

KAWASAN RELIGIUS DAN PRODUKSI RUANG DI LINGKUNGAN MASJID PATHOK NEGARA PLOSOKUNING YOGYAKARTA

Rahmadi Agus Setiawan*

Abstrak

Study of religion and territory (space) is a new phenomenon in recent decades along with the tendency of religious studies that change from normative to contextual approach. Plosokuning village as a religious area becomes research object that examines the relationship between religion and space. Furthermore, this research will explore how this religious region is formed and how it affects the behavior of the people in this village.

This study uses a social theory known as the production of space proposed by Henri Lefebvre. In this theory, space is a social production, and always related to the social reality that surrounds it. Space never existed and manifested itself or held itself. In other words space has a historical dimension that helped shape it. The social space also influences the way of thinking and acting of society that exists in the space, as well as uses as control and domination.

From the historical approach, it is found that the religious area of Plosokuning is a product of the palace (kraton Yogyakarta) that makes Plosokuning as a mutihan area (place of worship). This religious area is intended as a bastion of the spirituality of the palace and the implementation of the royal philosophy known as Kiblat Papat Lima Pancer. In this philosophy, the palace is in the middle and surrounded by a spiritual fortress in the form of four Pathok Negara Mosques, one of which is the Pathok Negara Mosque in Plosokuning.

The religious area of Plosokuning, which is a palace product, has an influence on the Islamic religiosity of the Plosokuning community. This religious behavior can be proved by the emergence of cultural products, both tangible and intangible cultures. Tangible cultures are like the emergence of some boarding schools (pesantren), some musholla (small mosques), Muslim housing, and majelis ta'lim (place for Islamic studies). While intangible culture such as the emergence of Islamic art, religious rituals, as well as Islamic religious norms in society. Plosokuning as religious area continues to be inherited from generation to generation by continuing to revive the Islamic culture, both tangible and intangible culture.

The study of the Plosokuning community also shows a strong relation between religious space and the behavior of the people. By the existing of the religious area, so the sacred character of religion becomes strong in the environment of Pathok Negara Mosque Plosokuning. As a sacred area, it becomes a shame (taboo) when people conduct behavior or actions that violate Islamic norms and traditions. The social function of this religion is also reinforced by giving social sanctions for people who violate the teachings of Islam.

Keywords: Islam, production of space, sacred, Yogyakarta.

A. Pendahuluan

Tulisan ini merupakan hasil studi dan penelitian tentang agama yang terkait dengan teritori (*place*). Secara umum studi agama lebih banyak terkait dengan teks (*holyscripture*) dengan pendekatan teologi yang lebih bersifat normatif. Namun sekarang studi agama mu-

lai bergeser ke tataran praktis kontekstual, yang dikenal dengan *transforming from text to territory*. Pendekatan yang kedua ini lebih melibatkan beberapa pendekatan ilmu-ilmu sosial dan humaniora yang menggunakan kerangka ilmiah, diantaranya sosiologi, antropologi, psikologi, sejarah, dsb.

Studi agama terkait dalam tataran praktis dan kontekstual dipandang mempunyai banyak manfaat karena dapat lebih kontekstual dan solutif dalam memecahkan permasalahan terutama terkait dengan agama saat ini. Studi tentang agama terkait dengan teritori selama ini juga mendapat sambutan yang baik, baik bagi pemeluk agama (*internal*) dan juga orang luar atau bukan pemeluk agama yang distudi. Pemeluk agama merasa perlu untuk mengekspresikan keagamaannya dalam ruang religius tersebut dan juga untuk menguatkan identitas keagamaannya. Sementara orang luar atau bukan pemeluk agama juga antusias untuk mengunjungi tempat-tempat religius yang sakral meskipun bukan dari agamanya untuk mendapatkan pengalaman spiritual baru. Fenomena wisata religi juga menjadi tren dan juga kebutuhan masyarakat di era modern yang sangat menyibukkan dan kering spiritualitas karena lebih bersifat materialistis.

Penelitian ini mengambil lokasi di kampung Plosokuning, yang terletak di wilayah Yogyakarta bagian Utara, kurang lebih 9 km dari kraton Yogyakarta. Karakteristik yang menonjol dari kampung ini adalah religiusitasnya (keislamannya), meskipun juga ada karakteristik yang menonjol lainnya seperti budaya Jawa dan relasinya yang kuat dengan kraton, yaitu kaum priyayi. Penelitian ini ingin membahas bagaimana ruang Plosokuning itu terbentuk dan bagaimana identitas religiusitas warga Plosokuning terbentuk. Studi ini juga ingin melihat bagaimana pengaruh agama dalam memproduksi ruang. Agama yang tidak hanya sisi normatifnya saja, namun juga historis dan empirisnya dalam membentuk ruang.

Studi ini penting dilakukan karena *pertama*, fenomena krisis identitas yang disebabkan oleh keniscayaan globalisasi dengan dampak positif dan negatifnya. Globalisasi, yang difasilitasi kemajuan teknologi, menjadikan semuanya menjadi terhubung, baik dari sisi ekonomi, pandangan hidup, sistem politik, maupun budaya. Dunia semakin menyatu dan terhubung sehingga batas-batas ruang menjadi kabur atau bahkan hilang. Padahal ruang adalah tempat tumbuhnya tradisi, budaya dan tempat berlindung dari sebuah identitas. Adanya krisis identitas tersebut juga menjadi ancaman hilangnya kearifan dan budaya lokal.

Terkait dengan ruang maka Filosof dari Perancis, Henri Lefebvre, mengatakan bahwa ruang sebenarnya bukan hanya ruang secara fisik. Ruang juga terbentuk secara sosial, yang walaupun tidak terlihat secara materi namun ruang sosial itu mempengaruhi perilaku manusia yang ada di dalam ruang tersebut.¹ Sementara, Mircea Eliade mengatakan bahwa agama adalah sesuatu yang sakral (*sacred*) dan membutuhkan ruang-ruang sakral (*sacred spaces*) dalam mewujudkannya.²

Dengan kerangka tersebut, proses ruang sosial di Plosokuning yang terbentuk akan diteliti menggunakan pendekatan historis. Keberadaan Plosokuning ini tidak terlepas dari kraton Yogyakarta, yang disimbolkan dengan adanya Masjid Pathok Negara yang berstatus milik kraton. Adapun metode yang digunakan adalah observasi terhadap kondisi kontemporer atau kekinian kampung Plosokuning terutama terkait dengan perilaku religiusitasnya. Harapannya, ketiga pertanyaan penelitian berikut didapatkan jawabannya. *Pertama*, bagaimana ruang Islam di Plosokuning itu terbentuk, karakteristik ruang itu dijaga dan

¹Henri Lefebvre, *The Production of Space*, trans. Donald Nicholson-Smith (Oxford UK: Blackwell, 1974), 1.

²Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (New York: Harcourt, Inc., 1957), 20.

diwariskan dari generasi ke generasi? *Kedua*, bagaimana hubungan antara perilaku religius masyarakat Plosokuning dengan ruang Islam di Plosokuning? *Ketiga*, bagaimana relasi antara agama dengan produksi ruang dalam konteks kampung Plosokuning?

