

RAGAM IDENTITAS ISLAM DI INDONESIA DARI PERSPEKTIF KAWASAN

Mujamil Qomar

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Tulungagung
mujamil65@yahoo.com

Abstrak

Sebenarnya pada level al-Qur'an maupun secara substantif, Islam itu di mana saja satu. Namun, ketika Islam berjumpa dengan budaya dan tradisi lokal, ekspresi Islam bisa bermacam-macam. Ekspresi Islam itu bisa diperhatikan dari peranan, corak, pendekatan dan kawasannya. Tulisan ini merekam hasil penelitian yang telah menjawab permasalahan ragam identitas Islam ditinjau dari segi kawasannya. Data-data jawaban itu dikumpulkan melalui metode dokumentasi dan dianalisis melalui metode content analysis. Hasilnya, identitas Islam dari perspektif kawasan yang dipublikasikan di Indonesia ini ada tujuh: Islam Nusantara, Islam Indonesia, Islam Jawa/Islam Kejaven, Islam Sasak, Islam Syariah dan Islam Adat Hatuhaba, Islam Bubuhan Kumai dan Islam Pesisir. Semua identitas Islam ini dipengaruhi budaya dan tradisi lokal. Hanya ada sedikit dari varian identitas itu yang agak menjaga jarak dengan budaya dan tradisi lokal tersebut, yaitu Waktu Lima pada Islam Sasak, Islam Syariah pada Hatuhaba dan Kelompok Nabu pada Islam Bubuhan Kumai.

[Actually, both in the Qur'an and substantive level, Islam is just one. However, when Islam met with local culture and tradition, Islamic expression can be diverse. It could be considered Islamic expression of its role, character, approach and region. This paper records the results of research that has addressed the problem variety of Islamic identity in terms of region. The data was collected through a method answer documentation and analyzed through

content analysis. As a result, Islamic identity from the perspective of the region published in Indonesia there are seven: Archipelago Islam, Indonesian Islam, Javanese Islam, Islamic Sasak, Islamic Syariah and Islam Indigenous Hatuhaba, Kumai Bububan Islamic and Coastal Islam. All Islamic identity is influenced by culture and local traditions. Only a handful of variants that identity rather keep a distance with the local culture and tradition, Waktu Lima in Islamic Sasak, Islamic Syariah in Hatuhaba and Nabu Group in Kumai Bububan Islamic.]

Kata kunci: *Identitas, Islam, Kawasan, Budaya, Tradisi*

Pendahuluan

Tulisan ini berasal dari bagian keempat hasil penelitian penulis yang berjudul *Ragam Identitas Islam di Indonesia*. Penelitian ini dilaksanakan pada 2015. Bagian keempat dari hasil penelitian ini berusaha menjawab rumusan masalah: Bagaimanakah keragaman identitas Islam yang berkembang di Indonesia ditinjau dari perspektif kawasannya? Jadi tulisan ini hanya difokuskan pada penelusuran identitas-identitas Islam yang ditawarkan penulis-penulis Indonesia khusus dari segi kawasannya. Data-data penelitian ini dikumpulkan melalui metode dokumentasi, kemudian dianalisis dengan menggunakan metode *content analysis* (analisis isi).

Ketika Islam hadir di Nusantara ini merupakan agama baru dan pendatang. Agama baru karena kehadirannya lebih belakangan dibanding dengan agama Hindu, Budha, Animisme dan Dinamisme. Sedang agama pendatang karena agama ini hadir dari luar negeri. Maksudnya, Islam bukan merupakan agama asli bagi bangsa Indonesia, melainkan agama yang baru datang dari Arab. Sebagai agama baru dan pendatang saat itu, Islam harus menempuh strategi dakwah tertentu, melakukan berbagai adaptasi dan seleksi dalam menghadapi budaya dan tradisi yang berkembang di Indonesia.

Dalam perkembangannya, Islam mendapat respons positif dari masyarakat Indonesia sehingga Islam mengalami perkembangan yang

pesat sekali hingga mampu mengambil alih posisi dan peran dua agama raksasa Hindu-Budha, sebagai pertanda kemenangan Islam yang menakjubkan dalam persaingan merebut kepercayaan masyarakat. Ahmad Syafii Maarif menyatakan bahwa kemenangan Islam itu sangat fenomenal, dua raksasa agama tua yang telah eksis berabad-abad di Nusantara tersingkir sedemikian rupa, kecuali Hindu di Bali yang masih bertahan.¹ Karena para penyebar Islam dulu belum sempat berdakwah dan merayu penguasa di Bali sehingga di sana merupakan wilayah yang belum beradaptasi dengan agama Islam.

Perkembangan Islam di negeri maritim ini merasakan berbagai pengalaman, lantaran adanya keberagaman budaya dan tradisi pada setiap pulau tersebut. Bahkan dalam satu pulau saja bisa melahirkan berbagai budaya dan tradisi. Perjumpaan Islam dengan budaya (tradisi) lokal itu seringkali menimbulkan akulturasi budaya. Kondisi ini menyebabkan ekspresi Islam tampil beragam dan bervariasi sehingga kaya kreativitas kultural-religius, tetapi dalam wilayah dan/bidang tertentu telah terjadi penyimpangan dari Islam yang diajarkan oleh Nabi Muhammad Saw setidaknya kekurangsempurnaan dalam mengamalkan ajaran-ajaran dasar Islam.

Realitas ini merupakan risiko akulturasi budaya, tetapi akulturasi budaya tidak bisa dibendung ketika Islam memasuki wilayah baru. Jika Islam bersikap keras terhadap budaya atau tradisi lokal yang terjadi justru pertentangan terhadap Islam itu sendiri bahkan peperangan dengan pemangku budaya, tradisi atau adat lokal seperti perang Padri di Sumatera. Maka jalan yang terbaik adalah melakukan seleksi terhadap budaya maupun tradisi yang tidak bertentangan dengan ajaran Islam untuk diadaptasi sehingga mengekspresikan Islam yang khas. Ekspresi Islam lokal ini cenderung berkembang sehingga menimbulkan Islam yang beragam.

¹ Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan Sebuah Refleksi Sejarah* (Bandung: Mizan, 2009), h. 62.

Ragam Ekpresi Islam

Ekpresi Islam yang berasal dari persentuhan ajaran-ajaran Islam dengan budaya (tradisi) lokal telah melahirkan berbagai identitas baru yang melekat pada Islam. Identitas Islam yang baru ini menimbulkan kebingungan bagi orang-orang awam, melahirkan penolakan dari kalangan Islam skripturalis maupun formalis, tetapi menumbuhkan rasa simpati bagi kalangan Islam moderat, bahkan sangat menarik perhatian bagi para ilmuwan sosial untuk mengamati dan mencermati keunikannya masing-masing. Mereka berusaha menangkap kekhasan masing-masing identitas Islam itu sehingga dapat dibandingkan satu sama lain. Sebab keberagaman ekspresi ini merupakan keniscayaan sosiologis.

Ayi Sobarna menegaskan bahwa Islam itu memang satu, namun dalam mengkajinya terdapat dua wajah yang lazimnya dikemukakan dengan berbagai ekspresi.² Memang pada tingkat pengkajian dan pemahaman, Islam akan terus mengalami perkembangan dalam jumlah yang banyak. Masing-masing mengklaim sebagai Islam dan ini wajar terjadi sebab pengkajian dan pemahaman itu didapatkan dari Islam itu sendiri hanya berbeda persepsi di kalangan ulama, cendekiawan Muslim, maupun sarjana Muslim dalam menangkap *dalalah* (petunjuk yang terkandung dalam ajaran-ajaran Islam). Oleh karena itu, sebagaimana dikutip Kiai Husein Muhammad, Imam Qatadah Ibnu Da'amah menegaskan, *al-din wahid wa al-syari'ah mukhtalifah* (agama Islam itu satu, sedangkan syariatnya berbeda-beda).³ Pernyataan ini menunjukkan bahwa agama Islam berupa wahyu Allah itu satu, tetapi syariatnya berupa pemikiran dan pemahaman para ulama, cendekiawan Muslim maupun sarjana Muslim terhadap wahyu itu ternyata beragam.

Keberagaman pemikiran dan pemahaman Islam ini merupakan

² Ayi Sobarna, *Islam Positif Spirit Wacana Solusi Refleksi* (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2008), h. v.

³ Husein Muhammad, "Hukum Islam yang Tetap dan yang Berubah", dalam Akhmad Sahal (eds.), *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan* (Bandung: Mizan, 2015), h. 98.

konsekuensi logis dari pertumbuhan dan perkembangan Islam. Azyumardi Azra menjelaskan bahwa Islam satu itu hanya terdapat pada al-Qur'an. Tetapi al-Qur'an (serta hadis) itu membutuhkan penjabaran yang rinci sehingga maksud ayat-ayatnya perlu ditafsirkan dan dijelaskan. Akhirnya menumbuhkan penjelasan dan penafsiran yang berbeda-beda hingga mengkristal menjadi bangunan mazhab maupun aliran.⁴ Jadi mazhab atau aliran ini bermula dari perbedaan penjelasan dan penafsiran al-Qur'an itu, khususnya pada dataran *dhbanniy al-dalalah* (diduga kebenaran petunjuknya). Bahkan sering terjadi dua mazhab (aliran) atau lebih banyak lagi memiliki pandangan yang berlawanan padahal menggunakan dasar ayat al-Qur'an yang sama. Hal ini merupakan kelaziman bagi orang-orang yang mempelajari dan mendalami ilmu kalam, fikih, maupun tasawuf.

Ini kenyataan di lapangan yang kita hadapi dan harus kita sadari bahwa Islam hanya satu itu terletak pada substansinya, namun ekspresi penampilannya sangat beragam. Mohamad Ali menegaskan bahwa Islam itu satu. Namun, ketika Islam telah membumi, pemahaman dan ekspresi umatnya sangat beragam.⁵ Ahmad Fuad Fanani menegaskan, "Fenomena keberagaman umat dewasa ini mengalami pendulum yang sangat berwarna-warni."⁶ Maka M. Imdadun Rahmat menyimpulkan, "Dengan demikian, Islam tidak dipandang lagi secara tunggal, melainkan majemuk."⁷ Dengan bahasa lain, Ahmad Syafii Maarif melukiskan sebagai "Sebuah Islam, seribu satu ekspresi."⁸ Jadi secara substantif, Islam di mana pun sama, yaitu agama Allah yang dibawakan oleh Nabi Muhammad Saw sebagai petunjuk bagi umat manusia. Akan tetapi manakala Islam

⁴ Azyumardi Azra, "Jaringan Islam Nusantara", dalam Akhmad Sahal (eds.), *Ibid.*, h. 171-172.

