekuensi tafsir kebenaran keagamaan itu sendiri. Dengan kata lain, mengapa ada NU dan Muhammadiyah? Mengapa ada kelompok yang menyebut diri sebagai kelompok *nasionalis*? Ini dilatarbelakangi oleh perbedaan penting dan mendasar di dalam memaknai agama dan di dalam menjelaskan mengenai akidah, tata cara beribadah, hingga kecenderungan-kecenderungan yang bercorak keduniawian.

Pada masyarakat desa Dermolo, menjadi orang NU atau orang Muhammadiyah, tidak dapat dianalogikan dengan soal memilih sekolah, pekerjaan, pakaian, atau teman untuk berbagi pengalaman yang berbeda, tetapi lebih karena alasan ideologi yang berbeda. Pada satu sisi, faham keagamaan berfungsi mendinamisasi perubahan-perubahan sosial karena didalamnya terkandung unsur kompetisi, dan pada sisi yang lain, perbedaan dan kompetisi tersebut menyimpan konflik yang sewaktu-waktu dapat mencuat.

Tabel 2.
Agama dalam Perspektif Masyarakat Desa Dermolo

Agama	Kategori	Kalangan	Makna	
			Generik	Sosial
Islam	NU	Santri	<i>Wasilah lan syariat kagem parek dateng Gusti Allah</i>	<i>Gesang ingkang netepi syariat</i>
		Nasionalis	<i>Pokoke Islam</i>	<i>Nyedulur lan mboten nglarani sanes</i>
	MD	Santri	<i>Institusi Allah kagem kawulone kanthi cepengan Qur'an lan Hadits mawon</i>	<i>Tindak-tanduk kang selaras kalayan nilai Qur'an lan Hadits</i>
		Nasionalis	<i>Islam Peparinge Gusti</i>	<i>Pangurmatan dateng sesami tiyang</i>
Kristen	GITJ	Taat	<i>Anugerah Yesus</i>	<i>Perdamaian dan cinta kasih</i>
		Nasionalis	<i>Nyembah Yesus</i>	
Budha	Mahayana	Budhayana	<i>Manembah Budha</i>	<i>Kasih dan Damai</i>

Sumber: Olah Lapangan

Dari Tabel 2 dapat dijelaskan bahwa jenis agama yang dipeluk masyarakat desa Dermolo ada 3, yaitu agama Islam, Kristen, dan Budha. Bagi masyarakat desa Dermolo, secara umum, agama adalah penghubung antara Tuhan dan manusia. Mereka perlu pola yang menghubungkan keduanya. Manusia berkreasi untuk membuat doktrin-doktrin yang dapat dipahami, dihayati, dan diamalkan oleh manusia. Muncullah kesamaan emotif yang terhimpun dalam lembaga keagamaan.

Pada agama Islam, terdapat identifikasi diri ke dalam kelompok NU dan Muhammadiyah. Masing-masing terbagi menjadi 2 kelompok, yaitu santri dan nasionalis. Kelompok santri diidentifikasi sebagai kelompok yang mentaati syariat-syariat yang telah digariskan di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Di desa Dermolo, terdapat perbedaan mendasar pada kelompok santri. Bagi santri NU, secara generik, agama merupakan *wasilah lan syariat kagem parek dateng Gusti* (perantara dan hukum untuk mendekati diri kepada Tuhan). Faktanya, *wasilah lan syariat* diatribusikan kepada nilai-nilai dalam al-Qur'an dan al-Sunnah yang harus dipahami, ditafsirkan, dan diejawantahkan secara lugas. Lugas mengandung pengertian bahwa persinggungan antara nilai-nilai al-Qur'an dan al-Sunnah dengan *local wisdom* adalah sebuah keniscayaan. Ciri yang muncul dari kelompok santri biasanya permisif terhadap *local wisdom* sebagaimana keumuman budaya *kejawan*. Mereka tetap menjalankan shalat, zakat, puasa, dan sebagainya. Pada sisi lain, mereka juga ikut serta dalam *sedekah bumi* dengan ritual tertentu, seperti *selamatan*, *ruwatan*, *tayub*, dan sebagainya.

