

DIALEKTIKA TRADISI KULTURAL: Pijakan Historis dan Antropologis Pribumisasi Islam



Zainul Milal Bizawie

Lahir di Pati 28 April 1977. Penjelajah dan Volunteer eSKo (Sekolah Koweng) dan Peneliti pada CivSoc (*Society for Civic Culture*) Jakarta. Penulis buku "Perlawanan Kultural Agama Rakyat: Pemikiran dan Paham Keagamaan Syekh Ahmad al-Mutamakkin dalam Pergumulan Islam dan Tradisi, 1645-1740" (Yogyakarta: Samha, 2002). Alumni Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Saat ini menjalani studi Magister Pascasarjana Antropologi (Sosio-Kultural) FISIP UI Jakarta.

Meski kebenarannya masih diperdebatkan, tragedi Syekh Siti Jenar yang terjadi entah di Masjid Demak atau di Giri itu dirasakan begitu riil dan telah menjadi bagian dari kehidupan sosial. Kematianannya pun banyak versi, ada yang mengatakan kepalanya dipenggal, tubuhnya dibakar, dan ada pula yang menduga mayat yang dibawa ke Masjid itu sebenarnya bukanlah mayat Syekh Siti Jenar. Tetapi biarlah, *toh*

peristiwa yang melibatkan seluruh jaringan Walisongo itu telah menjadi bagian dari kesadaran sejarah.

Syekh Siti Jenar hanyalah satu contoh di antara sekian banyak peristiwa serupa yang terjadi di Nusantara ini. Kita bisa menyebut kasus Syekh Amongraga yang dihukum mati Sultan Agung, kasus Hamzah Fansuri, kasus Mbah Mutamakkin dan lain-lain. Peristiwa-peristiwa tersebut kian memperlihatkan adanya keberbedaan penghayatan keberagamaan di bumi Nusantara. Namun, sangat disesalkan, keberbedaan penghayatan keberagamaan tersebut dianggap telah meresahkan umat terutama dalam masa-masa integralisasi. Kuasa agama menjadi agenda utama para penguasa untuk melakukan penyelarasan keberagamaan.

Fakta ini ternyata juga sangat disadari berkembang dalam penyebaran Islam dan persebaran tradisi kultural Arab sebagai tempat lahirnya Islam. Karenanya, pandangan universalisme Islam cenderung diusung dalam kerangka formalnya sesuai tradisi kultural Arab.

Memang, pesan yang dibawa oleh Islam bersifat universal. Tetapi, pada saat yang sama, Islam juga merupakan respons atas keadaan yang bersifat khusus di tanah Arab. Dalam konteks ini, ada beberapa hal yang patut disadari. *Pertama*, Islam itu



sendiri sebenarnya lahir sebagai produk lokal yang kemudian diuniversalisasikan dan ditransendensi sehingga kemudian menjadi Islam universal. Yang penulis maksud dengan Islam sebagai produk lokal adalah Islam lahir di Arab, tepatnya daerah Hijaz, dalam situasi Arab dan pada waktu itu ditujukan sebagai jawaban terhadap persoalan-persoalan yang berkembang di sana. Hal ini memang kemudian dikonstruksi sebagai potret dari kecenderungan global. *Kedua*, seberapa pun kita yakini bahwa Islam itu wahyu Tuhan yang universal, yang gaib, akhirnya dipersepsi oleh si pemeluk sesuai dengan pengalaman, problem, kapasitas intelektual, sistem budaya, dan segala keragaman masing-masing pemeluk di dalam komunitasnya.

Klaim universalitas Islam itulah yang justru membuat Islam bisa dipahami di dalam sistem budaya yang beragam,

tempat Islam akan “disemaikan.” Tulisan ini berusaha melacak sejauhmana hubungan dialektis antara tradisi lokal dengan Islam secara historis dan antropologis. Dari sini, kita akan dapat dengan mudah mengatakan bahwa Islam di Indonesia sebenarnya setara dengan Islam di belahan dunia manapun, seperti Islam India, Islam Persia, bahkan Islam di Arab sekalipun. Mengingat tradisi merupakan *domain* Islam historis, maka pelacakannya tidak melulu atas teks Kitab Suci, melainkan lebih pada proses-proses pemahaman, penafsiran dan akhirnya penerapan ajaran teks itu dalam sejarah yang telah membentuk suatu tradisi yang bervariasi.