B. Produksi Ruang Dan Ruang Religius

Teori-teori yang terkait dengan ruang (*space*), diantaranya produksi ruang (*production of space*) dan ruang sakral (*sacred space*) akan digunakan dalam tulisan ini untuk menganalisis fenomena ruang Islam dalam lokus kampung Plosokuning. Henri Lefebvre, dalam karya magnum opusnya berjudul “*The production of Space*,” mengemukakan pandangannya bahwa ruang merupakan produk sosial (*social product*).³ Hal ini berbeda dengan anggapan lama atau konvensional yang berpandangan bahwa ruang adalah realitas material yang independen (*space in itself*). Produksi ruang, menurut Lefebvre, selalu terkait dengan realitas sosial yang melingkupinya. Ruang tak pernah ada dan mewujud secara alamiah atau mengadakan dirinya sendiri.⁴

Ruang Sosial bukanlah sebuah “benda” melainkan seperangkat relasi antara obyek-obyek dan produk material. Lefebvre memandang bahwa hanya melalui relasi sosio-historis dari sebuah sosial sebuah ruang dapat diproduksi. Lefebvre mengatakan bahwa *there is no way to talk about space outside human perception of it, and there is never any neutral or merely physical space. Space is always a part of material culture, always social, always produced.*⁵ Maka karakteristik ruang tidak terlepas dari materi budaya, sosial, dan selalu diproduksi. Dalam bagian lain Lefebvre juga mengatakan bahwa terbentuknya ruang tidak terlepas dari tiga hal yang selalu bercampur, yaitu fisik, mental, dan sosial.⁶

Lefebvre merumuskan tiga karakter dari ruang sebagai produk sosial: pertama, *perceived space*, yaitu setiap ruang memiliki aspek perseptif dalam arti ia bisa diakses oleh panca indra sehingga memungkinkan terjadinya praktik sosial. Ini yang merupakan elemen material yang membentuk ruang. Kedua, *conceived space*, yaitu ruang tidak dapat dipersepsi tanpa dipahami atau diterima dalam pikiran. Pemahaman mengenai ruang selalu juga merupakan produksi pengetahuan. Ketiga adalah *lived space*, ruang adalah pengalaman kehidupan. Dimensi ini merujuk pada dunia sebagaimana dialami oleh manusia dalam praktik kehidupan sehari-hari. Kehidupan dan pengalaman manusia menurutnya tidak dapat sepenuhnya dijelaskan oleh analisa teoritis. Senantiasa terdapat surplus, sisa atau residu yang lolos dari bahasa atau konsep, dan seringkali hanya dapat diekspresikan melalui bentuk-bentuk artistik.⁷

Ruang seringkali juga seperti alat berpikir dan bertindak. Ruang mampu mengarahkan orang untuk berpikir dan bertindak dalam hidup kesehariannya (*everyday life*), karena ruang memang dimaksudkan untuk kepentingan kontrol dan dominasi. Ruang bukan sebuah “kotak” yang steril dan netral, melainkan, ia selalu merupakan sesuatu yang tak sederhana dan selalu terkait erat dengan persoalan “kekuasaan”. Lefebvre juga mengatakan bahwa ruang adalah produk sosial, diproduksi melalui momen-momen produksi ruang. Terkait hal ini, Lefebvre merujuk pada tiga konsep yang kerap disebut dengan konsep triadik/tripartit yaitu: praktik spasial (*spatial practice*), representasi ruang (*representation of space*)

³Lefebvre, *The Production of Space*, 22–27.

⁴Lefebvre, *The Production of Space*, 28.

⁵Lefebvre, *The Production of Space*, 27.

⁶Lefebvre, *The Production of Space*, 21.

⁷Lefebvre, *The Production of Space*, 33.

dan ruang representasional (*space of representational*).⁸ Ketiganya ini merupakan satu kesatuan yang saling terkait, tak dapat dipisahkan satu dengan lainnya, dan bersifat determinan—digunakan Lefebvre untuk menjelaskan secara canggih bagaimana ruang diproduksi dan direproduksi secara terus menerus dalam keseharian (*everyday life*).

Konsep praktik spasial (*spatial practice*) dalam kerangka berpikir Lefebvre merujuk pada dimensi berbagai praktik, aktivitas dan relasi sosial. Lefebvre menyatakan bahwa hanya melalui relasi sosio-historis dari sebuah dunia sosial, ruang itu dapat diproduksi. Bagi Lefebvre, praktik spasial juga dianggap sama dan tidak dibedakan dengan praktik sosial, yang memungkinkan tercipta dan terbentuknya sebuah ruang.⁹

Di dalam ruang representasional ini, kata Lefebvre, segala bentuk konseptualisasi dalam representasi ruang yang dirumuskan oleh sejumlah ahli dan profesional, dengan sendirinya akan menimbulkan sebuah perilaku-perilaku sosial, tindakan-tindakan, hasrat, dan ritual-ritual tertentu yang khas dari sejumlah warga yang hidup dan tinggal di dalamnya. Perilaku-perilaku sosial tersebut akan selalu sejalan dengan konseptualisasi dalam representasi ruang. Sebab, lanjut Lefebvre, dalam ruang representasi ini, kita memang akan melihat semacam perwujudan simbolisme yang kompleks. Dengan kata lain, jika representasi ruang dianggap sebagai “ruang yang sebenarnya”, maka representasi ruang benar-benar menghasilkan “kebenaran ruang”. Ruang representasional terkait dengan bagaimana orang-orang memaknai representasi ruang yang dirumuskan.¹⁰

Lefebvre menjelaskan bahwa setiap kelompok masyarakat—dan setiap modus produksi yang berlangsung—memproduksi ruangnya masing-masing. Lefebvre menyatakan “...every society—and hence every mode of production with its subvariants (i.e. all those societies which exemplify the general concept)—produces a space, its own space...For the ancient city had its own spatial practice: it forged its own—appropriated—space.”¹¹ (“...setiap masyarakat—dengan setiap modus produksi dan varian-varianannya (seperti masyarakat-masyarakat umum)—memproduksi sebuah ruang, ruangnya sendiri. Bagi kota tua mempunyai praksis ruangnya sendiri: ia menyesuaikan dengan ruangnya.”).

Lefebvre juga mengungkapkan:

“If space is produced, if there is a productive process, then we are dealing with history...The history of space, of its production qua ‘reality’, and its forms and representations, is not to be confused either with the causal chain of historical (i.e. dated) events, or with a sequence, whether teleological or not, of customs and laws, ideals and ideology, and socio-economic structures or institutions (superstructures). But we may be sure that The forces of production (nature; labour and the organization of labour; technology and knowledge) and, naturally, the relations of production play a part — though we have not yet defined it — in the production of space.”¹²

“Jika ruang diproduksi, jika ada sebuah proses produksi, maka kita berhubungan dengan sejarah...Sejarah ruang, dari produksi ‘realitas’, dan bentuk-bentuk dan representasinya, selalu terkait dengan rantai sejarah, urutan, apakah teleologi atau tidak, kebiasaan dan hukum, ideal dan ideologi, dan struktur sosial ekonomi atau institusi (su-

⁸Lefebvre, *The Production of Space*, 38–39.

⁹Elizabeth McAlister, “Globalization and the Religious Production of Space,” *Journal for the Scientific Study of Religion* 44, No. 3 (September, 2005), 19.

¹⁰Jonathan Z. Smith, *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*, ed. Jacob Neusner (Leiden: E.J. Brill, 1978), 190.

¹¹Lefebvre, *The Production of Space*, 31.

¹²Lefebvre, *The Production of Space*, 46.

perstruktur). Namun kita meyakini kekuatan produksi (alam, buruh dan organisasi buruh, teknologi dan pengetahuan). Dan secara alami, relasi produksi berperan—walaupun kita belum mendefinisikannya—dalam produksi ruang.”

Historisitas dalam konteks ini merupakan seluruh rangkaian relasi produksi yang berlangsung dalam sebuah ruang, termasuk konstruksi ilmu pengetahuan yang memungkinkan proses produksi ruang tersebut terjadi. Keseluruhan rangkaian relasi tersebut, mengejawantah melalui relasi sosial (antarkolektif) sebagai sebuah praktik sosial. *Space*, menurut Lefebvre tidak hanya meliputi fisik namun juga sosial yang dikenal sebagai ruang sosial (*social space*). Menurut Henri ruang sosial ini diproduksi sehingga mempengaruhi orang yang tinggal dalam ruang sosial tersebut.

Henri Lefebvre mengungkapkan bahwa ‘*spaces socially produced*’ sementara itu ‘*we are spatially produced*’. Kita menciptakan ruang menurut cara kita bertinggal dalam kehidupan sosial kita (*lived space*). Dalam realitas kehidupan tersebut kita bersinggungan dengan aspek material fisik dari ruang yang tercerap oleh indra kita (*perceived space*) dan aspek-aspek non-material (*mental*) dari ruang yang terkonsepsi dalam benak kita (*conceived space*). Lefebvre menekankan aspek lain yang sering diabaikan oleh teoretikus-teoretikus arsitektur lain yaitu ruang yang merupakan pengejawantahan dari hubungan-hubungan sosial. Bagi Lefebvre, selain ruang yang terbentuk oleh pikiran kita, yang tak kalah penting juga adalah ruang dalam mana pemikiran tersebut.