Bagi masyarakat desa Dermolo –sebagaimana umumnya warga NU di Jawa– *selamatan* dan *ruwatan* memiliki tujuan yang sama, yaitu memohon keselamatan dan pertolongan kepada Allah. Meskipun tak pernah dipraktikkan oleh Rasulullah, dalam pandangan warga NU, ritual ini sebagai *local wisdom* Jawa yang tak sama dengan *local wisdom* Arab. *Local wisdom* hanyalah perangkat teknis dalam mengejawantahkan substansi syara',²⁵ seperti per-

²⁵Baca ulasan Soon tentang hal ini, bahwa ditinjau dari dimensi historis dan kultural, NU tidak bisa dilepaskan dari kyai dan pesantren yang salah satu misinya adalah menjadi wadah para ulama dan pengembang tradisi. Hal ini pula yang membedakan dengan gerakan pembaharuan, seperti Budi Utomo, SI, dan Muhammadiyah. Lihat Kang Young Soon, 2008, *Antara Tradisi dan Konflik: Kepolitikan Nahdlatul Ulama* (Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia), h. 89-90.

mohonan pertolongan kepada Allah. Kelompok dengan model dan tipe di atas diidentifikasi sebagai kelompok santri. Penggunaan terma ini tak bersifat absolut, melainkan hanya untuk memudahkan dibuatnya kategorisasi.

Adapun kelompok santri di tubuh Muhammadiyah diidentifikasi sebagai kelompok yang melandaskan perilakunya pada normatifitas syara'. Kelompok ini memberikan tafsiran lebih "ketat" demi kemurnian al-Qur'an dan al-Sunnah, sehingga bercenderung meminimalisasi 'ibadah' yang tak dilakukan Rasulullah. Mereka menilai, tradisi lokal seperti *ngajekno kematian*, *tahlilan*, *ruwatan*, dan *selamatan* adalah kreasi kelompok lokal, bukan syara'. Tahlil kematian -yang menjadi rutinitas warga NU- bagi warga Muhammadiyah adalah ritual kreatif 'buatan' warga NU. Pada masa Rasulullah, tahlil, dzikir, dan sejenisnya tidak perlu dilakukan secara *jahr* (keras) dan terorganisir. Contoh lain adalah *sedekah bumi*. Bagi umumnya masyarakat Jawa, *sedekah bumi* merupakan ritual dengan tujuan berdoa kepada Allah agar diberikan keselamatan. Semangat untuk mengingat jasa sang *danyang* (Mbah Tambar dan Mbah Giah), dilakukan dengan bentuk pagelaran yang menjadi favorit *danyang*-nya, seperti tayub, wayang kulit, dan ketoprak. Tidak hanya itu, nilai sedekah yang dicontohkan sang *danyang* dilakukan dengan menyuguhkan makanan dan minuman kesukaan keduanya, seperti ayam panggang, *badek* (air perasan tape), ikan wader bakar, dan *ingkung*. Serangkaian ritual ini dalam perspektif kelompok Muhammadiyah adalah bentuk bid'ah yang menjerus kepada kemusyrikan. Tidak hanya absen, mereka juga menolak *urunan* (kontribusi) *sedekah bumi*. Karena dengan memberi iuran berarti telah ikutserta dalam kegiatan tersebut. Implikasi sosiologis yang tampak adalah kecenderungan membatasi diri dari komunitas yang tidak seideologi.

Selain Kelompok Santri, dalam NU dan sebagian kecil Muhammadiyah juga terdapat Kelompok Nasionalis. Kelompok ini diidentifikasi sebagai Muslim substantif yang tidak terlalu rigid menjalankan syariat. Mereka tetap menjalankan tradisi-tradisi nenek-moyang. Bagi kelompok nasionalis, beragama adalah *pokoke Islam*. Ungkapan ini sebagai ekspresi sikap *nut kyai* secara taklid. Mereka mengetahui bahwa shalat, zakat, dan puasa itu wajib, namun semangatnya fluktuatif karena pemahamannya yang hanya didasarkan pada sikap taklid. Jika kesadaran beragama -secara generik- kurang dipahami secara komprehensif, sebaliknya kesadaran sosialnya justru muncul dari

kesadaran alam bawah sadar. Tidak jauh berbeda dengan kelompok nasionalis NU, kelompok nasionalis di Muhammadiyah juga memiliki pandangan yang moderat, bahwa Islam harus tampil secara moderat, bahwa kehidupan sosial harus menjunjung tinggi kerukunan, tolong-menolong, dan kedamaian. Menjadi kewajaran jika kelompok nasionalis di desa ini, justru aktif sebagai pemrakarsa kegiatan sosial desa, seperti kerja bhakti desa, dan sebagainya.