Islam sebagai Agama dan Tradisi Kultural

Membangun Islam yang ideal nampaknya telah menjadi cita-cita setiap muslim. Islam yang diidamkan itu sebagai suatu kesatuan integralistik yang secara holistik membentuk seluruh paradigma dan orientasi kehidupan. Integralistik holistik inilah yang menggiring Islam kemudian memancangkan doktrin-doktrin yang “tidak boleh” diubah. Pandangan ini merupakan implikasi dari Islam sebagai sebuah ajaran agama. Islam sebagai agama diharapkan mampu selalu memberikan keterangan (*information*), memberi pengesahan (*legitimated*) dan menambah kemampuan manusia, sehingga transendensi Tuhan harus dijaga sedemikian rupa dengan rumusan aturan-aturan yang ketat. Namun, al-Qur’an dan Hadits sebagai

wujud aturan-aturan nyatanya tidak sepenuhnya ketat, melainkan selalu terbuka dan terkait dengan kemampuan pemahaman dan relevansi konteksnya. Sejalan dengan evolusi pengetahuan manusia, ajaran Islam pun mengalami evolusi yang cukup panjang sehingga memungkinkan "keasliannya" terkikis.

Dalam konteks sosial tertentu, diharapkan Islam yang ideal tak selamanya dapat dipertahankan atau bertahan dengan baik. Syariat Islam, misalnya, sebagai sebuah himpunan (*corpus*) komprehensif dari peraturan-peraturan hidup Islami, dalam tataran pelaksanaannya terikat pada asumsi-asumsi sosial tertentu. Asumsi-asumsi tersebut memungkinkan kaum muslimin memodifikasi syariat tanpa harus meninggalkan kesetiaan yang serius pada al-Qur'an dan Hadits yang menjadi dasar modifikasi tersebut. Memang, semenjak ditinggalkan Nabi Muhammad, kaum muslimin mengacu Hadits untuk memahami pesan al-Qur'an. Namun, kita ketahui kodifikasi Hadits membutuhkan waktu yang cukup lama. Ini artinya, ada kemungkinan seleksi dan kombinasi serta kepentingan terselubung dalam kodifikasi tersebut. Bahkan tulisan Arab al-Qur'an juga memungkinkan adanya seleksi dan kombinasi, apalagi tinanda dalam tulisannya pada periode awal tidak seperti yang ada di tangan kita sekarang. Kita dapat simak adanya *Qirā'ah al-Sab'ah*.

Salah satu cara untuk menginterpretasikan hubungan antara agama dan

kehidupan sosial adalah dengan menganggap agama sebagai semacam distorsi dan proyeksi dari dunia manusia. Pada aras ini, Islam merupakan *domain* yang membentuk suatu budaya, yang telah meramifikasi nilai-nilai dan norma-norma dalam kehidupan sosial. Karena mewujud dalam budaya, Islam memungkinkan adanya pola dan ragam yang berbeda. Pola dan ragam baru bisa saja diasimilasikan dengan suatu budaya tertentu. Dengan demikian, konsepsi Islam yang integral menjadi bias dan membaur ke budaya-budaya lain. Kadang-kadang, apa yang kemudian dijalani sebagai Islam, dalam hal-hal tertentu, malah melanggar integritas kehidupan Islami; ternyata tidak konsisten dengan prasangka-prasangka budaya yang lebih fundamental dari Islam, ketika Islam telah dikembangkan. Karena itu, mau tidak mau dapat menimbulkan konflik yang akan membutuhkan semacam resolusi psikologis dan historis tertentu.