Mengenai istilah ‘produksi’ yang digunakan oleh Lefebvre, disitulah terletak inti serta kerumitan dari teorinya yang berhubungan dengan produksisosial yang menyangkut aspek keruangan. Pengertian tentang produksi disini bukanlah seperti istilah produksi yang berbentuk barang atau jasa semata, tapi sebuah proses yang meliputi ‘*multiplicity of works and great diversity offorms*’¹³ yang disederhanakan dalam tiga konsep: produksi (proses), produk (hasil), dan *labour* (buruh) yang merupakan pondasi dari *political economy*.¹⁴

Dalam kaitannya dengan apa yang diproduksi, ruang dalam hal ini menjadi bagian dari sebuah produksi (proses) sejarah, yang meliputi persinggungan dari waktu (*time*), ruang (*space*) dan makhluk sosial, yang mengarah kepada ‘*a materialization of social being*.’ Lefebvre membuat periodisasi sejarah perkembangan pemikiran ruang. Jika ruang adalah bersejarah (*historical*), dan sepanjang sejarah itu kehidupan sosial berganti dan mengalami berbagai kehidupan yang berbeda-beda, maka begitu juga dengan ruang yang terjadi akan mengalami perubahan sejarah.

Pertama disebutnya Ruang Alamiah (*Natural Space*) yaitu ruang yang sudah ada dengan sendirinya yang dibentuk oleh hukum-hukum alam. Ruang semacam ini tidak ada keharusan untuk mengetahui konsep bagaimana ruang ini diproduksi dan didiami, karena ruang semacam ini adalah ‘*already given*.’ Selanjutnya adalah Ruang Mutlak (*Absolute Space*), yaitu ruang yang merupakan fenomena universal yang diciptakan oleh Tuhan dan berlaku mutlak. Kadang-kadang, ruang ini dicerap sebagai bagian dari alam.¹⁵ Menurut Lefebvre, ruang mutlak ini tidak berlokasi dimana-mana, karena ruang ini menghuni semua tempat dan mempunyai eksistensi simbolik yang tegas.¹⁶ Ruang ini mengimplikasikan keberadaan dari institusi keagamaan, hubungan kosmos dan alam jagad raya. Dalam bentuknya yang mikro, ruang ini disimbolkan kepada bentuk-bentuk ruang ritual agama, kelahiran maupun

¹³Lefebvre, *The Production of Space*, 68.

¹⁴Lefebvre, *The Production of Space*, 69.

¹⁵Lefebvre, *The Production of Space*, 234.

¹⁶Lefebvre, *The Production of Space*, 236.

kematian. *Ketiga* adalah Ruang Abstrak (*Abstract Space*). Lefebvre mengkritisi konsep dari ruang abstrak dari budaya modern kapitalis yang cenderung mereduksi pemahaman dari 'perceived,' 'conceived' dan 'livedspace' menjadi sebuah abstraksi yang cenderung homogen. Dalam masyarakat kapitalis, ruang diperlakukan sebagai sebuah komoditas abstrak, yang tidak hanya dapat digunakan tapi juga diperjualbelikan untuk menghasilkan keuntungan tersendiri. Dalam ruang abstrak kapitalis ini, ruang sosial tidak mempunyai eksistensinya, yang ada hanyalah ruang-ruang mental kapitalis dan mengalami komodifikasi homogenitas. Ruang keempat yang dijelaskan oleh Lefebvre adalah Ruang Diferensial (*DifferentialSpace*), sebuah ruang yang lebihmembraur ('mixed') dan lebih 'inter-penetrative' sifatnya.

Bagi Lefebvre, ruang merupakan sesuatu yang berkaitan dengan aspek fisik, mental dan sosial, yaitu kumpulan obyek-obyek (seperti apa yang sering dikonsepsikan oleh sejarawan Arsitektur), atau kumpulan gagasan-gagasan (seperti apa yang sering dikonsepsikan oleh pakar matematika), atau kumpulan manusia (seperti yang sering dikonsepsikan oleh pakar sejarah sosial), tetapi kumpulan antar-tindak atau dinamika dari ketiga area ini. Berdasarkan hal tersebut Lefebvre memformulasikan ketiga aspek ini (fisikal, mental, social) menjadi sebagai: ruang-ruang bangunan dan antar bangunan (fisik), gagasan dan konsep dari ruang (mental), ruang sebagai bagian dari interaksi sosial(sosial). Dari sini kemudian Lefebvre menurunkan teori ruangnya menjadi triad 'perceived,' 'conceived,' dan 'lived.' Oleh karena itu, ruang merupakan suatu produksi sosial sekaligus sejarah. Segala sesuatu yang manusia lakukan akan meruang (spatial). Ruang juga bukanlah sebuah obyek tapi sebuah proses yang melibatkan pikiran, tubuh, identitas, tindakan, gagasan dan lain-lain. Ruang adalah bagian dari kejadian kita, bagian dimana kita ingin berada serta.

a. Ruang Sakral (*Sacred Space*)

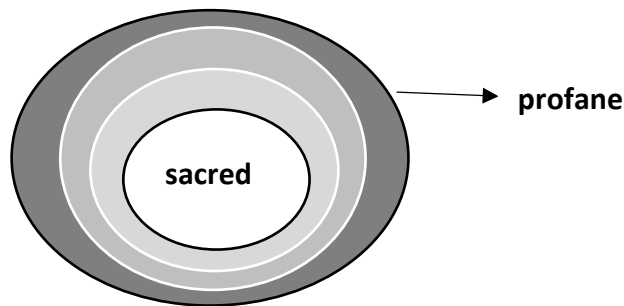
Agama juga tidak terlepas dari ruang dan produksi ruang. Emile Durkheim, sosiolog paling awal yang meneliti tentang agama mempersepsikan agama sebagai sesuatu yang sakral (*the sacred*). Durkheim mengatakan bahwa masyarakat dibentuk oleh empat elemen yaitu: *the sacred* (yang keramat), klasifikasi, ritus, dan solidaritas. Durkheim mempersepsikan masyarakat sebagai satu kesatuan yang dirangkai secara internal oleh keempat elemen tersebut.¹⁷

Dari keempat elemen tersebut, *the sacred* adalah poros utama yang mencakup seluruh dinamika masyarakat. Dalam masyarakat selalu ada nilai-nilai yang disakralkan atau disucikan. Yang sakral itu dapat berupa simbol utama, nilai-nilai, dan kepercayaan (*beliefs*) yang menjadi inti sebuah masyarakat. Maka, *the sacred* dapat diterjemahkan menjadi moralitas atau agama dalam pengertian luas. *The sacred* juga bisa menjelma menjadi ideologi atau yang lain yang menjadi utopia masyarakat. Nilai-nilai yang disepakati, atau *the sacred* itu, berperan untuk menjaga keutuhan dan ikatan sosial sebuah masyarakat serta secara normatif mengendalikan gerak dinamika sebuah masyarakat. Anggota masyarakat tidak diizinkan untuk melanggar nilai-nilai itu. Itulah hukum utama dan terutama dalam sebuah masyarakat yang juga sumber identitas kolektif.¹⁸ Dapat dikatakan bahwa yang menjadi titik pijak prinsipal adalah sentralitas peran yang keramat (*the sacred*) dalam masyarakat. *The sacred* merupakan paradigma kolektif yang koersif (berkat sifat normatifnya) untuk menafsirkan fenomena dan tindakan para anggotanya serta untuk menentukan tindakannya sendiri.

¹⁷Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (New York: Free Press, 1965), 15.

¹⁸Mudji Sutrisno and Hendar Putranto, eds., *Teori-Teori Kebudayaan* (Yogyakarta: Kanisius, 2005), 89.

Secara intrinsik dalam konsep *the sacred*, masyarakat sudah mengonstruksi klasifikasi sosial. Ada yang sakral dan ada yang profan. Logika pemisahan secara inheren termuat dalam konsep *the sacred* ini. Klasifikasi ini didasarkan pada dimensi religius dan normatif masyarakat. Konsep *the sacred* menjadi lebih jelas dalam kaitan dengan derivasi-derivasi sosiologis kulturalnya karena memang pilar-pilar itu saling menjalin eksistensinya atau membentuk koeksistensinya (*co-existence*).



Dalam sebuah masyarakat dapat dipastikan terdapat nilai-nilai atau ideologi yang dikeramatkan dan disakralkan atau menjadi inti sebuah unit yang disebut masyarakat. Yang keramat mengondisikan anggota masyarakat untuk tunduk. Dengan demikian, keselarasan dengan kehendak masyarakat berperan memberikan identitas diri. Diterima sebagai anggota masyarakat hanya mungkin terjadi jika seseorang mengidentifikasi dirinya dengan tuntutan masyarakat.