Dari sini dapat disimpulkan bahwa terdapat perbedaan pemaknaan agama antara kelompok santri dan kelompok nasionalis sebagaimana tercantum dalam tabel berikut ini:

Tabel 3.
Agama Menurut Kelompok Santri dan Nasionalis

	NU		MD	
	Santri	Nasionalis	Santri	Nasionalis
Tuhan	Allah	Allah	Allah	Allah
Kitab Suci	al-Qur'an dan al-Sunnah	al-Qur'an dan al-Sunnah	al-Qur'an dan al-Sunnah	al-Qur'an dan al-Sunnah
Nabi Panutan	Nabi Muhammad	Nabi Muhammad	Nabi Muhammad	Nabi Muhammad
Cultural Hero	Kyai	Tokoh Kebaikan	Ustadz	Tokoh kebaikan
Tujuan Beragama	Menjalankan syariat	Kerukunan dan kedamaian	Pemurnian ajaran kitab suci	Kerukunan dan kedamaian

Sumber: Olah Lapangan

Kompleksitas di dalam tubuh NU dan Muhammadiyah tersebut tidak terjadi di kalangan Kristen dan Budha. Selain karena hanya ada satu aliran, yaitu GITJ (Kristen) dan Mahayana (Budha), figur sentral seorang Pendeta dan Upasaka/Upasika, efektif dijadikan sebagai panutan bagi pengikutnya. Berbeda dengan kyai atau ustadz. Corak masyarakat desa Dermolo yang mayoritas beraliran *nasionalis*, berkecenderungan untuk memegang nilai universal dalam masyarakat, seperti kerukunan dan gotongroyong, daripada sekedar menampilkan formal agama atau aliran tertentu. Atas dasar ini, penghormatan terhadap kyai atau ustadz, tidak semata-mata didasarkan atas kematangan ilmu agama mereka, melainkan pada sosok dan figur.

Motivasi dalam Memelihara Agama (*Hifz al-Dīn*)

Pada level masyarakat berpendidikan rendah dan menengah, memelihara agama (*hifz al-dīn*) dimotivasi oleh keinginan menunaikan kewajiban, seperti shalat, zakat, puasa, dan haji. Bagi mereka, beragama adalah *netepi kabeh syariat* (menunaikan seluruh syariat).

Bagaimana dengan Kristen dan Budha kaitannya dengan pengaruh pendidikan terhadap motivasi keberagamaan mereka? Pada pemeluk kedua agama ini, motivasinya homogen karena dominasi peran figur sentral (pendeta dan upasaka-upasika). Pada Kristen Dermolo, semua jemaat taat pada titah pendeta Theofilus Tumijan. Karena titahnya adalah Injil dan kehadirannya adalah manifestasi Yesus. Ungkapan, *ngelakoni firman* (menjalankan firman) menjadi landasan ideologis sikap keberagamaan kelompok ini.

Ada kemiripan antara tradisi Budha dan Kristen. Kesatuan aliran Mahayana menyamakan motivasi beragama, yaitu manembah Budha. Ini berlaku bagi semua pemeluk Budha.

Selain motivasi pendidikan, faktor lainnya adalah ketercukupan nafkah. Bagi kelompok Muslim, *nyadong rezeki* dan *sangu dunyo akhirat* diartikan rezeki adalah pemberian Allah. *Nyadong* yang dimaknai dengan ‘mengharap’ dan ‘menunggu’ memotivasi mereka berikhtiar, misalnya membaca *khizib* atau sekedar berdoa semoga mendapatkan kemudahan mencari rezeki. Ungkapan ini mengandung maksud, bahwa rezeki itu adalah pemberian, maka manusia wajib berusaha.