⁵ Mohammad Ali, *Islam Muda Liberal, Post Puritan, Post Tradisional* (Yogyakarta: Apeiron Philates, 2006), h. 10.

⁶ Ahmad Fuad Fanani, *Islam Mazhab Kritis Menggagas Keberagaman Liberatif* (Jakarta: Kompas, 2004), h. 116.

⁷ M. Imdadun Rahmat, "Islam Pribumi, Islam Indonesia", dalam M. Imdadun Rahmat et.al., *Islam Pribumi Mendialogkan Agama Membaca Realitas* (Jakarta: Erlangga, 2003), h. xx-xxi.

⁸ Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai...*, h. 181.

berjumpa dengan budaya atau tradisi lokal di daerah mana pun senantiasa memunculkan ekspresi yang berbeda dan beranekaragam, sebanyak perjumpaannya itu.

Dengan demikian, munculnya berbagai identitas Islam belakangan ini tidak perlu direspons dengan kecurigaan-kecurigaan yang berlebihan. Bahkan identitas Islam itu bisa makin beragam lagi ketika tipologi pemikiran, pemahaman dan pengamalan Islam itu ditinjau dari berbagai perspektif, baik dari segi peranannya, coraknya, pendekatannya maupun kawasannya. Ternyata identitas Islam dari segi kawasannya menarik diteliti secara mendalam, lantaran kawasan terbukti memiliki pengaruh terhadap keislaman.

Pengaruh Kawasan terhadap Islam

Sebuah kawasan mengandung suasana geografis, interaksi sosial dan bentuk kebudayaan tertentu sehingga kawasan tidak lagi sekadar mencerminkan objek dalam konteks keberlangsungan ajaran-ajaran Islam, tetapi lebih mencerminkan sebagai subjek karena kawasan tersebut mengungkapkan nilai-nilai yang memengaruhi populasinya dalam berpikir, bersikap dan menjalani kehidupan termasuk dalam menjalani kehidupan keagamaan Islam. Maka cita-rasa keislaman seseorang ikut dipengaruhi karakteristik kawasan ia bertempat tinggal sehingga misalnya dua orang Muslim yang hidup di daerah yang berjauhan dan memiliki karakteristik yang kontras, cenderung mengekspresikan Islam yang berlainan juga.

Dalam konteks pengaruh kawasan terhadap ekspresi keislaman itu, Alwi Shihab melaporkan bahwa cendekiawan kontemporer memperkenalkan Islam regional dan Islam universal.⁹ Islam regional ini banyak dipengaruhi oleh kawasan tempat keberlangsungan Islam dan mencerminkan ekspresi-ekspresi yang khas kedaerahan yang berwarna-warni tersebut, sedang Islam universal merupakan substansi Islam yang diikuti seluruh umat Islam di seantero dunia ini yang tidak terpengaruh

⁹ Alwi Shihab, *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan Bekerjasama dengan Anteve, 1998), h. 249.

oleh apa pun baik posisi kawasan, perkembangan zaman, perkembangan budaya maupun tradisi tertentu. Islam demikian inilah yang disebut bahwa Islam itu satu dan lintas batas. Sedang Islam regional tersebut selalu menunjukkan ekspresi yang dinamis sekali.

Memang Islam regional tidak mungkin mampu mensterilkan dari pengaruh suatu kawasan (*region*) tertentu. Machasin menyatakan bahwa tidak ada satu agama pun yang mampu melepaskan diri dari tradisi panjang yang diwujudkan masyarakat pemeluknya. Islam yang dipahami dan dipraktikkan orang Jawa berlainan dengan Islam yang dipahami dan dihayati oleh orang-orang Sunda. Dalam skala yang lebih makro lagi, Islam yang dihayati orang-orang Timur Tengah, dalam batas tertentu, berbeda dengan Islam yang dihayati bangsa Indonesia.¹⁰ Dengan begitu, Muslim masing-masing daerah memiliki pemahaman dan penghayatan Islam yang khas sehingga beragam dan tidak bisa dipaksakan menjadi satu pemahaman dan satu penghayatan. Justru keragaman pemahaman dan penghayatan Islam ini sebagai suatu kekayaan kultural yang berarti.

Pengaruh kawasan geografis terhadap keislaman seseorang terasa makin realistis. Dengan mengambil contoh Islam Nusantara, Azyumardi Azra menegaskan bahwa fakta geografis sangat penting dalam memahami dan menjelaskan islamisasi di kawasan Nusantara. Posisi Nusantara yang jauh dari Arab menyebabkan islamisasi ini sangat berbeda dengan islamisasi di kawasan-kawasan lainnya baik di Timur Tengah, Afrika Utara maupun Asia Selatan.¹¹ Islamisasi di Nusantara menggunakan pendekatan kultural sehingga mencitrakan cara-cara yang damai, sedangkan islamisasi di kawasan Timur Tengah menggunakan pendekatan militer berupa penaklukan sehingga mencitrakan kekerasan. Sementara itu, posisi kawasan Nusantara ini terkait dengan waktu proses islamisasi. Fauzan Saleh menilai bahwa lantaran posisi geografis yang jauh

¹⁰ Machasin, *Islam Dinamis Islam Humanis Lokalitas, Pluralisme, Terorisme* (Yogyakarta: LKiS, 2011), h. 185-186.

¹¹ Azyumardi Azra, *Islam Nusantara Jaringan Global dan Lokal* (Bandung: Mizan, 2002), h. 18.

dari pusat penyebaran Islam itu, Indonesia terlambat dalam mengikuti proses islamisasi.¹² Ketika proses Islamisasi di Indonesia, dunia Islam mulai melemah dan dipengaruhi tasawuf. Andaikan proses islamisasi di Indonesia ini terjadi saat Islam mencapai puncak kejayaannya sebagai *super power* maka karakter umat Islam di Indonesia lebih optimis dan progresif.

Selanjutnya, kondisi kawasan Indonesia itu perlu dipertimbangkan dalam membangun fikih sendiri yang bercita rasa budaya Indonesia. Sebagaimana dilaporkan oleh Nourouzzaman Shiddiqi, Hasbi Ash-Shiddieqy menegaskan bahwa suatu kesalahan apabila adat istiadat Mekkah diterapkan secara paksa di Indonesia. Kondisi alam Mekkah berlainan dengan kondisi alam Indonesia, yang menyebabkan kondisi masyarakat Mekkah berbeda dengan kondisi masyarakat Indonesia. Tingkat potensi orang Mekkah belum tentu sama dengan tingkat potensi orang Indonesia. Suatu kemaslahatan bagi orang Mekkah belum tentu membawa kemaslahatan bagi orang Indonesia. Demikian pula sebaliknya.¹³

Pernyataan Hasbi Ash-Shiddieqy ini menjadi embrio bagi konstruksi fikih Indonesia yang mencerminkan budaya khas Indonesia seperti adanya pencatatan pernikahan, pernyataan *ta'liq talak*, persetujuan istri bagi suami yang akan menikah lagi, larangan poligami bagi pegawai negeri, pengesahan talak di depan majelis hakim pengadilan agama, keberadaan harta gono-gini dan sebagainya.

Demikianlah pengaruh kawasan terhadap identitas Islam tampak jelas sekali. Selanjutnya penulis berusaha menelusuri dan meneliti berbagai identitas Islam yang tumbuh lantaran pengaruh berbagai kawasan yang tersebar di Indonesia ini.

¹² Fauzan Saleh, "Education and the Advancement of Cultural Islam: Rebuilding a "Creater Tradition" for Indonesian Islam", dalam Alef Theria Wasim et.al, *Religious Harmony: Problems, Practice and Education* (Yogyakarta: Oais, 2005), h. 57.

¹³ Nourouzzaman Shiddiqi, *Fikih Indonesia Penggagas dan Gagasannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 231.

Aneka Ragam Identitas Islam

Dari penelusuran dan penelitian hingga penulisan artikel ini, penulis menemukan identitas Islam yang dipengaruhi kawasan-kawasan tertentu di Indonesia: Islam Nusantara, Islam Indonesia, Islam Jawa/ Islam Kejawen, Islam Sasak, Islam Syariah dan Islam Adat Hatuhaha, Islam Bubuhan Kumai dan Islam Pesisir. Masing-masing identitas Islam ini dapat diperhatikan melalui penjelasan berikut ini:

Pertama, adalah Islam Nusantara. Identitas Islam Nusantara ini telah ditulis oleh Azyumardi Azra dengan judul *Islam Nusantara Jaringan Global dan Lokal*, Nor Huda dengan judul *Islam Nusantara Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, dan beberapa penulis yang diedit oleh Akhmad Sahal dan Munawir Aziz dengan judul *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Pandangan Kebangsaan*. Tulisan pertama dan kedua lebih menekankan pada tinjauan historis, sedang tulisan yang ketiga lebih menekankan tinjauan metodologis.

Tulisan pertama karya Azyumardi Azra itu merupakan terjemahan dari naskah bukunya sendiri yang berbahasa Inggris, *Historical Islam: Indonesian Islam in Global and Local Perspectives*, yang dipersiapkan sejak 1997 dan terus dikembangkan.¹⁴ Buku ini mencerminkan asumsi dasar bahwa dinamika Islam Indonesia tidak pernah lepas dari dinamika dan perkembangan Islam di kawasan-kawasan lain, terutama Timur Tengah.¹⁵ Dinamika global ini pasti membentuk, setidaknya memengaruhi dinamika dan tradisi Islam lokal di Indonesia.¹⁶ Implikasinya, Islam Nusantara ini kendatipun terdapat kontribusi dakwah dari pedagang Gujarat India sebagaimana teori lama yang belakangan telah dikritisi, tetap didominasi pengaruh dari Timur Tengah sebagai pusat kelahiran dan penyebaran Islam. Kenyataan ini membuktikan bahwa Islam Nusantara telah mendapatkan pengaruh dari genealogi keagamaan yang semestinya.

Dalam perkembangannya, Islam Nusantara ini juga mendapat

¹⁴ Azyumardi Azra, *Islam Nusantara...*, h. 13.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

pengaruh dari budaya dan tradisi lokal yang tumbuh dan berkembang Nusantara. Profil Islam Nusantara ini menurut Azyumardi Azra, jika mengikuti kerangka Noek, bahwa penerimaan masyarakat terhadap Islam lebih tepat disebut “*adhesi*”, yakni konversi ke dalam Islam tanpa meninggalkan kepercayaan dan praktik keagamaan yang lama.¹⁷ Sebagai bukti, masyarakat Muslim Nusantara ini ternyata masih melestarikan sebagian budaya Hindu-Budha maupun animisme-dinamisme sebagai agama maupun kepercayaan yang keberadaannya telah mendahului Islam di negeri ini sehingga tidak jarang sulit diidentifikasi antara Islam dengan budaya-budaya tersebut.