Secara umum para sarjana yang meneliti agama, seperti Emile Durkheim, Mircea Eliade, mengatakan agama adalah *the sacred* (yang sakral). Menurut Daniel L. Pals, sakral adalah supernatural yang luar biasa, mengesankan dan penting; abadi yang penuh dengan substansi dan realitas; keteraturan dan kesempurnaan (*cosmos*), rumah para leluhur, pahlawan dan para dewa. Sedangkan yang profan merupakan wilayah urusan setiap hari yang biasa, tidak disengaja dan pada umumnya tidak penting, yang menghilang dan mudah pecah, penuh bayang-bayang; urusan manusia yang berubah dan sering kacau (*chaos*). Menurut Pals, sakralitas mewujud pada: *pertama*, ruang. Setiap ruang sakral menandakan adanya hierofani. *Kedua*, waktu dan *Ketiga* adalah kesakralan identik dengan kekuasaan, kekuatan, dan realitas (*being*).¹⁹

Mircea Eliade memahami agama dengan membedakan antara tempat umum dan tempat yang sakral. Ide pokok dari Eliade adalah tentang homo religius (manusia religius). Eliade ingin menekankan *the sacred* ini dengan melihat *sacred space*. Eliade berargumen bahwa *religious man* mengalami ruang yang berbeda dengan *non religious man*. Bagi orang religius, aspek ruang di dunia ini dialami dengan cara yang berbeda, yaitu ada yang sakral dan ada yang profan. Sebaliknya orang non religius, mengalami aspek spasial yang sama. Bagi orang beragama, tempat tertentu memiliki sakralitas karena turunnya Tuhan ke bumi, hierofani. Tempat sakral tersebut menjadi *axis mundi* (*center of the world*). Sebagai orang religius, lebih luas lagi pemahamannya, membuat konstruksi dunianya sebagai *imago mundi*, representasi dari kosmos. Menurut Eliade, *sacred space* diperlukan untuk memberikan tata-

¹⁹Daniel L. Pals, ed., *Seven Theories of Religion* (New York: Oxford University Press, 1996), 275.

nan dunia yang baik, terhindar dari *chaos*, sebagai Tuhan menciptakan alam semesta ini (*cosmogony*). *Sacred space* ada di dunia untuk memberikan akses ke Tuhan.²⁰

Jadi, agama sebagai *the sacred* dapat berfungsi ketika ada dalam ruang sosial, yang menunjukkan kepatuhan dan solidaritas yang terjalin dalam masyarakat. Dalam ruang sosial, agama atau *the sacred* memiliki *power* untuk mengatur perilaku masyarakat sesuai dengan norma-norma yang dibawanya. Terkait dengan Michel Foucault mengingatkan "*territory is not just a geographical term, but it's first of all a juridico-political one: it refers to an area controlled by a certain kind of power*".²¹

Agama sendiri juga sangat terkait dengan ruang, karena menurut Eliade orang yang beragama memandang ruang dengan berbeda dari pandangan orang yang tidak beragama. Katanya *for religious man, space is not homogeneous; he experiences interruptions, breaks in it, some parts of space are qualitatively different from others*.²² Pandangan orang beragama semakin menguatkan hubungan antara agama dan ruang.

C. Plosokuning, Produksi Ruang, dan Ruang Sakral

Kampung Plosokuning, yang terletak di wilayah Utara Yogyakarta dan segaris lurus antara kraton dan gunung Merapi, dikenal sebagai kampung religius keislaman. Religiusitas ini tergambar baik dalam kehidupan masyarakat sehari-hari (*everyday life*) maupun banyaknya bangunan-bangunan sebagai tempat kegiatan keagamaan seperti masjid, musholla, majelis ta'lim, maupun tempat-tempat pelatihan seni Islami. Religiusitas kampung Plosokuning ini sudah ada sejak puluhan atau bahkan ratusan tahun yang lalu, mengingat Plosokuning adalah kampung tua, yang kemudian terus dijaga dan diwariskan dari generasi ke generasi sebagai tradisi leluhur yang harus dipertahankan.

Di tengah-tengah kampung Plosokuning terdapat masjid tua yang bernama Masjid Pathok Negara Sulthoni Plosokuning yang merupakan pusat keagamaan masyarakat Plosokuning. Masjid pathok ini berstatus sebagai miliki kraton Kesultanan Yogyakarta (masjid *kagungan dalem*) yang dibangun ratusan tahun yang lalu atau sekitar 250 tahun. Masjid ini tidak hanya digunakan sebagai tempat sholat, namun juga sebagai pusat dakwah dan tempat berkumpul warga. Hal terpenting terkait masjid ini bahwa masjid ini dipandang sebagai bangunan sakral yang harus dijaga dengan sebaik-baiknya dan persepsi ini terus diwariskan dari generasi ke generasi. Sehingga dari beberapa survey, terutama yang dilakukan oleh Badan Arkeologi Yogyakarta, menyatakan bahwa Masjid Pathok Negara Sulthoni Plosokuning merupakan bangunan masjid yang paling terjaga keasliannya dibanding dengan masjid-masjid Pathok Negara lainnya yang kesemuanya berjumlah empat.²³

Saat ini oleh pemerintah Yogyakarta, Plosokuning dengan Masjid Pathok Negeranya dijadikan sebagai salah satu destinasi wisata religi, dan merupakan bagian keistimewaan Yogyakarta. *Space* Plosokuning dengan keistimewaan sebagai kampung Islam yang berakulturasi dengan baik dengan budaya Jawa dijadikan sebagai ikon yang dipelihara dan dipertahankan yang menguatkan identitas dan keistimewaan Yogyakarta. Disamping itu kebutuhan masyarakat baik lokal maupun global tentang wisata religi merupakan daya tarik sendiri untuk memenuhi kebutuhan spiritualnya.

²⁰Eliade, *The Sacred and the Profane*, 20–9.

²¹Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Pantheon, 1977), 24.

²²Eliade, *The Sacred and the Profane*, 20.

²³Kempat Masjid Pathok Negara tersebut terletak di Banguntapan, Dongkelan, Mlangi dan Plosokuning.

Secara historis, Masjid Pathok Negara Plosokuning didirikan pada masa kerajaan Mataram Islam. Pada awalnya kerajaan Mataram Islam adalah satu, namun pada tahun 1755 terjadilah Perjanjian Giyanti yang berisi tentang pembagian negara (*palihan negari*) Mataram Islam menjadi dua, yaitu Surakarta dan Yogyakarta.²⁴ Sebagai penerus Mataram yang bersifat Islam, raja Yogyakarta mendapat gelar Sultan, maka Pangeran Mangkubumi raja pertama mempunyai sebutan Sri Sultan Hamengku Buwana I (HB I). Sebutan tersebut merupakan kependekan gelar yang panjang sesuai dengan amanah seorang pemimpin negara dan keagamaan, yang sarat dengan simbol dan makna yaitu *Sultan Hamengku Buwana Senapati Ingalaga Abdurrahman Sayyidin Panatagama Khalifatullah*. Sedangkan Surakarta, yang lebih bersifat Jawa, bergelar sunan dan pemerintahannya disebut kasunanan.