Ungkapan *sangu dunyo lan akhirat* dimaknai bahwa taat kepada Allah adalah kewajiban. Ketika Allah memberikan anugerah, seperti kesehatan, kesempatan kerja, tanah yang subur untuk bertani, hutan karet luas yang menjadi sumber penghidupan mereka, maka manusia wajib berterima kasih. Caranya, memanfaatkan anugerah tersebut untuk berbagi kepada yang lain dan melakukan kebaikan karena kehidupan dunia tak lain merupakan ladang untuk investasi akhirat. Ungkapan *tur nuwun dateng pengeran* merupakan penerjemahan lugas terhadap agama. Agama harus bisa mengekspresikan terima kasih kepada Allah, misalnya dengan memberikan sedekah, zakat, pajak, dan sebagainya.

Perspektif yang sama juga dipegangteguh oleh pemeluk agama Kristen dan Budha. Bagi pemeluk Kristen, ungkapan *sangu dunyo akhirat* memiliki filosofi

bahwa perilaku Kristiani harus berlandaskan pada kejujuran dan ketulusan mengikuti perilaku Yesus. Ini dimulai dari keteguhan hati saat pembaptisan sebagai peneguhan loyalitas kepada firman Tuhan. Pada pemeluk Kristen di desa ini, baik dari masyarakat pra-sejahtera maupun sejahtera, tidak ada perbedaan variasi dalam mengekspresikan keagamaannya karena figur sentral adalah pendeta. Selain itu, kesatuan dogma yang dianut jamaah Kristen berikut variannya tidak memberikan ruang yang luas bagi munculnya interpretasi baru di kalangan penganut Kristen yang memiliki latarbelakang pendidikan dan ekonomi yang berbeda.

Motif Keberagaman Masyarakat Desa Dermolo

Uraian di atas menjelaskan bahwa kemunculan agama sesungguhnya sangat natural. Ia tumbuh dan berkembang dari nilai-nilai yang sudah mengakar di masyarakat. Sosok Mbah Tambar dan Mbah Giah adalah potret figur yang menjadi acuan perilaku keagamaan masyarakat desa Dermolo. Meskipun agama Islam sudah ada, namun kristalisasi manifestasi agama justru tersemayamkan paska kedatangan keduanya. Dua sifat; senang menolong dan pentingnya menjaga perasaan orang lain, lalu dikembangkan sebagai *prototype* tentang agama.

Sifat ini lalu menjadi ruh dalam kegiatan keseharian. Sebagaimana telah dijelaskan di awal, bahwa karakter keagamaan dan keberagaman masyarakatnya dipengaruhi oleh faktor ekonomi dan pendidikan. Kondisi geografis desa Dermolo yang dikelilingi areal hutan dan secara jarak jauh dari kota Jepara, mempengaruhi pilihan profesi penduduknya, yaitu bertani dan tidak melakukan migrasi kerja ke luar. Implikasinya, meskipun secara nominal upah yang didapatkan relatif kecil (antara Rp. 25-40.000) dibanding kerja di luar Jepara, tingginya intensitas pertemuan dengan keluarga dan tetangga, mendukung terciptanya harmoni di dalam masyarakat yang mewujud dalam toleransi, empati, kerukunan dan sebagainya. Ini terjadi baik di masyarakat maupun di areal pekerjaan.

Kondisi di atas lalu didukung dengan rendahnya tingkat pendidikan bagi mayoritas masyarakat. Selain pertimbangan pragmatisme ekonomi, rendahnya tingkat pendidikan disebabkan oleh jauhnya pusat pendidikan dari desa Dermolo. Terbatasnya migrasi masyarakat dengan dunia luar ini lalu meng-

kristalisasi nilai-nilai positif yang selama ini telah mengakar di masyarakat. Inilah makna agama yang paling organik.

Pada perkembangannya, akulturasi budaya dan intelektual antara masyarakat asli dan pendatang melahirkan varian-varian baru dalam beragama. Masyarakat mulai terdikitomi dalam organisasi-organisasi ideologis (seperti NU dan Muhammadiyah) dengan fatsunnya masing-masing. Kelompok-kelompok yang secara sosiologis dikategorikan sebagai kelompok santri inilah yang sesungguhnya mendinamisasi interaksi masyarakat beragama di desa ini. Masyarakat pada posisi *vis a vis* karena dipicu perbedaan sistem nilai ideologis yang melandasi serangkaian kegiatannya di masyarakat. Namun demikian dinamika hubungan kedua organisasi tak berpengaruh serius pada masyarakat desa Dermolo karena secara kuantitas kelompok nasionalis jauh lebih besar. Dengan kata lain, ketika kelompok nasionalis sebagai mayoritas bertahan dengan idealitas nilai agama yang universal (*silent majority*), keutuhan masyarakat desa Dermolo masih dapat terjamin.