Kenyataan ini sebagai konsekuensi logis dari model dakwah Islam secara kultural evolusioner sehingga berusaha menghindari tindakan maupun gerakan yang bersifat pemaksaan. Azyumardi Azra melaporkan, “Islamisasi Nusantara merupakan suatu proses yang bersifat evolusioner. Manakala Islam segera memperoleh konversi banyak penguasa pribumi, Islam kemudian berkembang di tingkat rakyat bawah.”¹⁸ Dakwah Islam digerakkan secara pelan-pelan tetapi memiliki target yang pasti. Dakwah ini diutamakan membidik para raja sebab ketika rajanya masuk Islam maka lazimnya diikuti oleh rakyatnya, sebagaimana ungkapan Arab yang menyatakan bahwa sesuatu bangsa senantiasa mengikuti agama yang dipeluk rajanya (*al-qaumu ‘ala dini mulukibim*), laksana pakaian raja itu senantiasa menjadi *trend* model pakaian bagi rakyatnya (*libas al-muluk, muluk al-libas*).

Terkait dengan proses islamisasi di Nusantara itu, Nor Huda melaporkan bahwa islamisasi di Indonesia terjadi melalui proses yang sangat pelik dan panjang. Penerimaan penduduk pribumi terhadap Islam secara bertahap menyebabkan Islam terintegrasi dengan tradisi, norma dan cara hidup keseharian penduduk lokal.¹⁹ Karena itu, Islam bisa

¹⁷ *Ibid.*, h. 20.

¹⁸ *Ibid.*, h. 21.

¹⁹ Nor Huda, *Islam Nusantara Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013), h. 61.

menerima budaya dan tradisi masyarakat lokal yang tidak bertentangan dengan ajaran-ajarannya, sebaliknya masyarakat lokal juga bisa menerima ajaran-ajaran Islam yang mirip atau senafas dengan budaya dan tradisinya meskipun Islam sebagai agama pendatang yang baru sama sekali bagi mereka.

Proses islamisasi ini tidak bisa dilepaskan dari peranan para ulama, kendatipun para ulama itu mengalami perselisihan-perselisihan yang mewakili identitasnya masing-masing, antara ulama birokrat dengan ulama rakyat. Menurut catatan Nor Huda, terlepas dari pergesekan kedua kelompok ulama itu, secara umum ulama memiliki peranan dan posisi khusus dalam masyarakat Muslim Nusantara. Peranan Islam dalam membangun kebudayaan yang khas di Melayu-Indonesia, tidak terlepas dari peran para ulama. Kedua kelompok ulama itu memiliki peranan islamisasi di wilayah ini dengan segmen-segmen masyarakat yang berbeda.²⁰ Ulama birokrat banyak melakukan proses islamisasi di kalangan lingkaran penguasa sedangkan ulama rakyat banyak melakukan proses islamisasi di kalangan rakyat jelata yang tersebar di pedesaan dan wilayah pinggiran.

Islam Nusantara ini memiliki keunikan-keunikan, antara lain sebagaimana dilaporkan Azyumardi Azra bahwa kawasan Nusantara ini merepresentasikan salah satu bagian dunia Islam yang paling sedikit mengalami Arabisasi.²¹ Orang-orang Islam Nusantara lebih familier menggunakan istilah-istilah maupun pakaian lokal daripada istilah-istilah atau pakaian Arab maupun al-Qur'an. Mereka lebih akrab dengan menggunakan panggilan kiai, ajengan, tuan guru, dan buya daripada panggilan syaikh maupun ulama; mereka lebih mengutamakan pakaian salat berupa sarung dan songkok daripada jubah dan surban; dan mereka lebih cenderung menyebut langgar sebagai tempat salat yang kecil daripada menyebut *mushalla*. *Langgar* sebagai istilah lokal Jawa sedang

²⁰ *Ibid.*, h. 221-222.

²¹ Azyumardi Azra, *Islam Nusantara...*, h. 90.

mushalla sebagai istilah Arab.

Keunikan lainnya yang mencolok dalam perkembangan Islam di Melayu-Indonesia, menurut catatan Nor Huda, adalah nuansa mistik yang kuat di kalangan Muslim. Melalui corak mistik inilah, masyarakat Indonesia memeluk Islam. Islamisasi Indonesia dimulai ketika tasawuf menjadi corak pemikiran yang dominan di dunia Islam.²² Sekiranya pengembangan intelektual sebagai corak pemikiran yang dominan dan memengaruhi islamisasi Nusantara ketika itu maka cita-rasa Islam Nusantara ini tentu mengarah pada pemikiran yang rasional, kreatif, produktif dan berwawasan masa depan (*future oriented*). Namun, lantaran tasawuf yang memengaruhi islamisasi di Nusantara, corak keislaman masyarakat Nusantara menjadi bernuansa mistik seperti yang kita saksikan sekarang ini, mereka cenderung hidup pasif dan statis dengan hanya pasrah kepada Allah Swt.

Adapun pemikir-pemikir Islam yang tergabung dalam menulis buku Islam Nusantara yang ketiga, tampaknya lebih mengkaji Islam Nusantara dari perspektif metodologis. Inti perspektif ini tercermin dalam makna Islam Nusantara menurut mereka. Kiai Afifuddin Muhajir menegaskan, “Islam Nusantara ialah paham dan praktik keislaman di bumi Nusantara sebagai hasil dialektika antara teks syariat dengan realitas dan budaya setempat.”²³ Zainul Milal Bizawie menambahkan, “Islam Nusantara adalah Islam yang khas ala Indonesia, gabungan nilai-nilai teologis dengan nilai-nilai tradisi lokal, budaya, adat istiadat di tanah air.”²⁴ Sementara itu, Azyumardi Azra menyamakan Islam Nusantara dengan Islam Asia Tenggara.²⁵ Intinya, Islam Nusantara merupakan pemikiran, pemahaman dan pengamalan Islam yang mengakomodir budaya dan tradisi yang baik dan sedang tumbuh berkembang di wilayah Nusantara.

²² Nor Huda, *Islam Nusantara...*, h. 279.

²³ Afifuddin Muhajir, “Meneguhkan Islam Nusantara untuk Peradaban Indonesia dan Dunia”, dalam Akhmad Sahal (eds.), *Islam Nusantara...*, h. 67.

²⁴ Zainul Milal Bizawie, “Islam Nusantara Sebagai Subjek dalam Islamic Studies: Lintas Diskursus dan Metodologi”, dalam Akhmad Sahal (eds.), *Ibid.*, h. 239.

²⁵ Azyumardi Azra, “Jaringan Islam...”, h. 169.

Dengan demikian, Islam Nusantara ini memiliki karakteristik tertentu yang membedakan dengan karakteristik Islam di kawasan lainnya. Abdul Moqsith Ghozali menjabarkan bahwa wilayah Nusantara ini memiliki sejumlah keunikan yang berbeda dengan keunikan di negeri-negeri lain, mulai keunikan geografis, sosial politik dan tradisi peradaban. Keunikan-keunikan ini menjadi pertimbangan para ulama ketika menjalankan Islam di Nusantara. Akhirnya, keunikan-keunikan ini membentuk warna Islam Nusantara yang berbeda dengan warna Islam di Timur Tengah.²⁶ Zainul Milal Bizawie merinci bahwa Islam Nusantara merupakan Islam yang ramah, terbuka, inklusif dan berpotensi memberikan pemecahan terhadap masalah-masalah bangsa dan negara. Di samping itu, Islam Nusantara sebagai Islam yang dinamis dan bersahabat dengan lingkungan kultur, subkultur dan agama yang beragam. Islam bukan hanya dapat diterima masyarakat Nusantara, tetapi juga layak mewarnai budaya Nusantara untuk mewujudkan sifat akomodatifnya, yakni *rahmatan li al-'alamin*.²⁷ Pesan *rahmatan li al-'alamin* ini menjiwai karakteristik Islam Nusantara, sebuah wajah yang moderat, toleran, cinta damai dan menghargai keberagaman. Intinya adalah Islam yang merangkul, bukan memukul; Islam yang membina, bukan menghina; Islam yang memakai hati, bukan memaki-maki; Islam yang mengajak tobat, bukan menghujat; dan Islam yang memberi pemahaman, bukan memaksakan.²⁸

Sebagaimana ditegaskan Azyumardi Azra tersebut, Islam Nusantara sebangun dengan Islam Asia Tenggara sehingga karakteristiknya berlaku di samping pada wilayah Indonesia, juga pada semua kawasan kantong-kantong Muslim di seluruh Asia Tenggara seperti wilayah Muslim Malaysia, Patani, Singapura, Moro dan Kampuchea. Dari Islam Nusantara ini, kajian selanjutnya diarahkan dan difokuskan pada Islam Indonesia.

²⁶ Abdul Moqsith Ghozali, "Metodologi Islam Nusantara", dalam Akhmad Sahal (eds.), *Islam Nusantara...*, h. 115.

²⁷ Zainul Milal Bizawie, "Islam Nusantara...", *Ibid.*, h. 240.

²⁸ *Ibid.*, h. 242.

Kedua, adalah Islam Indonesia. Identitas Islam Indonesia ini sepiantas mirip dengan Islam Nusantara karena bahasan Islam Nusantara yang didominasi kajian tentang Islam Indonesia. Sebenarnya Islam Nusantara lebih luas daripada Islam Indonesia karena Islam Nusantara itu sebangun dengan Islam Asia Tenggara sehingga Islam Indonesia hanya bagian integral dari Islam Nusantara. Adapun ketika kajian Islam Nusantara hanya difokuskan pada Islam Indonesia, sebenarnya terkait dengan data-data empirik yang berhasil diperoleh mayoritas tentang Islam Indonesia.

Islam Indonesia ini merupakan identitas Islam yang berasal dari gabungan beberapa karya pemikir Islam yang disunting oleh Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh, kemudian diberi judul *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*. Buku ini diterbitkan oleh Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M). Adapun penyumbang tulisan dalam buku ini adalah M. Dawam Rahardjo, Chandra Muzaffar, Ali Yafie, Aswab Mahasin, Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, A. M. Saefuddin, Adi Sasono, Arief Budiman, Miska M. Amin, Hasan Langgulung, Muchtar Buchori, Masdar F. Mas'udi, Moeslim Abdurrahman, Sudirman Tebba, dan Emha Ainun Nadjib.