Masjid Pathok Negoro pertama kali diperkenalkan dan dibangun oleh Sri Sultan Hamengku Buwono I. Pada masa HB I bertahta, masjid Pathok Negoro Mlangi dibangun untuk memberikan bekal kepada saudara tuanya yakni Kyai Nur Iman yang ingin mengajar agama di dalam lingkungan masyarakat. Dengan demikian masjid Mlangi menjadi masjid Pathok Negoro pertama yang dibangun HB I untuk Kyai Nur Iman. Dari sini masjid Pathok Negoro berkembang luas di beberapa tempat yang diteruskan oleh keturunan Kyai Nur Iman. Masjid Pathok Negoro berjumlah empat yaitu Mlangi sebelah barat, Plosokuning bagian utara, Babadan Banguntapan di sisi timur dan Dongkelan pada wilayah selatan.²⁵

Amangkurat IV ketika itu menjabat sebagai Raja Mataram Islam (Kartosura akhir) yang bergelar Sunan Prabu yang memerintah pada tahun 1719 hingga tahun 1727. Berbagai literatur menyebutkan, sejarah Amangkurat mempunyai tiga orang putra yaitu; Raden Mas Ichsam, Pangeran Adipati Anom dan Pangeran Mangkubumi. Pada masa pemerintahan HB III berdirilah masjid Pathok Besar Plosokuning sebagai basis kekuatan spiritual maupun kultural di tanah Jawa khususnya kraton Yogyakarta. Sultan pada waktu itu menunjuk Kyai Raden Musthofa sebagai Imam Masjid Plosokuning. Kyai Mustofa pun diangkat sebagai guru spiritual Sri Sultan Hamengku Buwono III.²⁶

Nama masjid Pathok Negoro awalnya diberikan dari kraton yang melambangkan simbol kekuatan spiritual dan kultural masyarakat Yogyakarta. Istilah yang terdiri dari dua suku kata yakni Pathok dan Negoro memiliki makna yang begitu berarti. Dalam bahasa Jawa, Pathok memiliki makna yang bermacam-macam: yakni Pathok berarti, suatu benda yang dapat ditancapkan baik berupa kayu atau yang lainnya dengan maksud sebagai batas atau tanda. Di samping itu, Pathok memiliki makna lain yakni bersifat tetap dan tidak dapat ditawar-tawar lagi. Pathok juga dapat ditafsirkan dengan arti tempat para peronda berkumpul, sawah pembagian utama, aturan, dasar hukum serta Pathok dapat pula bermakna benteng. Terminologi Pathok, dalam bahasa Arab fathuh atau fatwa. Dengan demikian, merujuk pada arti kata Pathok yang bermacam-macam namun sejatinya dapat ditarik konklusi bahwa Pathok dapat berarti benteng (spiritual) atau fatwa. Tafsiran ini bukan tanpa dasar yang kuat. Seperti diketahui, di masjid Pathok Negoro terdapat para penasihat negara yang bertugas di Mahkamah Al Kabiro atau lembaga mahkamah peradilan agama yang

²⁴Samrotul Ilmi Albiladiyah, "Sekilas Tentang Pathok Nagara," *Jantra: Jurnal Sejarah Dan Budaya* I No. 1, no. Sejarah dan Budaya Jawa (June 2006): 13.

²⁵Andi Andrianto, *Masjid Pathok Negoro Plosokuning: Sebuah Reportase*, (Yogyakarta: Cahaya Institute, 2010), 15.

²⁶Andi Andrianto, *Masjid Pathok Negoro*, 38.

terdapat di kraton. Adapun tugas dari institusi ini adalah memberi fatwa agama, utamanya mengenai hukum.²⁷

Adapun kata *Negoro* mempunyai arti khusus. Dalam bahasa Jawa halus, *Negoro* dapat diartikan *Nagari* yang mempunyai makna negara berdaulat, kerajaan, dan atau pemerintahan. Dari pemahaman dua suku kata yang berbeda tapi menyatu antara *Pathok* dan *Negoro* ketika dipadankan menjadi *masjid Pathok Negoro* memiliki keutuhan makna kuat yang dapat diartikan menjadi batas negara, aturan atau dasar negara. Atau, dengan makna lain, *masjid Pathok Negoro* berarti benteng spiritual kraton Yogyakarta.

Dalam versi lain nama *Pathok Negara* tidak terlepas dari Pengadilan Surambi yang ada di Masjid tersebut. Pada awal Kasultanan Yogyakarta, HB I masih melestarikan kebijakan dan aturan yang dipandang sesuai dengan pemerintahannya, termasuk adanya lembaga peradilan. Pada masa itu berlaku adanya lembaga-lembaga peradilan dengan nama Jawa yaitu Pengadilan Pradata (menyelesaikan perkara perdata dan pidana), Surambi (agama) dan Bale Mangu (pidana, administratif, agraria).²⁸

Pengadilan Surambi atau dalam catatan-catatan yang ada di kraton disebut juga sebagai Hukum Dalem Ing Surambi dan biasa disingkat Hukum Dalem. Lembaga ini menempati Serambi Masjid Agung disebut juga *al mahkamah al kabirah*, yang menangani masalah-masalah perkawinan, kemelut rumah tangga, perceraian, gugatan cerai dari pihak istri terhadap suaminya, perolehan nafkah, warisan, wasiat, hibah, dan sebagainya, menurut tata cara Islam. Sebagai catatan di sini bahwa segala sesuatu yang dimiliki raja dan kerajaan disebut milik raja atau kagungan dalem. Demikian pula semua pegawai dan pembantu raja disebut *abdi dalem*. Pengadilan Surambi atau Hukum Dalem Ing Surambi di Yogyakarta diketuai oleh seorang penghulu yang disebut penghulu hakim, gelar yang diperoleh dari Sultan, yaitu Kyai Pengulu. Penghulu pertama di Yogyakarta yang diserahkan tanggungjawab masjid adalah Kyai Penghulu Seh Abodin. Dalam melaksanakan tugasnya menangani masalah-masalah yang ada di masyarakat, penghulu hakim dibantu oleh empat orang anggota disebut *pathok nagara* atau dalam bahasa halus *pathok nagari*. Baik penghulu hakim maupun *pathok nagara* termasuk *abdi dalem*. Dalam perkembangan selanjutnya susunan keanggotaan ini ditambah adanya beberapa khotib yang bertugas memberi khotbah di beberapa masjid pada hari Jumat. Adapun kitab hukum yang dipakai sebagai acuan di samping Al Quran dan Hadits adalah kitab-kitab fiqih yaitu Kitab Muharrar, Mahali, Tuhpah (baca: Tuhfah), Patakulmungin (*Fathulmu'in*) dan Patakulwahab (*Fat-hulwahab*). Tugas penghulu hakim dan anggota-anggotanya yaitu *pathok nagara* dengan *abdi dalem* di bidang hukum, keagamaan, di masyarakat sungguh tidak ringan.²⁹

Sementara dari prasasti sejarah sebutkan asal muasal nama Plosokuning diambil dari nama sebuah pohon bernama plosu yang daunnya berwarna kuning, di mana pohon itu dulunya tumbuh dan berkembang 300 meter di sebelah selatan masjid *Pathok Negoro*. Singkat cerita, konon, dari pohon itulah, menginspirasi bangsawan kraton dan masyarakat sekitar untuk memberi nama daerah itu dengan nama Plosokuning.³⁰ Plosokuning pada

²⁷Tim Suaka Peninggalan Sejarah dan Purbakala Daerah Istimewa Yogyakarta, "Laporan Survei Rehabilitasi/Konservasi Masjid Pathok Negoro Plosokuning Yogyakarta" (Yogyakarta: Balai Arkeologi Yogyakarta, 2000), 8.

²⁸Albiladiyah, "Sekilas Tentang Pathok, 15.

²⁹Albiladiyah, "Sekilas Tentang Pathok, 13–14.

³⁰Andi Andrianto, *Masjid Pathok Negoro*, 53–56.

awal berdirinya bersatatus sebagai daerah *perdikan*³¹, yaitu hadiah dari Sultan Hamengku Buwono III kepada Raden Musthofa. Raden Musthofa bersama kakeknya Kyai Nur Iman, yang masih keluarga bangsawan, lebih memilih kepada jalan spiritual dari pada berurusan dengan politik. Pemberian daerah Plosokuning ini merupakan penghargaan kepada Raden Musthofa yang ingin mengajar ngaji dan menyebarkan dakwah Islam. Disamping itu sang Raja juga ingin membuat daerah khusus sebagai daerah spiritual yang berjumlah empat dan mengelilingi kraton, yang dikenal dengan mandala atau mancapat.

Filosofi Masjid Pathok Negara Yogyakarta yang berjumlah empat³² diinspirasi oleh konsep kerajaan kuno yang dikenal dengan *Mandala* atau dalam konsep Jawa kuno disebut *Mancapat*. Menurut Heiden, Konsep mandala merupakan konsep filosofi dan agama peninggalan Hindu-Buddha yang berpengaruh besar di kerajaan-kerajaan Asia Tenggara.³³ Istilah mandala ini dalam filosofi Jawa dikenal dengan *Mancapat*—dalam istilah lain adalah *kiblat papat limapancer* atau *sedulur papat lima pancer*. Konsep *mancapat* adalah sistem solidaritas Jawa Kuno dan umumnya merupakan hukum kerajaan-kerajaan Jawa Tengah Selatan yang sampai sekarang masih terdapat bekas-bekasnya.³⁴ Konsep ini menandakan kerukunan antara desa satu sebagai pusatnya dengan empat desa lain yang mengelilinginya yang berada sesuai dengan arah mata angin.