Variasi dan dinamisasi di atas hampir tak terjadi di agama Budha dan Kristen. Karena doktrin ideologisnya relatif homogen. Pemeluk agama Budha Mahayana, memilih sikap patuh atas titah Upasaka dan Upasika. Begitu juga dalam Kristen yang memosisikan Pendeta sebagai figur sentral. Sebagaimana dalam Islam, kedua agama ini juga dipeluk secara askriptif oleh pemeluknya.

Transformasi *Hifz al-Din*; Dari Ortodoksi ke Ortopraksis

Fenomena pemeliharaan keagamaan dan keberagaman di desa Dermolo adalah potret positif di tengah carut marutnya sistem keagamaan yang dibangun masyarakat agama di Indonesia. Agama sering hanya diatribusikan kepada kesakralan; institusi suci, doktrin sakral, kitab suci, kehidupan akhirat, kepercayaan transendental dan seterusnya. Kelompok beragama tak membantahnya. Persoalannya, nilai-nilai kesakralan sering dipahami secara parsial. Akibatnya, agama sering tampil sebagai juru hakim yang memutus salah dan benar berdasarkan pemahaman yang dangkal; kata ayat begini! kata hadis begini! kata ulama begini ! dan seterusnya. Ayat, hadis, dan pendapat ulama tersebut tak dipahami dengan sudut pandang yang universal –misalnya– dengan mendampingkan seperangkat ilmu-ilmu yang memadai, seperti ilmu tafsir, ilmu ushul fiqh, dan ilmu tasawuf. Ketiganya hanya dipahami sesuai

selera ideologisnya, sehingga hasilnya hanya benar dan salah. Inilah pangkal persoalan terjadinya friksi dalam masyarakat agama.

Belajar dari fenomena keberagaman di desa Dermolo, pemahaman keagamaan harus berani bertransformasi, dari ortodoksi ke ortopraksis. Ortodoksi menjadi keniscayaan karena tatanan agama bersumber dari teks kitab suci (*written text*). Sumber ini bersifat mutlak dan harus diimani. Namun mengimaninya saja tak cukup. Kaum agamawan harus berfikir tentang bagaimana tatanan dalam teks tersebut bersifat fungsional bagi peradaban manusia (ortopraksis). Ketundukan terhadap teks harus diikuti dengan ketundukan terhadap pesan Tuhan melalui agama bahwa agama harus menjadi promotor kemajuan peradaban manusia. Hal ini diejawantahkan dengan menghadirkan nilai-nilai agama yang pro terhadap kerukunan, kesejahteraan, dan kemajuan peradaban. Inilah universalitas nilai agama. Keutuhan masyarakat desa Dermolo sesungguhnya dilatarbelakangi oleh kemampuan alamiah masyarakatnya yang mengejawantahkan nilai kerukunan dan kesejahteraan sebagaimana yang diwariskan oleh Mbah Tambar dan Mbah Giah.

Performa kelompok santri yang dilibatkan atau melibatkan diri dalam organisasi ideologis harus dievaluasi. Kebenaran agama memang bersifat absolut. Namun dalam entitas kemajemukan, kebenaran itu menjadi relatif. Di sini diperlukan kearifan untuk mentoleransi kebenaran yang dikonstruksi oleh masing-masing pemeluk agama. Melalui transformasi ortodoksi ke ortopraksis inilah diharapkan sistem nilai yang dianut, tak hanya disemangati dengan upaya mencari yang benar dan yang salah, melainkan pada sikap memanusikan manusia sebagai makhluk beradab. Jika agama membawa misi kemanusiaan; wajarkah jika agama melegalisasi cara-cara yang merendahkan harkat kemanusiaan?