Buku ini diterbitkan pada Agustus 1989. Sekitar tahun ini memang terjadi gelora pemikiran Islam di Indonesia sebagai kelanjutan dari era 1970-an. Pada era 1989-an tersebut pemikiran Islam Indonesia dikuasai oleh lima tema sentral. Semuanya berusaha untuk meraih masa depan. M. Dawam Rahardjo mencatat lima tema tersebut meliputi interpretasi kembali al-Qur'an, aktualisasi tradisi, islamisasi pengetahuan dan teknologi, pribumisasi Islam dan masa depan peradaban Islam.²⁹ Masing-masing tema ini menyedot perhatian umat Islam Indonesia terlepas adanya kontroversi penilaian dan pemikiran di antara mereka, sebagai suatu kewajaran yang sering terjadi di berbagai tempat dan masa.

Indonesia sendiri merupakan sebuah negara yang menampung

²⁹ M. Dawam Rahardjo, "Melihat ke Belakang, Merancang Masa Depan: Pengantar", dalam Muntaha Azhari (eds.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan* (Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat, 1989), h. 1-13.

kehidupan yang sangat pluralis baik menyangkut suku, bangsa, agama, ras, budaya dan bahasa sehingga dibutuhkan alat pemersatu yang mengikat semua populasi Indonesia. Pancasila secara riil telah memerankan sebagai alat pemersatu yang sangat teruji. Nurcholish Madjid menyatakan bahwa umat Islam Indonesia telah memiliki Pancasila. Pancasila ini merupakan sesuatu yang benar, baik isinya maupun kedudukannya sebagai *kalimah sawa* bagi kehidupan berbangsa bersama pemeluk agama lain. Kesepakatan terhadap kelima sila itu sebenarnya cukup baik. Di atas *kalimah sawa* inilah umat Islam bersama pemeluk agama lain bekerja untuk masyarakat.³⁰ *Kalimah sawa* ini merupakan titik temu berbagai agama. Ketika Pancasila memiliki kedudukan sebagai *kalimah sawa* sebagai dinyatakan Nurcholish Madjid itu berarti Pancasila menjadi titik temu agama-agama yang hidup, setidaknya yang diakui oleh pemerintah Indonesia, terutama tercermin pada sila pertama, yaitu Ketuhanan Yang Maha Esa. Maksudnya kehidupan dan kelangsungan agama di Indonesia ini memiliki sandaran ideologis sila pertama Pancasila.

Dalam konteks umat Islam, sila pertama ini seharusnya dipahami menurut ajaran Islam seperti tercantum dalam surat *al-ikhlas* dan seharusnya Islam menjadi pedoman dalam menuntun kehidupan umat Islam. Kalau tidak demikian, berarti telah terjadi inkonsistensi dalam mengamalkan Islam di kalangan mereka. Nurcholish Madjid menyatakan bahwa jika etika umat Islam Indonesia hanya sedikit saja yang dipengaruhi oleh agama maka sesungguhnya terjadi problem pada pembangunan etika ini sehingga kita akan menghadapi kenyataan bahwa tenaga-tenaga pembangunan demikian sangatlah langka.³¹ Kondisi ini tentu memprihatinkan karena berimplikasi pada tindakan-tindakan mereka dalam kehidupan sehari-hari. Mereka begitu mudah meninggalkan Islam sebagai petunjuk dan pengendali dalam berbagai perilakunya baik perilaku politik, perilaku hukum, perilaku ekonomi dan perilaku-perilaku lainnya.

³⁰ Nurcholish Madjid, "Aktualisasi Ajaran Ahlul-sunnah wal Jama'ah", dalam Muntaha Azhari (eds.), *Ibid.*, h. 73.

³¹ *Ibid.*, h. 75.

Kita sangat mengharapkan agar Islam tidak sekadar sebagai pengetahuan, tetapi juga sebagai pengamalan riil di masyarakat sehingga mereka mampu memainkan peranan aktif dalam memecahkan berbagai macam problem di masyarakat. Adi Sasono menegaskan bahwa Islam di Indonesia tetap bisa berperan dengan baik secara sosial dalam format politik yang ada, yaitu dalam konteks kepancasilaan dari masyarakat Indonesia yang majemuk.³² Hanya dengan mengidentifikasikan diri sebagai rakyat jelata yang sedang berjuang merubah nasibnya, Islam akan memiliki masa depan dalam konteks perubahan sosial di Indonesia. Kegagalan Islam mengidentifikasikan dirinya dalam konteks tersebut akan menyebabkannya hanya berfungsi di pinggiran, misalnya untuk memberikan legitimasi terhadap kekuasaan.³³ Akhirnya ia hanya diperlakukan sebagai pelengkap dan penutup kebutuhan bagi kekuasaan. Kondisi ini yang perlu dibalik, Islam harus menjadi pemain yang memiliki peranan sangat menentukan, kendatipun untuk mewujudkannya mengharuskan umat Islam bertindak populis memperjuangkan nasib rakyat.

Para pemikir Islam Indonesia sebenarnya telah berusaha mencari celah dan terobosan membangun strategi untuk memajukan umat Islam, khususnya di negeri ini. Hasan Langgulung menyatakan bahwa satu-satunya modal yang kita miliki menghadapi masa depan adalah pengalaman masa lampau, bilamana kita pandai menggunakan pengalaman itu. Maka kita perlu menelaah sejarah dan mengetahui perbedaan Islam Indonesia dengan Islam di negeri-negeri lain. Cara Islam masuk di Indonesia, bagaimana ia berkembang dan menghadapi tantangan-tantangan sekitarnya mempunyai watak yang khas dalam membentuk persepsinya terhadap masa depan.³⁴ Persepsi ini memengaruhi masyarakat Muslim

³² Adi Sasono, "Keadaan Sosial Tema Abadi", dalam Muntaha Azhari (eds.), *Ibid.*, h. 114.

³³ *Ibid.*, h. 114.

³⁴ Hasan Langgulung, "Pendidikan Islam Indonesia: Mencari Kepastian Historis", dalam Muntaha Azhari (eds.), *Ibid.*, h. 157-158.

Indonesia dalam mengidealkan masa depan, usaha-usaha mewujudkan idealisme itu dan rintangan-rintangan yang mereka hadapi. Akhirnya idealisme mereka tentang masa depan juga berbeda dengan idealisme masyarakat Muslim dari negara lainnya.

Perbincangan masa depan betapapun harus menaruh perhatian besar pada kondisi generasi muda. Muchtar Buchori mempertanyakan bagaimana mempersiapkan generasi muda, agar mereka memiliki kemampuan menjawab segenap tantangan yang mereka hadapi secara memadai di masa depan.³⁵ Muchtar Buchori menyetujui pandangan James W. Botkin, Mahdi Elmandjra dan Mircea Malitza yang menyatakan bahwa kelangsungan dan peningkatan kualitas bangsa Indonesia di masa depan ditentukan oleh kemampuan kita dalam melahirkan perbaikan-perbaikan *inter-generasional* dan *intra-generasional* dalam diri kita.³⁶ Perbaikan generasi muda ini memang strategis lantaran generasi muda ini yang diandalkan untuk mengendalikan bangsa Indonesia ini di masa mendatang. Hanya saja perbaikan generasi muda ini bukan satu-satunya strategi dalam membangun bangsa di masa depan, melainkan juga melibatkan strategi lainnya, misalnya terkait dengan penguatan lembaga pendidikan Islam.

Eksistensi lembaga pendidikan Islam dalam menjawab tantangan masa depan ini mengundang perhatian Masdar Farid Mas'udi. Baginya, sistem pendidikan madrasah (Tsanawiyah maupun Aliyah) tidak perlu selalu dipertahankan. Biarlah anak-anak sejak dini masuk ke sekolah umum (SMP atau SMA), tetapi di luar jam sekolah mereka berada dalam pengawasan yang intensif dalam pola pesantren untuk memperoleh: pelajaran-pelajaran agama yang elementer, bimbingan yang bijaksana agar dapat mengimani Tuhan dengan benar dan menjalankan ibadah secara *istiqamah* dan pembinaan yang intensif agar dapat menguasai bahasa

³⁵ Muchtar Buchori, "Pendidikan Islam di Indonesia: Problema Masa kini dan Perspektif Masa Depan", dalam Muntaha Azhari (eds.), *Ibid.*, h. 179.

³⁶ *Ibid.*

keilmuwan.³⁷ Untuk masa depan, pesantren dengan sistem pendidikan umum plus akan tetap relevan dan tumbuh dalam jumlah yang sebanyak-banyaknya.³⁸ Prediksi ini didasarkan pada asumsi bahwa dengan model pesantren yang dicangkok dengan sistem pendidikan umum plus itu, penguasaan ilmu agama dan ilmu umum dapat berkembang bersama-sama secara memadai. Ilmu agama diperoleh dari pesantren sedang ilmu umum diperoleh dari sistem pendidikan umum plus tersebut.

Ketiga, adalah Islam Jawa/Islam Kejawen. Identitas Islam ini dijadikan satu karena kedua istilah ini memiliki maksud yang sama atau sinonim. Identitas Islam Jawa ditulis oleh Ahmad Khalil melalui bukunya yang berjudul *Islam Jawa Sufisme dalam Etika & Tradisi Jawa*. Sedangkan identitas Islam Kejawen ditulis oleh M. Hariwijaya dalam karyanya yang berjudul cukup singkat, *Islam Kejawen*.

Istilah Islam Jawa mengesankan perkembangan Islam yang berlangsung di pulau Jawa. Ternyata bukan sekadar itu, Islam Jawa menunjukkan perpaduan kedua tradisi antara Islam dan tradisi lokal Jawa. Ahmad Khalil menyatakan bahwa kedua tradisi itu (Islam dan tradisi lokal), akhirnya bertemu dalam masyarakat secara kolektif atau individual, tanpa bisa dipilah mana yang produk Islam dan mana yang produk lokal. Selanjutnya tradisi itu berkembang, diwariskan dari generasi ke generasi dan ditransmisikan dari masa lalu ke masa kini.³⁹ Tradisi Islam lokal sebagai hasil rekonstruksi ini memiliki keunikan yang khas, ia tidak genuin Islam, Kejawen atau yang lain.⁴⁰ Sedangkan M. Hariwijaya dengan tegas menyebutkan akulturasi itu dengan nama Islam Kejawen. Islam Kejawen menjadi salah satu fenomena keagamaan di dunia yang sangat menarik.⁴¹ Agama Islam telah mengubah wajah dan kiblat orang

³⁷ Masdar F. Mas'udi, "Pesantren Masa Datang dan Tiga Tipe Kiainya", dalam Muntaha Azhari (eds.), *Ibid.*, 207.