Meskipun begitu, dipandang dari sudut historis, apa yang telah dipahami sebagai Islam dalam segala ramifikasinya dan bahkan dalam implikasi-implikasinya yang paling penting tentu saja telah sangat bervariasi. Nyatanya, ketika Islam berkembang, ia tidak akan pernah betul-betul sama dari satu tempat ke tempat yang lainnya atau dari satu waktu ke waktu yang lainnya.¹ Karena, secara historis, Islam dan pandangan-pandangan yang terkait dengannya membentuk sebuah

¹Wilfred C. Smith, dalam *The Meaning and End of Religion* (New English Library, 1966) menunjukkan bahwa pengertian yang sebenarnya dari "sebuah agama" sebagai sistem integral kepercayaan dan praktek

tradisi kultural, atau sebuah kompleks tradisi-tradisi, dan sebuah tradisi kultural tersebut dengan sendirinya tumbuh dan berubah; semakin luas lingkungannya.²

Sebuah tradisi yang hidup, pada dasarnya, selalu dalam proses perkembangan. Meskipun pola kegiatannya secara formal tetap sama dalam sebuah konteks yang berubah, tetapi pesannya dapat mengandung implikasi-implikasi yang baru; ia dapat secara perlahan-lahan, bahkan tidak bisa dilihat atau dipahami kembali. Karena itu, secara umum, kita bisa memerikan proses tradisi budaya sebagai sebuah gerakan yang terdiri atas tiga momen; tindakan kreatif, komitmen kelompok terhadapnya, dan interaksi kumulatif di dalam kelompok tersebut.

Sebuah tradisi berasal dari sebuah tindakan kreatif, yaitu suatu peristiwa inventif atau pewahyuan (*revelatory*), misalnya sebuah peristiwa kesadaran yang segar akan sesuatu yang paling tinggi (*ultimate*) dalam hubungan diri kita dengan kosmos –yakni sebuah peristiwa wahyu spiritual yang membawa pandangan baru.³ Peristiwa-peristiwa pada setiap babakan sejarah adalah kreatif sebagian melalui kualitas dari kejadian-kejadian

objektif itu sendiri di mana harus ada sesuatu yang memberi jawaban sejati terhadap potensialitas-potensialitas manusia yang lekat secara universal. Dalam konteks inilah, Islam harus mampu memberikan energinya untuk memberikan ruang bagi munculnya “wahyu progresif” dari interaksi wahyu dalam al-Qur’an dengan peristiwa sejarah.

Momen kedua dari sebuah tradisi kultural adalah komitmen kelompok yang muncul dari tindakan kreatif. Komitmen kelompok ini mempertahankan vitalitasnya melalui interaksi kumulatif di antara mereka yang sama-sama memiliki komitmen tersebut; terutama melalui debat dan dialog ketika orang-orang tengah menyusun implikasi-implikasi dan potensialitas-potensialitas yang lekat dalam peristiwa kreatif yang mengikat orang-orang itu. Implikasi-implikasinya mungkin relatif bersifat khusus dan fungsional –boleh jadi punya rujukan pada perkembangan lingkungan historis di saat komunitas itu menghadapinya. Begitu kaum Muslimin awal telah menaklukkan kawasan dari Laut Tengah hingga Iran maka dibutuhkan sebuah himpunan hukum dan adat yang umum jika komunitas tersebut harus

yang dapat dipandang benar atau salah adalah relatif baru dibanding dengan pengertian “agama” sebagai aspek kehidupan pribadi seseorang, yang bisa saja benar ketika orang tersebut kiranya ikhlas dan jujur atau berhasil. Smith menyarankan bahwa apa yang kita harus perhatikan adalah tradisi-tradisi kumulatif dengan mana kepercayaan agama telah diungkapkan.

²Lihat Marshall. G. Hodgson, *The Venture of Islam: Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia* (Jakarta: Paramadina, 2002) hlm. 112.