Kesimpulan

Hasil kajian ini dapat disimpulkan bahwa agama diformulasikan oleh masyarakat desa Dermolo melalui proses sistematisasi nilai-nilai keluhuran berupa kerukunan, menjaga perasaan, dan solidaritas yang diwarisi secara turun-temurun (*ultimate value*). dari *cultural hero*, yaitu Mbah Tambar dan Mbah Giah sebagai pemuka lahan desa Dermolo. Nilai-nilai ini lalu mengkristal dan menjadi manifestasi doktrin keislaman yang lebih dulu ada.

Sistematisasi nilai warisan *cultural hero* menjadi bentuk pemeliharaan agama yang paling organik untuk mengimplementasikan nilai *maqāṣid al-sharī'ah*. Agama diposisikan sebagai *way of life* dan belum terorganisasi secara sistematis (*unorganized religion*). Agama lalu bermetamorfosa menjadi agama organisatoris (*organized religion*) sebagai hasil dari migrasi kultural dan ideologis. Implikasi sosial yang muncul adalah kontestasi simbol antar-organisasi ideologis yang ada, sehingga mendinamisasi hubungan inter dan antarumat beragama. Metamorfosa ini lalu melahirkan kelompok santri dan nasionalis. Formulasi konsep *hiḏz al-dīn* tersebut dipengaruhi oleh motif pendidikan dan ekonomi masyarakat Desa Dermolo.[a]

DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, Zainal Arifin, *Perkembangan Fikiran terhadap Agama*, Medan: Firma Islamiah, 1957.
- Ali, Muhammad Abdul 'Ati Muhammad, *al-Maqāṣid al-Sharī'iyah; wa Athāruhā fi al-Fiqh al-Islāmy*, Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2002.
- Alim, Yusuf Hamid, *al-Maqāṣid al-'Ammah li al-Syari'ah Al-Islāmiyyah*, Kairo: Dār al-Ḥadīth, t.th.
- Durkheim, Emile, *Sejarah Agama (The Elementary Forms of the Religious Life)*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.
- Geertz, Clifford, *Agama Jawa; Abangan, Santri, Priyayi dalam Kebudayaan Jawa*, Depok: Komunitas Bambu, 2014.
- Ghazali, Abd. Moqsiḏ, *Argumen Pluralisme Agama; Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an*, Depok: Kata Kita, 2009.
- Hidayat, Komarudin, *Agama Punya Seribu Nyawa*, Jakarta: Noura Books, 2012.
- March, Andrew F., "The Maqsad of Hifz al-Din is Liberal Religious Freedom Sufficient For The Syari'ah", dalam *Islam and Civilizational Renewal*, Kuala Lumpur 2.2 (Jan 2011).
- _____, "Theocrats Living under Secular Law: An External Engagement with Islamic Legal Theory", dalam *The Journal of Political Philosophy*, Volume 19, Number 1, 2011
- Muhtarom, Zaini, *Islam di Jawa dalam Perspektif Santri dan Abangan*, Jakarta: Salemba Diniyah, 2002.

- Mulder, Niels, *Individual and Society In Java: A Cultural Analysis*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1994.
- O'Dea, Thomas, *Sosiologi Agama: Suatu Pengenalan Awal*, Jakarta: CV. Rajawali, 1985.
- Shihab, M. Quraish, *Menabur Pesan Ilahi: al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*, Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- Soon, Kang Young, *Antara Tradisi dan Konflik: Kepolitikan Nahdlatul Ulama*, Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 2008.
- Suparlan, Parsudi, "Kata Pengantar" dalam *Agama; Dalam Analisa dan Interpretasi ja Sosiologis*, Cet. III, Jakarta: Grafindo Persada, 1993.
- Widagdho, Djoko, *Islam dan Kebudayaan Jawa*, Yogyakarta: Gamamedia, 2000.

Narasumber Wawancara

Sardjono (mantan Kepala Desa Dermolo)

Soekarno (sesepuh dan Carik Desa Dermolo)

Mulyoto (tokoh masyarakat yang menjabat sebagai pegawai di kecamatan Kembang Jepara)

Mbah Syaimah (Pemeluk agama Budha)

Teofilus Tumijan (Pendeta dan pengelola Gereja Injili di Tanah Jawa (GIT) Dermolo).