³⁸ *Ibid.*, h. 208.

³⁹ Ahmad Khalil, *Islam Jawa Sufisme dalam Etika & Tradisi Jawa* (Malang: UIN Malang Press, 2008), h. vii.

⁴⁰ *Ibid.*, h. ix.

⁴¹ M. Hariwijaya, *Islam Kejawen* (Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2006), h. v.

Jawa. Namun, lantaran kuatnya tradisi Jawa menyebabkan Islam harus berakulturasi. Wujud akulturasi itu menjadi ajaran khas Jawa, yang dikenal dengan Islam Kejawen.⁴²

“Menguatnya ajaran Islam Kejawen itu melahirkan juga ajaran-ajaran yang ditulis berupa suluk dan primbon.”⁴³ “Sunan Kalijaga mengarang tembang *ilir-ilir*, mengubah tembang macapat *netrum dandhang gulo*, dan membuat gambar wayang kulit miring.”⁴⁴ Nama hari dalam kalender Sultan Agung berasal dari kata-kata Arab, yakni *abad*, *isnain* dan seterusnya. Kalender ini menunjukkan akulturasi agama Islam dan kebudayaan Jawa yang luar biasa.⁴⁵ Islam bisa beradaptasi dengan kebudayaan Jawa setelah diseleksi berdasarkan parameter pesan-pesan wahyu (al-Qur’an dan hadis), sebaliknya kebudayaan Jawa mampu menyerap ajaran-ajaran Islam yang senafas dan sejalan dengan jiwa kebudayaan tersebut sehingga saling memengaruhi antara keduanya.

Pada akhir abad ke-15, terjadi gelombang pengislaman besar-besaran di Jawa, tepatnya sejak Prabu Brawijaya V, raja Majapahit terakhir masuk Islam atas bimbingan Sunan Kalijaga. Prinsip *agama ageming aji* menyebabkan masyarakat Jawa mengikuti keyakinan dan agama rajanya. Apalagi setelah berdirinya Demak sebagai kerajaan yang menggunakan kitab suci al-Qur’an sebagai undang-undang kerajaan. Kepemimpinan Demak selama sekitar 65 tahun telah mengakibatkan mayoritas orang Jawa beragama tauhid.⁴⁶ Di sini terbukti bahwa dakwah Islam disokong kekuatan politik mampu menghasilkan perubahan positif dengan cepat, berupa konversi agama menuju pangkuan Islam.

Pengalaman Islam menghadapi tradisi Jawa termasuk pengalaman yang unik dalam konteks Indonesia. Ketika Islam didakwahkan di luar Jawa, menurut kelaziman tradisi lokalnya segera terserap ke dalam tradisi

⁴² *Ibid.*, h. 2.

⁴³ *Ibid.*, h. 204.

⁴⁴ *Ibid.*, h. 197.

⁴⁵ *Ibid.*, h. 237.

⁴⁶ *Ibid.*, h. 1.

Islam. Namun, tradisi Jawa memiliki ketahanan yang sangat kuat sehingga terjadi akulturasi. Ahmad Khalil menyatakan bahwa di Jawa, Islam menghadapi kekuatan budaya yang telah berkembang amat kompleks, halus dan rumit yang merupakan penyerapan unsur-unsur budaya Hinduisme-Budhisme.⁴⁷ Menurut M. Hariwijaya, “Istana kerajaan Pajang dan Mataram bernuansa Islam tetapi adat istiadat masih dipertahankan.”⁴⁸ Tradisi dan kebudayaan Jawa masa lalu, sejak kerajaan Demak, Pajang hingga Mataram masih mempertahankan tradisi Hindu-Budha dan juga Animisme-Dinamisme yang diperkaya dan disesuaikan dengan nilai-nilai Islam.⁴⁹ Dari akulturasi inilah kita bisa memahami alasan di balik kemunculan upacara-upacara keagamaan seperti *sekatèn*, *grebeg Maulud*, *grebeg hari raya fitrah*, *grebeg hari raya haji* dan lain sebagainya sejak zaman kerajaan Demak.⁵⁰

Proses akulturasi ini terjadi melalui serangkaian kegiatan yang dirancang secara berkelanjutan sebagaimana dilaporkan Ahmad Khalil bahwa pada saat itu para budayawan Jawa bertindak aktif mempelajari budaya Islam kemudian ditransfer ke dalam kebudayaan istana yang mereka kuasai.⁵¹ Ada empat pertimbangan yang melatarbelakangi proses islamisasi warisan budaya istana atau akulturasi itu: (1) warisan budaya istana itu amat halus, *adiluhung*, serta kaya raya; (2) satu-satunya sumber yang dapat dijadikan acuan oleh budayawan sebagai pendamping kitab-kitab kuno pegangan mereka hanyalah kitab-kitab yang bersumber dari zaman Islam atau zaman *kewalèn* karena budaya Hinduisme telah terputus sejak masa itu; (3) pertimbangan stabilitas sosial, budaya dan politik; dan (4) pihak istana sebagai pendukung dan pelindung agama merasa perlu mengulurkan tangan untuk menyemarakkan syiar Islam.⁵² Empat pertimbangan inilah yang menyebabkan budayawan Jawa sangat tertarik

⁴⁷ Ahmad Khalil, *Islam Jawa*..., h. 78.

⁴⁸ M. Hariwijaya, *Islam Kejawen*..., h. 206.

⁴⁹ Ahmad Khalil, *Islam Jawa*..., h. 82-83.

⁵⁰ *Ibid.*, h. 82.

⁵¹ *Ibid.*, h. 146.

⁵² *Ibid.*, h. 146-148.

melakukan akulturasi antara Islam dengan kebudayaan Jawa.

Akulturasi itu juga terjadi pada bidang mistik. Ahmad Khalil melaporkan bahwa unsur mistik yang selalu ada pada setiap agama menemukan lahan subur di Jawa. Unsur mistik Islam dinilai masyarakat Jawa sebagai ajaran yang sesuai dengan keyakinan mereka.⁵³ Akhirnya budaya Jawa mau menerima budaya Islam, seperti dicontohkan M. Hariwijaya bahwa ada simpul *warangka manjing curiga* (*warangka* masuk dalam keris). Ini melambangkan masuknya wadah dalam isi. Maksudnya ada sifat ketuhanan dalam diri manusia, yang melambangkan *manunggaling kawula Gusti*.⁵⁴ Sebaliknya, Simuh menyatakan bahwa simpul yang digunakan menggambarkan konsep *wahdat al-wujud* atau *manunggaling kawula Gusti* dalam kepustakaan Islam Kejawen adalah *curiga manjing warangka* (manusia masuk pada diri Tuhan) laksana Arya Sena masuk dalam tubuh Dewaruci.⁵⁵ Kalau *warangka manjing curiga* laksana dewa Wisnu menitis pada Kresna terpengaruh konsep *al-hulul* versi Abu Manshur al-Hallaj maka *curiga manjing warangka* dipengaruhi konsep *al-ittihad* dari Abu Yazid al-Bustami.

Keempat, adalah Islam Sasak. Identitas Islam ini disosialisasikan oleh Erni Budiwanti dan dipublikasikan melalui karyanya yang berjudul *Islam Sasak Wetu Telu Versus Waktu Lima*. Sebagaimana tiga macam identitas Islam sebelumnya, Islam Sasak juga didasarkan pada kawasan Sasak, tetapi lebih dari itu, identitas Islam Sasak ini memiliki karakteristik yang sangat menarik perhatian para peneliti karena keunikannya, terlepas akidah dan ibadahnya khususnya bagi komunitas *Wetu Telu* masih jauh dari Islam.

Buku ini mengupas satu komunitas kampung Sasak yang tinggal di Bayan, sebelah Barat Laut Lombok, Indonesia. Komunitas kampung ini dikenal sebagai penganut *Wetu Telu* dan sering dikontraskan dengan *Waktu Lima*. *Wetu Telu* merupakan orang Muslim Sasak, yang masih sangat

⁵³ Ahmad Khalil, *Islam Jawa...*, h. 25-26.

⁵⁴ M. Hariwijaya, *Islam Kejawen...*, h. 107.

⁵⁵ Simuh, *Mistik Islam Kejawen R. Ng. Ranggawarsita: Suatu Studi terhadap Wirid Hidayat Jati* (Jakarta: UI Press, 1988), h. 297.

percaya terhadap ketuhanan animistik leluhur (*ancestral animistic deities*) maupun benda-benda antropomorfis (*anthropomorphised inanimate objects*). Mereka adalah panteis. Sebaliknya *Waktu Lima* adalah orang Muslim Sasak yang mengikuti ajaran syariah secara lebih ketat sebagaimana diajarkan al-Qur'an dan hadis.⁵⁶ Meskipun mengaku sebagai orang Islam, *Wetu Telu* telah banyak melakukan penyimpangan terhadap ajaran-ajaran Islam baik menyangkut dimensi akidah maupun ibadah.

Dalam dimensi akidah, pengikut *Wetu Telu* memiliki keyakinan “segi tiga”. “Pemangku menyimpulkan bahwa iman kepada Allah, Adam dan Hawa adalah pusat keyakinan *Wetu Telu*.”⁵⁷ Tiga objek keyakinan ini termasuk perbedaan *Wetu Telu* dengan keyakinan *Waktu Lima* maupun lazimnya umat Islam. Kendatipun Adam dan Hawa tidak pernah diposisikan sebagai Tuhan, namun keyakinan ini menyeberang dari keimanan *mainstream* umat Islam yang terumuskan dalam enam macam rukun iman.

Seorang penganut *Waktu Lima* menjelaskan bahwa *Wetu Telu* menunjuk pada orang yang belum menerima ajaran Islam secara utuh. Kendatipun mengaku sebagai orang Islam, pengakuan mereka tidak utuh dan kepentingannya hanya untuk tujuan statistik semata.⁵⁸ Ia menafsirkan sebutan itu karena agama *Wetu Telu* mengurangi dan meringkas hampir semua peribadatan Islam menjadi hanya tiga kali saja. Pengikut *Waktu Lima* menganggap bahwa penganut *Wetu Telu* hanya menunaikan tiga rukun Islam, yakni mengucapkan *syahadat*, menjalankan salat harian dan berpuasa. Penganut *Wetu Telu* hanya melaksanakan salat tiga kali sehari, yaitu Subuh, Maghrib dan Isya'; penganut *Wetu Telu* hanya melaksanakan puasa Ramadhan tiga hari saja, yakni: hari permulaan, hari pertengahan dan hari penghujung Ramadhan.⁵⁹ Dari praktik ibadah serba tiga ini

⁵⁶ Erni Budiwanti, *Islam Sasak Wetu Telu Versus Waktu Lima*, terj. Noor Cholis dan Hairus Salim HS, (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 1.