Mandala adalah konsep natural manusia dalam memandang alam, baik mikrokosmos maupun makrokosmos. Konsep *mandala* sudah berumur ratusan atau ribuan tahun yang lalu, namun kealamiahannya menjadikannya masih digunakan dalam desain, seni, arsitektur, dan juga menandai adanya wilayah yang sakral. *Mandala* membentuk mistis, membentuk wilayah kesakralan.

Masyarakat Jawa menghidupi mitos *jagad gedhe* (jagat besar, makrokosmos), yaitu alam dan *jagad cilik* (jagat kecil, mikrokosmos) yaitu manusia. Keduanya harus selaras. Pandangan ‘harus selaras’ ini memberi latar belakang pandangan Jawa terhadap kosmos dan sesamanya. Keselarasan dengan alam dapat melahirkan pandangan alam yang suci; roh alam sebagai pemberi hidup. Oleh karena itu, manusia berterima kasih kepada alam yang diungkapkan dalam sesaji kepada roh alam yang dipersonifikasi dalam dewa dewi. Dalam tataran horizontal, manusia menjaga keselarasan dengan sesamanya dengan saling menghormati dan tidak saling melukai (saling menjaga perasaan). Konflik dianggap melukai, oleh karenanya, perilaku normatif Jawa menganjurkan untuk menghindari konflik. Bahasa

³¹Daerah atau desa *perdikan* adalah sebidang tanah yang diberi hak istimewa dengan tidak diunguti pajak. Biasanya diberikan kepada orang-orang yang berjasa kepada sang raja yang memerintah. Djoko Suryo, “Menengok Hubungan "Kraton dan Masjid" Di Dunia Kerajaan Melayu Dan Jawa: Menjadi Pusat Pengembangan Kebudayaan Lokal Nusantara Yang Harmonis Dan Toleran,” dalam <https://djokosuryo.files.wordpress.com/2013/01/menengok-hubungan-e2809dkraton-dan-masjide2809d-di-dunia-kerajaan-melayu-dan-jawa.pdf>, diunduh 9 Mei 2018.

³²Keempat Masjid Pathok Negara itu adalah: Masjid Mlangi di Barat, Masjid Plosokuning di Utara, Masjid Babadan di Timur, dan Masjid Dongkelan di Selatan. Masih ada satu lagi Masjid Pathok Negara Sulthoni yang ada di Wonokromo, namun masjid itu sebagai pengganti Masjid di Dongkelan yang ada di wilayah Selatan. Secara filosofi konsep Masjid Pathok Negara tetaplah *kiblat papat limapancer*, artinya empat masjid yang terletak sesuai arah mata angin dan di tengahnya adalah kraton atau masjid kauman sebagai masjid utama.

³³Robert Heine-Geldern, “Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia,” *The Far Eastern Quarterly* Vol. 2, No. 1 (November 1942): 15.

³⁴F.D.E. Van Ossenbruggen, *Asal-usul Konsep Jawa Tentang Mancapat Dalam Hubungannya Dengan Sistem Klasifikasi Primitif*, terj. Winarsih Arifin (Jakarta: Bhratara, 1975), 7.

eufemistis Jawa diinterpretasikan sebagai cara-cara pembahasan yang menghindari konflik.³⁵

Islam yang diterima baik di Jawa, baik di lingkungan rakyat maupun di lingkungan kekuasaan atau kraton, menjadi sipiritual yang tak terpisahkan dalam kerajaan Mataram. Dalam akulturasinya dengan Islam, maka raja membuatlah pathok-pathok atau batas-batas spiritual yang berupa bangunan masjid yang bernama Masjid Pathok Negara. Filosofi Pathok Negara ini, berdasarkan tipe dan modelnya merupakan implementasi dari konsep *mandala*, yang di Jawa dikenal dengan *kiblat papat lima pancer* yang artinya empat kiblat dengan titik tengah sebagai pusatnya. Empat kiblat tersebut dipresentasikan dengan masjid Pathok Negara yang berjumlah empat, dan titik pusat atau tengahnya adalah kraton Yogyakarta. Keempat titik ditambah satu titik ditengah membentuk sakralitas yang terus dipelihara, dipertahankan, dihormati dan dijaga relasi antar titik-titiknya.

Letak beberapa masjid Pathok Negara dalam konsep mancapat tersebut juga sangat efektif sebagai benteng pertahanan, baik benteng spiritual maupun benteng pertahanan perang dari serangan Belanda. Benteng spiritual karena Plosokuning adalah ruang untuk mendalami agama Islam, dan beberapa pejabat kraton banyak yang berguru pada ulama-ulama di Plosokuning. Sedangkan benteng pertahanan perang dari serangan Belanda karena peran santri termasuk santri Plosokuning sangatlah penting terutama pada era Perang Diponegara. Salah satu peninggalan sejarah di Plosokuning sebagai bentuk perlawanan terhadap Belanda adalah tulisan Arab *pegon*, yaitu tulisan bahasa Jawa yang menggunakan huruf Arab (*Hijaiyah*). Arab *pegon* ini muncul karena pengharaman para ulama dalam menggunakan huruf latin karena identik dengan bahasa penjajah.

Dalam perkembangannya lingkungan Masjid tidak hanya sekedar bangunan tempat ibadah, namun Masjid juga sebagai pusat dakwah Islamiyah, sehingga menjadikan kultur di lingkungan Masjid menjadi Islami. Walaupun pada awalnya Plosokuning berstatus sebagai daerah perdikan, secara hierarki pengurus-pengurus masjid (*marbot*) Pathok Negara merupakan abdi dalem yang tunduk kepada sang raja. Namun atas dasar konsep Mancapat, relasi kraton dengan Masjid Pathok Negara Plosokuning terus dijaga dengan baik. Raja mendukung secara penuh ruang di Plosokuning sebagai ruang religius Islami. Ruang religius Islami inilah yang terus dipertahankan dan diwariskan dari generasi ke generasi, dan menjadi identitas tak terpisahkan dari Yogyakarta.

D. Plosokuning, Religiusitas, dan Identitas

Sejarah kampung Plosokuning tidak terlepas dari pengaruh Islam yang kuat sehingga kampung ini mempunyai nama atau sebutan lain selain Plosokuning yaitu sebagai daerah mutihan. Menurut beberapa warga Plosokuning mutihan berasal dari kata putih yang melambangkan kesucian, atau juga berarti *mutbi'* dari bahasa Arab yang berarti taat, yaitu taat untuk menjalankan perintah-perintah agama.³⁶ Sebutan mutihan melambangkan karakteristik kampung Plosokuning sebagai kampung santri dan religius Islami.

Dalam beberapa literatur studi tentang Jawa, di antaranya hasil penelitian Ricklefs dan Clifford Geertz, disebutkan bahwa masyarakat Jawa diklasifikasikan menjadi dua yaitu

³⁵ Mudji Sutrisno and Hendar Putranto, *Teori-Teori Kebudayaan*, 98; Franz Magnis-Suseno, *Javanese Ethics and World-View: The Javanese Idea of the Good Life* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1997).

³⁶ Wawancara dengan Bpk. Kamaluddin Purnomo, Ketua Takmir Masjid Pathok Negara Plosokuning, serambi Masjid Pathok Negara Plosokuning, 18 Agustus 2015.

abangan dan *putihan*.³⁷ *Abangan* didefinisikan sebagai pemeluk Islam yang hanya sekedar label (*nominal Muslims*) dan *Putihan* sebagai Muslim yang taat (*pious believers*). Clifford Geertz mengklasifikasikan masyarakat Jawa lebih luas lagi yaitu: Santri, *Abangan*, dan *Priyayi*.³⁸ *Priyayi* didefinisikan sebagai kalangan aristokrasi atau kalangan bangsawan kraton. Terlepas dari pro kontra tentang klasifikasi tersebut, namun klasifikasi tersebut tetap relevan digunakan sampai saat ini untuk mengurai sumber kontestasi atau konflik yang ada di masyarakat Jawa.