³Dalam menerima al-Qur’an dan tantangannya, Hodgson menyatakan Muhammad dan para pengikutnya membuka diri mereka pada pertimbangan-pertimbangan baru yang luas tentang apa makna hidup, yang membuang keprihatinan mereka yang lama terhadap tingkah laku yang tidak karuan; tindakan penerimaan mereka karenanya betul-betul bersifat kreatif.

digalang bersama dan posisinya harus dipertahankan; semacam hukum syariat sangat diperlukan. Sejak saat itulah dilakukan penggalian dan penyusunan Hadits-Hadits. Tentu saja, penyusunannya kebanyakan tidak dapat melepaskan dari proses persesuaian dengan masyarakatnya. Oleh karenanya, hanya ketika masuk ke dalam dialog-dialog yang lain inilah Islam sesungguhnya dapat menjadi penting bagi kehidupan kultural pada umumnya.

Peradaban apapun —sebagai sebuah kompleksitas terbatas pada tradisi-tradisi kultural— tak pelak lagi dibentuk oleh berbagai tolak ukur penilaian kultural, pengharapan-pengharapan dasar, dan norma-norma legitimasi. Kenyataan ini khususnya relevan di kalangan kaum Muslimin. Kemana pun ia pergi, Islam masuk ke dalam kompleks-kompleks budaya lokal yang diemban oleh kelompok-kelompok etnis lokal.⁴

Islam yang telah mengalami lokalisasi

kultural di berbagai wilayah inilah yang menggiring kita untuk tidak memandang Islam di tanah Arab sebagai suatu bentuk Islam ideal. Karenanya, dalam mempelajari sejarah kaum Muslimin, jelas kita memerlukan istilah-istilah yang khusus bagi tradisi religius di satu pihak dan bagi peradaban yang lebih inklusif di pihak lain. Sehingga, kita dapat menemukan universalisme Islam di satu pihak dan kosmopolitanisme di pihak lain. Istilah-istilah “Islam” dan “Islami” sering digunakan dalam kedua arti tersebut. Tetapi kedua istilah ini jelas cocok hanya untuk bidang agama. Sebaliknya, kita membutuhkan sebuah istilah yang berbeda untuk tradisi-tradisi kultural dari peradaban secara umum. Bangsa-bangsa yang berlainan di mana Islam telah menjadi agama yang dominan (termasuk Indonesia) dan yang telah berbagi ke dalam tradisi-tradisi kultural yang secara khusus dikaitkan dengannya, secara kolektif, bisa disebut

⁴Peradaban apa yang kita kaitkan dengan kaum Muslimin dan apa posisinya dalam sebuah sejarah dunia telah didiskusikan dari banyak perspektif. Tetapi, jarang ditemui adanya pembahasan dari perspektif sejarah dunia yang cukup komprehensif atau dengan kategori-kategori yang cukup fleksibel. Di antara diskusi-diskusi yang terbaik ada tiga yang telah membentuk suatu rangkaian, Carl H. Becher, dalam *Vom Werden und Wesen der Islamischen Welt: Islamstudien*, Vol. I (Leipzig, 1942) bagian I, “Zur Einleitung”, mengemukakan antara lain bahwa masyarakat Kristen dan Muslim pra-Modern hidup melalui sumber-sumber daya kultural yang pada umumnya sama. Pandangan ini telah dikembangkan dalam suatu arah baru G.E. Von Grunebaum, dalam *Medieval Islam* (University of Chicago Press, 1953) yang menekankan paralelisme dari pandangan-pandangan dunia mereka. Jorg Kraemer, dalam *Das Problem Der Islamischen Kulturgeschichte* (Tubingen, 1954), belakangan ini telah meninjau kembali persoalan-persoalan tersebut secara sugestif, seraya berusaha mengimbangi ciri khas kebudayaan “Helenis” dengan unsur-unsur yang lainnya. Sayangnya, seperti kebanyakan para sarjana, dia masih mengandaikan pemahaman-pemahaman yang tidak dapat dipertahankan tentang sebuah *Orient* yang dibuat-buat, yang menyesatkan argumentasinya. Ia gagal untuk melihat bahwa data yang ia kutip untuk mendukung karakter *Orental* dari kebudayaan yang bercorak Islam malah melukiskan ketidakmungkinan kompleks historis Afro-Erosia sebagai suatu keseluruhan untuk dipilih, yang meliputi *Oksident*.