⁵⁷ *Ibid.*, h. 139.

⁵⁸ *Ibid.*, h. 133.

⁵⁹ *Ibid.*, h. 134.

sehingga cukup beralasan jika kalangan *Waktu Lima* mengaitkan istilah *Wetu Telu* dengan praktik ibadah tersebut. Sebab praktik ibadah serba tiga ini pasti memiliki dasar pemikiran teologis yang menjadi pijakan.

Dalam melakukan ibadah, bahkan pengikut *Wetu Telu* ini melakukan ibadah yang sinkretis (mencampurkan ibadah Islam dengan ibadah agama lain). Erni Budiwanti melaporkan bahwa orang-orang *Waktu Lima* melihat tata cara beribadah *Wetu Telu* menyerupai peribadatan orang Hindu Bali, mulai cara berpakaian pelaksana ritual, penyembelihan binatang, makan sajian ritual dan kawin lari.⁶⁰ Orang *Wetu Telu* di desa Lingsar, Kecamatan Narmada, berbagi pura dengan orang Hindu Bali. Setiap tahun mereka merayakan perang ketupat dalam rangka mensyukuri keberhasilan panen dengan saling melempar ketupat.⁶¹

Kalau para pengikut *Waktu Lima* menafsirkan *Wetu Telu* sebagai ‘waktu tiga’ dalam mereduksi seluruh ibadah Islam menjadi tiga, sebaliknya orang Bayan menolak penafsiran itu. Pemangku mengatakan bahwa *wetu* sering dikacaukan dengan waktu. *Wetu* berasal dari kata *metu* yang berarti muncul atau datang dari, sedang *telu* berarti tiga. Semua makhluk hidup muncul melalui tiga cara, yaitu melahirkan (*menganak*), bertelur (*menteluk*) dan berkembang biak (*mentiuuk*).⁶² *Wetu Telu* sebagai sebuah sistem agama juga termanifestasikan dalam kepercayaan bahwa semua makhluk harus melewati tiga tahap rangkaian siklus: dilahirkan (*menganak*), hidup (*urip*) dan mati (*mate*).⁶³ Jadi pusat perbedaan pemahaman kalangan *Wetu Telu* dengan *Waktu Lima* dalam memahami istilah *Wetu Telu* terletak pada makna *wetu* itu, sedang makna *telu* tidak terjadi perbedaan.

Kelima, adalah Islam Syariah dan Islam Adat Hatuhaha. Identitas Islam ini diungkapkan dalam penelitian disertasi dari Yance Zadrak Rumahuru dan sekarang telah diterbitkan dengan judul *Islam Syariah dan Islam Adat (Konstruksi Identitas Keagamaan dan Perubahan Sosial di Kalangan*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*, h. 135.

⁶² *Ibid.*, h. 136.

⁶³ *Ibid.*, h. 138.

Komunitas Muslim Hatubaba di Negeri Pelauw).

Rumahuru menjelaskan bahwa di kalangan masyarakat negeri Pelauw, terdapat penafsiran dan praktik yang berbeda terkait relasi adat dengan agama sehingga terdapat pemisahan antara kelompok Islam adat dan kelompok Islam syariah, yang terjadi pada 1939 namun faktanya hingga sekarang ini agama formal masyarakat negeri Pelauw adalah Islam.⁶⁴ Secara formal, Islam tetap dideklarasikan sebagai agama mereka, tetapi secara operasional, kelompok Islam adat melakukan amalan Islam tertentu yang tidak lazim bila diukur dari parameter ajaran-ajaran Islam.

Kelompok Islam adat dan Islam syariah memiliki dasar agama yang sama, yakni al-Qur'an dan sunnah, sama-sama melaksanakan rukun Islam, namun dengan cara yang berbeda. Ada tiga hal yang membedakan dua kelompok itu, yakni penafsiran terhadap ajaran Islam, penentuan waktu pelaksanaan ritual-ritual dan cara pandang terhadap adat.⁶⁵ Pada pembahasan ini lebih ditekankan pada kelompok Islam adat karena unik diperhatikan dari perspektif ajaran Islam sendiri maupun ilmu sosial.

Pada kelompok Islam adat tidak semua anggota jamaahnya dapat melakukan salat Jum'at bersama karena dibatasi pada orang-orang tertentu yang diundang. Pergi ke masjid memakai busana yang seragam; sesuai jam untuk salat, pengikut kelompok adat ke masjid berjalan satu-satu secara teratur, menjaga jarak antara satu dengan lainnya dan sepanjang perjalanan tidak berbicara, bahkan tidak menoleh ke sekeliling mereka.⁶⁶ Pelaksanaan salat Jum'at yang dibatasi pada orang-orang yang diundang saja, sedang yang tidak diundang tidak melakukan salat Jum'at menjadi ibadah yang ganjil dari perspektif ajaran Islam sendiri, justru bertentangan dengan Islam yang mewajibkan semua Muslim, laki-laki, *baligh*, berakal, sehat dan tetap dalam negeri. Sedangkan tata cara berjalan ke masjid

⁶⁴ Yance Zadrak Rumahuru, *Islam Syariah dan Islam Adat (Konstruksi Identitas Keagamaan dan Perubahan Sosial di Kalangan komunitas Muslim Hatubaba di Negeri Pelauw)* (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2012), h. 77.

⁶⁵ *Ibid.*, h. 155.

⁶⁶ *Ibid.*, h. 155-156.

itu merupakan tradisi murni yang tidak berdampak pada pengurangan ketaatan pada agama.

Masjid kelompok adat difungsikan seminggu sekali dan secara temporer dan di kalangan kelompok adat, kopiah dan songkok dikenakan untuk bekerja dan aktivitas harian lainnya, sedang pemukanya mengenakan kain putih yang dililit sendiri.⁶⁷ Masjid dengan demikian mengalami kelangkaan fungsi. Maksudnya, masjid yang semestinya digunakan beribadah setiap hari, ternyata masjid mengalami kekosongan selama enam hari setiap satu minggu. Padahal seharusnya masjid harus senantiasa untuk berbagai kegiatan ibadah setiap hari.

Penelitian ini menemukan bahwa polarisasi KMH (Komunitas Muslim Hatuhaha) dengan kategori adat dan syariah sesungguhnya didasarkan pada cara masing-masing kelompok memahami Islam. kelompok syariah melakukan penafsiran berdasarkan pandangan dan ajaran para ulama Sunni, sedangkan kelompok adat mengikuti pandangan leluhur mereka yang cukup mendapat pengaruh Syiah.⁶⁸ Dua macam pengaruh ini yang membentuk suatu peribadatan yang sangat berbeda dengan sistem peribadatan masyarakat Muslim pada umumnya, para pengikut aliran *Ablussunnah waljama'ah*.

Keenam, adalah Islam Bubuhan Kumai. Identitas Islam ini dipublikasikan oleh Sulaiman al-Kumayi melalui bukunya yang berjudul *Islam Bubuhan Kumai Perspektif Varian Awam, Nahu dan Hakikat*. Buku ini berasal dari penelitian disertasinya ketika menyelesaikan tugas studi S-3 di Pascasarjana IAIN Walisongo Semarang.

Islam Bubuhan Kumai dapat dibagi menjadi tiga kelompok: Awam, Nahu dan Hakikat. Ketiganya mengekspresikan keagamaan baik dalam pemikiran, tindakan/perbuatan dan kepengikutan dalam kehidupan sehari-hari. Kelompok Awam cenderung mencampuradukkan agama dengan tradisi lama, seperti mempercayai makhluk-makhluk

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*, h. 162-163.

halus memiliki kekuatan mistis; kelompok Nahu menekankan praktik-praktik keagamaan yang merujuk al-Qur'an, hadis dan pendapat ulama *Ablussunnah waljama'ah*; adapun kelompok Hakikat menekankan aspek batiniah dalam beragama.⁶⁹ Ketiga kelompok itu mengaku sebagai pengikut *Ablussunnah waljama'ah*.⁷⁰ Tiga kelompok ini kalau di Jawa dapat disejajarkan dengan Islam Abangan, Islam Santri dan Islam Kebatinan. Kelompok Awam sejajar dengan Islam Abangan, kelompok Nahu sejajar dengan Islam Santri, sedangkan kelompok Hakikat sejajar dengan Islam Kebatinan. Kesejajaran ini didasarkan pada ekspresi keagamaannya.

Dalam memahami Tuhan, kelompok *Awam* menyadari pentingnya Allah dalam kehidupan, keterlibatan Allah dalam mengatur rezeki mereka sehingga menanamkan nilai-nilai ketuhanan pada anak-anaknya,⁷¹ kelompok Nahu berusaha menggambarkan Allah melalui dua cara: (1) melalui nama-nama indah (*al-asma' al-husna*) sebanyak 99; dan (2) melalui sifat wajib, sifat mustahil dan sifat jaiz, yang dikenal dengan sifat dua puluh, yang diungkapkan dalam Syair Sifat Dua Puluh.⁷² Sedangkan kelompok Hakikat meyakini bahwa sifat-sifat Allah tersebut juga terdapat pada Muhammad. Sebab Allah dan Muhammad itu selalu bersatu dan tidak boleh dipisahkan. Muhammad dianggap semacam “bayang-bayang” Allah di dunia ini sehingga apa yang menjadi kehendak Allah termanifestasi pada diri Muhammad.⁷³ Dengan pengertian lain, kelompok Nahu mencerminkan teologi *Ablussunnah waljama'ah*, sedang kelompok Hakikat mencerminkan teologi yang berasal dari Ibnu Arabi yang menyatakan bahwa alam ini merupakan *tajalli* dari Allah, walaupun mereka mengklaim sebagai pengikut *Ablussunnah waljama'ah*. Karena itu, sebagaimana ajaran Ibnu Arabi, dalam kelompok Hakikat tidak ada penyembahan pada Muhammad, karena Dia bukan Tuhan, tetapi sekadar

⁶⁹ Sulaiman al-Kumayi, *Islam Bubuhan Kumai Perspektif Varian Awam, Nahu dan Hakikat* (t.t.p: Kementerian Agama RI, 2011), h. 15.