Koentjaraningrat membuat klasifikasi yang sedikit berbeda tentang masyarakat Jawa dan mengkritik klasifikasi tentang *santri*, *abangan*, dan *priyayi* yang dibuat oleh Geertz. Menurut Koentjaraningrat, kelompok *santri* lebih tepat dibandingkan dengan *abangan* (*Agami Jawi*), sementara *priyayi* lebih tepat dibandingkan dengan *tiyang alit* (rakyat jelata).³⁹ Dalam masyarakat Jawa, hierarki status sosial merupakan tradisi masa kerajaan yang dalam beberapa masyarakat masih diwariskan sampai sekarang.

Dalam konteks Plosokuning, karakteristik masyarakatnya mempunyai keunikan tersendiri karena ketiga karakteristik kelompok sosial yang ada di Jawa menyatu dan berakulturasi. Masyarakat Plosokuning mempunyai tiga identitas sekaligus yaitu sebagai *santri*, *priyayi*, sekaligus sebagai masyarakat *tiyang alit* atau pedesaan. Ketiga karakteristik tersebut melebur menjadi identitas baru bernama masyarakat Plosokuning. Karakteristik *santri* tersebut jelas terlihat dalam kehidupan sehari-hari yang memperlihatkan sebagai Muslim yang taat. Kultur masyarakat *santri* diperkuat dengan beberapa ritual Islami seperti rutinitas shalat, shalawatan, mujahadah, semaan al-Qur'an, maupun berbagai seni Islami. Sedangkan religiusitas dalam bentuk fisik dapat terlihat dengan banyak bangunan musholla, majelis ta'lim, maupun pondok pesantren.

Sedangkan karakteristik *priyayi* tampak kesadaran bahwa mereka merupakan bagian atau keturunan dari keluarga besar kraton. Karakteristik *priyayi* ini mereka tegaskan dalam penggunaan gelar kebangsawanan di depan nama mereka, seperti *raden*, *raden nganten*, *raden mas*, *raden roro*, *raden tumenggung*, dsb. Fenomena sosial budaya di Plosokuning juga menggambarkan cara mereka mempertahankan identitas *priyayi* tersebut, diantaranya adalah terbentuknya segregasi atau pemisahan kelompok sosial dengan munculnya istilah *wong jero* dan *wong jobo*. *Wong jero* diidentikkan dengan orang keturunan (*dzurriyah*) kraton. Adapun *wong jobo* identik dengan orang Plosokuning namun bukan darah bangsawan. Segregasi ini juga dikuatkan dengan adanya makam Plosokuning yang berada di Barat Masjid Pathok Negara sebagai makam khusus *wong jero* (*dzurriyah*), sedangkan makam *wong jobo* berada di luar Plosokuning.

Selain berstatus sebagai *priyayi* dalam pengertian sebagai keluarga kraton (bangsawan), relasi antara kraton dengan warga Plosokuning menunjukkan relasi antara raja dengan abdi dalem. Pengurus masjid Pathok Negara secara resmi dilantik oleh kraton sebagai abdi dalem dan mendapat Surat Keputusan (SK) dari kraton. Hal ini juga diperkuat dengan pakaian resmi para pengurus masjid yang menggunakan motif lurik biru yang menunjukkan sebagai abdi dalem. Sampai saat ini hierarki ini masih dipertahankan, dimana kedudukan Masjid Pathok Negara adalah dibawah otoritas raja.

Masyarakat Plosokuning adalah masyarakat pedesaan (*grassroot*), meskipun secara historis mempunyai genealogi kekerabatan dengan keluarga raja (*priyayi*). Sebagaimana ma-

³⁷M.C. Ricklefs, *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries* (USA: EastBridge, 2006), 7.

³⁸Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), 5–6.

³⁹Koentjaraningrat, *Javanese Culture* (Oxford New York: Oxford University Press, 1985), 232.

syarakat pedesaan lainnya, mereka bermata pencaharian asli sebagai petani, dan mempunyai *mechanical solidarity*⁴⁰ yang kuat, seperti ikatan kekerabatan yang kuat, gotong royong, dan dipimpin seorang pemimpin kharismatik. Masyarakat Plosokuning juga lebih patuh dan taat kepada pemimpin agama (*kyai*) daripada pemimpin formal.

Seperti masyarakat Islam di pedesaan lainnya, corak Islam tradisional yang merupakan akulturasi antara Islam dan Jawa juga mewarnai kampung tersebut. Beberapa ritual seperti shalawatan Jawa, wiwitan, mitoni, tahlilan, tingkeban, ziarah kubur dan lain lain ditradisikan, dihidupkan dan diwariskan dari generasi ke generasi yang menguatkan karakter Islam Jawa yang membumi dan berakulturasi. Karakter Islam di Plosokuning, yang sering disebut sebagai Islam Jawa, menggambarkan sebagai Islam yang moderat dan toleran, hal ini terlihat ketika Plosokuning merupakan destinasi wisata religi yang didatangi para wisatawan dari beberapa daerah lain, negara lain, atau agama lain, yang kemudian diterima oleh pengurus masjid dengan sangat baik. Informasi dari pengurus takmir menyebutkan bahwa di Masjid Pathok Negara Plosokuning sering didatangi orang asing seperti Amerika, Jepang, China untuk belajar Islam.⁴¹

Karakteristik sebagai santri, priyayi, dan masyarakat pedesaan membentuk identitas unik dan menciptakan ruang sosial untuk memelihara dan mempertahankan identitas mereka. Terciptanya ruang sosial tersebut, yang kemudian dikenal sebagai kampung santri atau religius, karena daerah di sekeliling plosokuning mempunyai karakter yang berbeda dengan Plosokuning, yang berkarakteristik modern. Seiring dengan terciptanya ruang Islami religius tersebut maka identitas tersebut terjaga dengan baik meskipun muncul beberapa peraturan yang bersifat eksklusif seperti larangan bagi non Muslim untuk tinggal di kampung tersebut.

Dengan melihat kampung Plosokuning, baik secara secara historis maupun kondisi kekikinan (kontemporer), dapat terlihat bagaimana tumbuhnya identitas dan budaya membutuhkan ruang untuk mengekspresikan secara bebas. Karakter ruang sosial sendiri ada dua yaitu diproduksi dan direproduksi, sebagaimana ruang Plosokuning yang diproduksi oleh kraton dan terus direproduksi masyarakatnya dari generasi ke generasi, sebagai kampung Muslim. Produksi ruang untuk melindungi budaya tertentu sangat sejalan dalam memupuk multikulturalisme dimana setiap daerah mempunyai budaya tertentu yang harus dilindungi. Kehadiran globalisasi tidak harus dengan meruntuhkan ruang-ruang tersebut namun bagaimana ruang-ruang itu saling dihubungkan sehingga bisa mengenal ruang-ruang lain untuk memperbaiki ruang budayanya sendiri.

Di sisi lain agama selalu meruang dan menciptakan ruang-ruang sakral (*sacred spaces*) untuk mewujudkan sakralitas itu. Dalam penelitian ini, agama yang meruang di Plosokuning ada dua yaitu yang pertama konsep *mancapat*, sebagai filosofi keyakinan Jawa, dan yang kedua adalah ajaran Islam. Ruang Islam di Plosokuning dengan Masjid Pathok Negeranya tidak terlepas dari lima titik sakral yang ada dalam konsep *mancapat* tersebut dan Plosokuning merupakan salah satu dari lima titik tersebut. Akulturasi antara konsep *mancapat*

⁴⁰Istilah *mechanical solidarity* ini berasal dari Emile Durkheim yang membagi solidaritas masyarakat menjadi dua: *mechanical solidarity* dan *organic solidarity*. *Mechanical solidarity* adalah ikatan tradisional yang lebih berdasarkan moral dan kekerabatan (*kinship*), sedangkan *organic solidarity* adalah ikatan modern berdasarkan spesifikasi pekerjaan, mempunyai karakter individualis, dan mengabaikan hal-hal yang bersifat normatif. Untuk detailnya lihat: Robert J. Holton, "Classical Social Theory," in *The Blackwell Companion to Social Theory* (Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell Publishing Ltd, 1996), 32–33.

⁴¹Informasi Ketua Takmir Masjid Pathok Negara Plosokuning, Kamaludin Purnomo, 15 Agustus 2015.

dengan Islam tersebut menghasilkan ruang Islami yang bernama kampung Plosokuning. Dibandingkan dengan kawasan-kawasan religius lainnya, Islam di Plosokuning lebih membumi, lebih mengakar, dan lebih *powerful* karena relasi yang kuat dengan kraton yang melindungi dan menjadikannya sebagai daerah *mutihan* (religius). Kekuatan Plosokuning ini terbukti akan eksistensinya dalam menjaga budayanya, terutama kultur santri dan Jawa, selama ratusan tahun melewati beberapa generasi termasuk era globalisasi saat ini. Islam yang membumi dan sesuai kultur lokal inilah yang dipertahankan pemerintah Yogyakarta untuk menguatkan keistimewaannya.