⁷⁰ *Ibid.*, h. 485.

⁷¹ *Ibid.*, h. 146.

⁷² *Ibid.*, h. 163.

⁷³ *Ibid.*, h. 175.

bayang-bayang Allah saja.

Kemudian mengenai sikap kepada Yang Gaib, kelompok Awam memandang bahwa Yang Gaib itu ada dan sangat penting dalam kehidupannya sehingga mereka melakukan ritual-ritual tertentu. Mereka mencampuradukkan tradisi atau budaya lokal ke dalam agama; kelompok Nahu berpendirian bahwa Yang Gaib itu dipahami sesuai dengan pedoman yang terdapat dalam al-Qur'an, hadis dan *ijma'* ulama, tanpa memasukkan unsur-unsur lokal; dan kelompok Hakikat memosisikan Yang Gaib itu sebagai yang imanen dan memasukkan unsur-unsur lokal dalam sebagian kepercayaan mereka.⁷⁴ Melalui peta ini, kelompok Awam lebih dekat dengan kelompok Hakikat dan sebaliknya daripada dengan kelompok Nahu.

Kelompok Awam dan Hakikat agak berbeda mengenai makhluk halus. Mereka meyakini makhluk-makhluk halus yakni malaikat, jin, setan dan iblis sebagaimana diyakini kelompok Nahu, namun kedua kelompok itu masih meyakini ada makhluk-makhluk halus lainnya seperti *pedatuan, gambaran, urang gaib* dan *hantu laut*.⁷⁵ Implikasinya, kelompok Awam dan Hakikat minimal memiliki dua keyakinan: (1) posisi makhluk gaib tidak sebanding dengan kekuasaan Tuhan; dan (2) tidak ada satu pun makhluk halus yang diperlakukan seperti Tuhan.⁷⁶ Sehingga mereka tidak sampai terjebak dalam perbuatan syirik.

Kedekatan kelompok Awam dengan kelompok Hakikat tetapi bertolak belakang dengan kelompok Nahu tercermin dalam pandangannya tentang zikir harum. Sulaiman al-Kumayi menjelaskan bahwa kelompok Awam dan Hakikat mempercayai kuburan orang yang mati bisa berbau harum karena semasa hidupnya mengamalkan zikir harum. Sebaliknya kelompok Nahu menolak zikir harum itu karena tidak sesuai dengan tuntunan al-Qur'an dan sunnah. Keharuman kuburan seseorang ditentukan oleh amal saleh yang dilakukan di dunia bukan

⁷⁴ *Ibid.*, h. 86.

⁷⁵ *Ibid.*, h. 211.

⁷⁶ *Ibid.*, h. 223.

oleh zikir harum.⁷⁷

Bagi kelompok Hakikat, keimanan sebagaimana dalam rukun iman adalah ketentuan yang harus ditaati, tetapi mereka memiliki tafsir sendiri terakut dengan keislaman sebagaimana dalam rukun Islam. Mereka mengganti ibadah salat dengan cukup mengingat dan merenungkan saat waktu salat tiba. Rukun Islam yang sebagian melibatkan fisik diganti mengingat dan merenungkan saja tanpa mengerahkan tenaga.⁷⁸ Dari sini dapat dimengerti jika mereka tetap mentaati rukun iman karena sekadar keyakinan dalam hati tidak menuntut gerakan, sedangkan pada Islam, mereka berusaha mengubah gerakan fisik dalam salat menjadi gerakan hati.

Memang ada perbedaan ketiga kelompok tersebut dalam melaksanakan salat. Dimansyah dari kelompok Nahu menyatakan bahwa salat adalah kewajiban yang selalu dilaksanakan dalam kondisi apa pun.⁷⁹ Kelompok Hakikat menekankan cara sembahyang dibatin, sembahyang cukup diganti dengan cara mengingat Allah dalam hati tanpa harus menyertakan gerakan-gerakan.⁸⁰ Adapun kelompok awam tidak begitu teratur dalam melakukan salat.⁸¹ Suatu bentuk kemalasan. Kelompok terakhir ini bisa saja membenarkan tata cara salat kelompok Nahu, tetapi mereka jarang sekali melaksanakannya karena komitmen menjalankan ibadah salat itu lemah sekali.

Kalangan Muslim Bubuhan Kumai membudayakan sembahyang *fi'il*. Mereka memiliki keyakinan bahwa ketika sakit atau menjelang mati, seseorang belum sempat sembahyang maka menjadi kewajiban ahli warisnya. Mereka ini yang harus mengganti sejumlah sembahyang yang ditinggalkan itu. Namun karena mereka belum bisa melaksanakan sembahyang sebagaimana diwajibkan syariat maka mereka meminta

⁷⁷ *Ibid.*, h. 251

⁷⁸ *Ibid.*, h. 91.

⁷⁹ *Ibid.*, h. 290.

⁸⁰ *Ibid.*, h. 292.

⁸¹ *Ibid.*

bantuan orang-orang saleh (dengan syarat orang yang tidak pernah *cekcok* dengan orang sekampungnya, tidak pernah menipu atau mencuri dan melakukan sembahyang secara teratur) di kampungnya untuk menyembahyangkannya. Kemudian ahli waris itu membayar orang-orang saleh tersebut dengan sejumlah uang sesuai dengan hitungan sembahyang yang ditinggalkan itu. Jika sembahyang sekali dihargai Rp. 10.000 maka tinggal mengalikan dengan jumlah sembahyang yang ditinggalkan.⁸² Dengan kata lain, sembahyang bisa diganti dan/dibeli dengan sejumlah uang.

Di samping sembahyang *fi'il*, Muslim Bubuhan Kumai juga biasa menjalankan sembahyang hadiah. Sembahyang ini sama bentuknya dengan sembahyang fardlu yang terdiri atas dua rakaat dan pahalanya dihadiahkan pada seseorang yang telah meninggal dunia. Syarat-syarat orang saleh yang diminta bantuannya untuk menyembahyangkannya sama dengan persyaratan dalam sembahyang *fi'il* tersebut. Permintaan sembahyang hadiah juga dilakukan dengan menyerahkan amplop berisi uang disertai tulisan isi permintaan yang ditujukan kepada almarhum tertentu.⁸³ Secara teknis, sembahyang hadiah ini seperti bacaan tahlil yang ditujukan kepada orang yang telah meninggal dunia, namun budaya tahlilan lebih populer di kalangan Muslim Indonesia daripada sembahyang hadiah.

Selanjutnya Muslim Bubuhan Kumai pada malam ke-27 bulan Ramadhan melakukan tradisi sembahyang 12 rakaat. Setiap rakaat setelah membaca Surat al-Fatihah dilanjutkan dengan membaca Surat al-Qadar dan Surat al-Ikhlas sebanyak 15 kali. Menurut kitab *Perukunan Besar Melayu*, jika seseorang telah melakukan sembahyang ini, berarti ia telah memperoleh *lailatur qadar*, ibadah puasanya diterima, sembahyangnya bersekutu dengan pahala para nabi, segala doanya diterima dan jika ia mati di antara dua Ramadhan maka ia termasuk mati *syahid*.⁸⁴ Kegiatan ini tidak terlepas dari semangat mereka dalam melaksanakan rangkaian

⁸² *Ibid.*, h. 293-294.

⁸³ *Ibid.*, h. 294-295.

⁸⁴ *Ibid.*, h. 304.

ibadah puasa Ramadhan, sedangkan momentumnya yang terbesar terdapat pada *lailatur qadar*.

Di kalangan mereka juga terdapat sembahyang Safar terkait dengan kedatangan bulan Safar. Bulan ini diyakini sebagai bulan ketika Allah menurunkan *balak* sehingga bulan Safar dipandang bulan nahas, terutama pada hari Rabu terakhir dalam bulan itu, yang disebut *Arba Mustamir*. Pada hari ini mereka membuat rajah atau wafak untuk dipakai ketika mandi. Rajah itu ditulis di atas kertas lalu difotocopy untuk dibagikan kepada masyarakat yang akan mandi Safar. Rajah itu dimasukkan ke ember besar berisi air kemudian digunakan mandi atau mandi di sungai yang dianggap keramat.⁸⁵

Ustaz Sapuani menjelaskan bahwa sebelum sembahyang dilakukan terlebih dulu mandi Safar dengan niat: *nawaitu al-ghusla 'an syabri safara wa an yamdiya 'an fitnah al-dajjali sunnatan li Allabi Ta'ala* (sengaja aku mandi di bulan Safar dan minta untuk dipelihara dari fitnah Dajjal, sunnah karena Allah Ta'ala). Kemudian berwudhu secara sempurna, lalu dilanjutkan dengan sembahyang sunnah 4 rakaat dengan satu salam yang dimulai dengan niat: *ushalli arba'a raka'atin lidaf'i al-bala'i sunnatan li Allabi Ta'ala* (sengaja aku sembahyang empat rakaat untuk menolak balak, sunnah karena Allah Ta'ala). Adapun surat yang dibaca setelah al-Fatihah adalah: Surat al-Kautsar sekali pada rakaat pertama, Surat al-Ikhlâs 5 kali pada rakaat kedua, Surat al-Falaq 1 kali pada rakaat ketiga, dan Surat al-Nas 1 kali pada rakaat keempat. Selesai sembahyang dilanjutkan membaca Surah Yasin, ketika sampai ayat *salamun qaulan min rabb al-rahim* dibaca 313 kali. Setelah itu baru membaca doa safar. Apabila semuanya telah dilaksanakan niscaya dihindarkan oleh Allah dari balak-balak.⁸⁶

Berdasarkan paparan tersebut, Sulaiman al-Kumayi menyimpulkan bahwa tipologi keislaman Bubuhan Kumai (Awam, Nahu dan Hakikat) adalah Islam “akulturatif-sinkretik” sebagai hasil konstruksi bersama

⁸⁵ *Ibid.*, h. 333.

⁸⁶ *Ibid.*, h. 335.

antara agen (elit-elit lokal) dengan masyarakat dalam sebuah proses dialektika yang terjadi terus menerus; mengadopsi unsur-unsur lokal yang tidak bertentangan dengan Islam dan menguatkan ajaran Islam melalui proses transformasi terus-menerus dengan melegitimasinya berdasarkan atas teks-teks Islam yang dipahami atas dasar interpretasi elit-elit lokal. Transformasi dilakukan melalui berbagai medium sehingga menghasilkan konstruksi sosial tentang Islam Bubuhan Kumai.⁸⁷ Namun, realitasnya mereka tidak terlepas dari tindakan yang berlawanan dengan Islam seperti salat hanya dibatin, membuat rajah dan wafak tersebut untuk keselamatan.