E. Kesimpulan

Ruang atau wilayah Plosokuning tidak hanya sebatas ruang secara fisik dengan batas-batas teritori tertentu, namun juga ruang sosial yang tidak terlepas dari sejarah dan relasi sosial. Terbentuknya ruang Plosokuning tidak terlepas dari tiga hal diantaranya: *Pertama*, kuasa kraton. Terbentuknya kawasan religius di Plosokuning tidak terlepas dari kebijakan kraton. Secara historis, Masjid Pathok Negara Sulthoni Plosokuning didirikan pada masa Sultan Hamengkubuwono III dan sampai sekarang berstatus sebagai masjid *kagungan ndalem* (milik kraton). Plosokuning juga merupakan daerah *perdikan* yang dipercayakan kepada Raden Musthofa untuk dikelola sebagai daerah *mutihan*, yaitu daerah yang benar-benar dapat menjadi basis spiritual Islam. Masjid saat itu tidak hanya sebagai tempat ibadah, namun juga pengadilan, dakwah Islamiyah, dan berbagai kegiatan masyarakat. Status sebagai daerah mutihan ini terus dijaga, dipertahankan, dan diwariskan dari generasi ke generasi.

Dengan status sebagai kawasan religius, masyarakat Plosokuning terdorong untuk menciptakan budaya-budaya Islam, baik budaya yang bersifat *tangible* (kasat mata) maupun budaya *intangible* (tidak kasat mata). Budaya *tangible* seperti berdirinya beberapa pondok pesantren, puluhan musholla, majelis ta'lim dan di era sekarang dengan munculnya perumahan Muslim. Sementara budaya *intangible* seperti adanya seni-seni Islam, upacara, tradisi atau ritual Islam, dan norma-norma masyarakat yang bersumber ajaran Islam. Dengan menghidupkan tradisi dan budaya-budaya inilah, baik *tangible* maupun *intangible*, masyarakat Plosokuning mempertahankan kawasan religius ini kepada generasi-generasi berikutnya.

Kedua, Konsep *Mancapat*. Pendirian Masjid Pathok Negara adalah bentuk akulturasi Islam dengan konsep lokal terutama dengan konsep kerajaan yang dikenal konsep *mancapat* atau *kiblat papat lima pancer*. Konsep *mancapat* adalah konsep formasi matrix, yaitu kraton sebagai pusatnya dikelilingi keempat masjid yang bernama Masjid Pathok Negara yang terletak sesuai dengan arah mata angin. Masjid-masjid ini selain sebagai batas kerajaan juga sebagai benteng, baik benteng spiritualitas maupun benteng pertahanan perang pada masa kolonialisme. Akulturasi Islam dan *Mancapat* sebagai kepercayaan lokal membentuk ruang, yaitu sebagai ruang religius dan sakral. Dalam konsep *mancapat* relasi Plosokuning dengan kraton tidak hanya relasi politik atau hubungan kekerabatan, namun hubungan yang sakral dalam suatu mikrokosmos yang harus dijaga keserasian dan keharmonisannya sebagaimana makrokosmos yang ada di jagad besar alam semesta ini. *Ketiga*, Karakter Islam tradisional. Karakter Islam di Plosokuning dikenal sebagai karakter Islam tradisional yang merupakan akulturasi antara Islam dengan budaya lokal atau Jawa. Pengaruh kraton yang kuat dan juga Islamisasi yang mengakar menghasilkan karakter Islam dan Jawa yang sama-sama kuat, sehingga menghasilkan Islam santri yang taat, memelihara tradisi, namun juga serta bersifat inklusif dan moderat.

Hubungan antara ruang religius Plosokuning dengan perilaku masyarakatnya menunjukkan bahwa status sebagai ruang religius semakin menguatkan fungsi sosial agama

dalam masyarakat Plosokuning. Status tersebut semakin menguatkan agama sebagai standar moral, acuan perilaku, dan juga sebagai pemersatu dalam suatu identitas unik yang terus dipertahankan. Karakteristik Islam tradisional, yang merupakan akulturasi antara Islam dengan budaya Jawa, menjadi sumber normatif dan inspirasi dalam menciptakan budaya dan aturan-aturan dalam masyarakat tersebut.

Relasi antara agama dan produksi ruang sosial religius di kampung Plosokuning menunjukkan bahwa ada relasi yang kuat antara agama dengan ruang. Agama sebagai *the sacred* membutuhkan ruang untuk mewujudkan dan mempertahankan sakralitas tersebut. Keberadaan kampung Plosokuning merupakan ruang sakral dan sebagai benteng spiritual kraton yang melindungi raja. Sakralitas kampung Plosokuning ini pula, pada masa kontemporer ini, yang menjadikannya sebagai destinasi wisata religi bagi orang-orang yang ingin memenuhi kebutuhan spiritualitasnya.

Dari studi tentang kampung Plosokuning tersebut, dapat juga dipahami bagaimana hubungan antara agama dengan tempat-tempat suci. Fenomena ruang-ruang suci merupakan bagian tidak terpisahkan dari agama. Produksi ruang suci, selain menciptakan ruang spiritual juga merupakan ruang eksistensi dari agama atau *the sacred* tersebut, karena eksistensi dan identitas agama dan budaya mustahil terlindungi tanpa adanya ruang, terutama di zaman global sekarang yang berusaha membongkar sekat-sekat ruang.

F. Daftar Pustaka

- Djoko Suryo, "Menengok Hubungan "Kraton dan Masjid" di Dunia Kerajaan Melayu dan Jawa: Menjadi Pusat Pengembangan Kebudayaan Lokal Nusantara yang Harmonis dan Toleran." *Dalam* <https://djokosuryo.files.wordpress.com/2013/01/menengok-hubungan-e2809dkraton-dan-masjide2809d-di-dunia-kerajaan-melayu-dan-jawa.pdf>. Diunduh 9 Mei 2018.
- Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: Free Press, 1965.
- Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York: Harcourt, Inc., 1957.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Book, 1973.
- Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- Gill, S. "Territory." In *Critical Terms for Religious Studies*, 298–313. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Heine-Geldern, Robert. "Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia." *The Far Eastern Quarterly* Vol. 2, No. 1 (November 1942): 15–30.
- Holton, Robert J. "Classical Social Theory." In *The Blackwell Companion to Social Theory*. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell Publishing Ltd, 1996.
- Lefebvre, Henri. *The Production of Space*. Translated by Donald Nicholson-Smith. Oxford UK: Blackwell, 1974.
- Livingstone, J.C. *Anatomy of the Sacred: An Introduction to Religion*. New York: Pearson Education, Inc., 2008.
- McAlister, Elizabeth. "Globalization and the Religious Production of Space." *Journal for the Scientific Study of Religion* 44, No. 3 (September 2005): 249–255.
- Mudji Sutrisno dan Hendar Putranto, eds. *Teori-Teori Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius, 2005.
- Pals, Daniel L., ed. *Seven Theories of Religion*. New York: Oxford University Press, 1996.

- Revianto Budi Santosa. "Merevitalisasi Tradisi Merancang Masa Depan Bumi Pertiwi." *Dalam* <https://www.uui.ac.id/wp-content/uploads/2017/04/Merevitalisasi-Tradisi-Merancang-Masa-Depan-Bumi-Pertiwi.pdf>. Diunduh pada 9 Mei 2018.
- Ricklefs, M.C. *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*. USA: EastBridge, 2006.
- Ricklefs, M.C. *Polarising Javanese Society: Islamic and Other Visions c. 1830-1930*. Singapore: NUS Press, 2007.
- Samrotul Ilmi Albiladiyah. "Sekilas Tentang Pathok Nagara." *Jantra: Jurnal Sejarah dan Budaya* I No. 1, no. Sejarah dan Budaya Jawa (June 2006): 13-16.
- Smith, Jonathan Z. *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*. Edited by Jacob Neusner. Leiden: E.J. Brill, 1978.

* **Rahmadi Agus Setiawan**, UII Yogyakarta, email: 145110404@uui.ac.id