Ketujub, adalah Islam Pesisir. Identitas Islam ini juga merupakan identitas yang dibangun dan dirumuskan dari hasil disertasi yang ditulis oleh Nur Syam. Disertasi ini merupakan hasil penelitian yang dilakukan di kecamatan Palang Tuban Jawa Timur. Disertasi ini telah diterbitkan oleh LKiS Yogyakarta pada 2005 dengan judul yang cukup singkat, *Islam Pesisir*.

Sebagaimana mengutip pandangan Parsudi Suparlan, Nur Syam menjabarkan bahwa di antara fenomena dalam menjalani Islam ialah ciri masyarakat Pesisir yang adaptif terhadap ajaran Islam dibanding masyarakat pedalaman yang sinkretik. Budaya adaptif ini tercermin dalam *performance* tradisi lokal yang dipandu dan dipedomani oleh Islam dengan mengambil ajaran Islam sebagai kerangka seleksi terhadap budaya lokal, bukan mengambil yang relevan sebagaimana budaya pedalaman. Bagi masyarakat pesisir, Islam dijadikan referensi tindakan sehingga seluruh tindakannya merupakan ekspresi ajaran Islam yang telah adaptif dengan budaya lokal. Sedangkan sinkretisasi dalam masyarakat pedalaman tercermin dari sikap memilah-milah ajaran Islam yang sesuai dengan budaya kemudian memadukannya sehingga menjadi rumusan budaya yang sinkretik.⁸⁸

Islam di Jawa memang berkembang mulai dari pesisir utara Jawa. Artinya, Islam mulai pertama bersentuhan dengan kebudayaan Pesisir

⁸⁷ *Ibid.*, h. 487-488.

⁸⁸ Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2005), h. 165.

yang berwatak kosmopolit dan egaliter. Kebudayaan ini relevan dengan Islam yang menonjolkan egaliterianisme (kesamaan derajat manusia di hadapan Tuhan) tanpa memandang ras, suku dan status seseorang, kecuali ketakwaannya. Ajaran egaliter ini cepat diadaptasi oleh mereka. Berbeda dengan masyarakat pedalaman yang hierarkis, masyarakat pesisir lebih mengedepankan “kesamaan-kesamaan” dalam memandang manusia dan masyarakatnya.⁸⁹ Maka dalam masyarakat pesisir yang telah memiliki watak egaliter tersebut bertambah kokoh egaliterianismenya setelah berinteraksi dengan Islam yang senantiasa menembus dinding feodalisme guna mewujudkan kesamaan derajat manusia.

Sebagai wilayah Islam awal, posisi Palang menjadi sangat penting. Corak Islam di Palang adalah corak Islam yang khas dan unik. Keunikan itu tampak dari berbagai ritual keagamaan yang menggambarkan masyarakat santri akomodatif terhadap budaya lokal. Bentuknya adalah integrasi ajaran Islam ke dalam budaya Jawa pesisiran. Di Palang, dijumpai berbagai tradisi akomodatif antara Islam dan budaya lokal seperti upacara *petik laut*, *manganan* (*tasyakuran* desa) dan *nyadran* (*khaul* makam) yang diselenggarakan secara rutin. Di sini juga terjadi berbagai bentuk upacara terkait dengan hari nahas, kalenderikal Islam dan lingkaran hidup. Namun juga terjadi tarik tambang antartradisi, misalnya sentuhan antara orang NU dan Muhammadiyah.⁹⁰ Bahkan terkadang juga terdapat gesekan antara mereka. NU lebih bersikap mengayomi tradisi lokal dengan berusaha mewarnai dengan nilai-nilai Islam meskipun masih dalam proses yang belum tuntas, sedangkan Muhammadiyah lebih bersikap konfrontatif yang cenderung “menghakiminya”.

Pada kawasan pesisir Palang ini telah terjadi perubahan budaya dari tradisi lokal mengarah pada tradisi Islam lokal. Perubahan ini mengarah pada bentuk akulturasi dan bukan adaptasi, sebab dalam perubahan itu tidak terjadi proses saling meniru atau menyesuaikan

⁸⁹ *Ibid.*, h. 167.

⁹⁰ *Ibid.*

tetapi mengakomodasi dua elemen menjadi satu kesatuan yang baru sehingga ada unsur yang dimasukkan dan dibuang. Perubahan itu seperti pergeseran dari budaya *sesajen* menjadi *tasyakuran* dan tradisi *manganan* kuburan menjadi tradisi *khaul*.⁹¹ Tradisi *sesajen* maupun *manganan* kuburan keduanya merupakan tradisi lokal yang animis-dinamis sedangkan tradisi *tasyakuran* dan *khaul* keduanya sebagai tradisi Islam lokal. Suatu tradisi lokal yang telah diisi dengan nilai-nilai ajaran Islam.

Kesimpulan

Identitas Islam berdasarkan kawasan yang dipublikasikan di Indonesia ini terdapat tujuh macam, yaitu: Islam Nusantara, Islam Indonesia, Islam Jawa/Islam Kejawen, Islam Sasak, Islam Syariat dan Islam Adat Hatuhaha, Islam Bubuhan Kumai dan Islam Pesisir. Secara umum, semua ekspresi keislaman pada semua identitas Islam tersebut senantiasa melibatkan budaya dan tradisi lokal sebagai bagian integral dari keberislamannya. Hanya saja ada sedikit kelompok Islam sebagai varian yang relatif menjaga jarak dengan budaya dan tradisi lokal, yaitu Islam Waktu Lima pada Islam Sasak, Islam Syariah di Hatuhaha dan Islam kelompok Nahu pada Islam Bubuhan Kumai.

⁹¹ *Ibid.*, h. 242.

Daftar Pustaka

- Azra, Azyumardi, *Islam Nusantara Jaringan Global dan Lokal*, Bandung: Mizan, 2002.
- Azra, Azyumardi, “Jaringan Islam Nusantara”, dalam Akhmad Sahal (eds.), *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, Bandung: Mizan, 2015.
- Bizawie, Zainul Milal, “Islam Nusantara Sebagai subjek dalam Islam Studies: Lintas Diskursus dan Metodologis”, dalam Akhmad (eds.), *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, Bandung: Mizan, 2015.
- Buchori, Muchtar, “Pendidikan Islam di Indonesia: Problema Masa Kini dan Perspektif Masa Depan”, dalam Muntaha Azhari (eds.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, Jakarta: Perhimpunan, Pengembangan Pesantren dan Masyarakat, 1989.
- Budiwanti, Erni, *Islam Sasak Wetu Telu Versus Waktu Lima*, terj. Noor Cholis dan Hairus Salim HS, Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Fanani, Ahmad Fuad, *Islam Mazhab Kritis Menggagas Keberagaman Liberatif*, Jakarta: Kompas, 2004.
- Ghozali, Abdul Moqshith, “Metodologi Islam Nusantara”, dalam Akhmad Sahal (eds.), *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, Bandung: Mizan, 2015.
- Hariwijaya, M., *Islam Kejawaen*, Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2006.
- Huda, Nor, *Islam Nusantara Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Arruzz Media, 2013.
- Khalil, Ahmad, *Islam Jawa Sufisme dalam Etika & Tradisi Jawa*, Malang: UIN Malang Press, 2008.
- Al-Kumayi, Sulaiman, *Islam Bubuhan Kumai Perspektif Varian Awam, Nabu, dan Hakikat*, t.t.p: Kementerian Agama RI, 2011.
- Langgulong, Hasan, “Pendidikan Islam Indonesia: Mencari Kepastian Historis”, dalam Muntaha Azhari (eds.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, Jakarta: P3M, 1989.
- Maarif, Ahmad Syafii, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan Sebuah Refleksi Sejarah*, Bandung: Mizan Bekerjasama dengan Maarif

Institute, 2009.

Machasin, *Islam Dinamis Islam Harmonis Lokalitas, Pluralisme, Terorisme*, Yogyakarta: LKiS, 2011.

Madjid, Nurcholish, "Aktualisasi Ajaran Ahlussunnah Waljama'ah", dalam Muntaha Azhari (eds.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat, 1989.

M. Imdadun Rahmat, "Islam Pribumi, Islam Indonesia", dalam M. Imdadun Rahmat et.al., *Islam Pribumi Mendialogkan Agama Membaca Realitas*, Jakarta: Erlangga, 2003.

Mas'udi, Masdar F., "Pesantren Masa Datang dan Tiga Tipe Kiainya," dalam Muntaha Azhari (eds.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat, 1989.

Muhajir, Afifuddin, "Meneguhkan Islam Nusantara Untuk Peradaban Indonesia dan Dunia", dalam Akhmad Sahal (eds.), *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, Bandung: Mizan, 2015.

Muhammad, Husein, "Hukum Islam yang tetap dan yang Berubah", dalam Akhmad Sahal (eds.), *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, Bandung: Mizan, 2015.

Rahardjo, M. Dawam, "Melihat ke Belakang, Merancang Masa Depan: Pengantar", dalam Muntaha Azhari (eds.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat, 1989.

Rumahuru, Yance Zadrak, *Islam Syariah dan Islam Adat (Konstruksi Identitas Keagamaan dan Perubahan Sosial di Kalangan Komunitas Muslim Hatuhaba di Negeri Pelauw)*, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2012.

Saleh, Fauzan, "Education and the Advancement of Cultural Islam: Rebuilding a Greater Tradition for Indonesian Islam", dalam Alef Theria Wasim (eds.), *Religious Harmony: Problems, Practice and Education*, Yogyakarta: Oais, 2005.

Sasono, Adi, "Keadaan Sosial Tema Abadi", dalam Muntaha Azhari (eds.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat, 1989.

Shiddiqie, Nourouzzaman, *Fiqh Indonesia Penggagas dan Gagasannya*,

Mujamil Qomar: *Ragam Identitas Islam*.....

Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

Shihab, Alwi, *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan Bekerjasama dengan Anteve, 1998.

Simuh, *Mistik Islam Kejawen R. Ng. Ranggawarsita: Suatu Studi Terhadap Wirid bidayat Jati*, Jakarta: UIN Press, 1988.

Sobarna, Ayi, *Islam Positif Spirit Wacana Solusi Refleksi*, Yogyakarta: graham Ilmu, 2008.

Syam, Nur, *Islam Pesisir*, Yogyakarta: LKiS, 2005.