"Islamdom", sebagai yang membentuk suatu hubungan sosial yang luas dan saling berkaitan. Peradaban yang khusus dari *Islamdom* kemudian dapat kita sebut "*Islamcate*" (bercorak Islam). Bentuk yang terakhir ini ("*Islamcate*") lebih tepat karena hampir dengan sendirinya memberi batasan: jika ia muncul dalam konteks dikontraskan dengan "Islami", maka jelas ia tidak sama begitu saja dengan "Islami" tetapi berkaitan melalui cara apapun dengan apa yang disebut "Islami". Dalam konteks inilah, kita dapat menempatkan tradisi Arab hanya sebagai salah satu dari "*Islamcate*", sehingga tidaklah dapat menjadi patokan atau rujukan sebuah kehidupan yang "Islami". Islam di Indonesia juga merupakan salah satu *Islamcate*. Karena itu, Islam di Arab dan Islam di Indonesia berbanding lurus, bahkan boleh jadi Islam di Indonesia lebih berperadaban.⁵

Konstruksi dan Pudarnya Tradisi Kultural Arab

Pada masa pra-Islam, di antara kekaisaran Romawi dan Sasanian di mana perang dan perniagaan menempati posisi penting, terdapat satu Blok yang luas sekali di Arabia Badui. Kaum Badui abad keenam beserta kebudayaannya berbeda dengan kebudayaan yang dikembangkan secara lebih agrikultural dari negeri-negeri tersebut. Kaum pengembara unta adalah kaum elite dari bagian-bagian Arabia yang

lebih gersang. Kaum nomad unta ini menyebut diri mereka *A'rab*. Tetapi, barangkali dalam kaitannya dengan gengsi kaum pengembara, kata *A'rab* kemudian berarti lebih luas lagi termasuk orang-orang Badui yang menetap. Karena itu, penduduk semenanjung yang dominan kemudian disebut 'Arab, dan bahasa mereka (satu bentuk Semit yang sedikit berbeda dengan Arami dari daerah Bulan Sabit yang Subur) disebut "Bahasa Arab". Di sinilah kata *Arab* akhirnya dirujuk untuk seseorang yang bahasa ibunya berasal dari bahasa Arab semenanjung. "Bahasa Arab" yang digunakan di sini merujuk pada bahasa itu sendiri, sedangkan "Arabia" tentu saja merujuk pada semenanjung, bukan pada orang-orang Arab pada umumnya.⁶

Orang-orang Arab sangat bangga atas



⁵Tentang pengistilahan *Islamdom* dan *Islamcate* lihat Hodgson, *Op. Cit.*, hlm. 80-85.

⁶Tentang beberapa cara di mana istilah "Arab" telah digunakan di kalangan para sarjana –yang harus tetap dibedakan ketika seorang membaca karya-karya mereka, lihat Hodgson, *Op. Cit.* hlm. 88

kemandirian mereka, seperti terlukis dalam geneologi kesukuan yang agung. Tetapi, sekali masyarakat Badui dikembangkan secara penuh maka baik secara politik maupun ekonomi kehidupan mereka senantiasa terjerat dengan masyarakat kekaisaran-kekaisaran besar di sekeliling mereka yang perniagaannya sangat diperlukan oleh perniagaan dan perampasannya sendiri. Seperti yang diperlihatkan oleh peta, Arabia Badui terletak antara tiga negeri pertanian: Irak, Syiria dan Yaman. Syiria dan Irak membentuk bagian-bagian utama wilayah Bulan Sabit yang Subur, yang merupakan “wisma” yang bertahan lama bagi tradisi-tradisi kultural Semit. Yaman, sejak kira-kira 1000 tahun SM, telah menjadi tempat kerajaan-kerajaan agraris berbahasa Semit (Arabia Selatan) dan sebuah kebudayaan yang berkaitan dengan, tetapi berbeda dari, kebudayaan Bulan Sabit yang Subur. Masing-masing dari tiga negeri ini berkaitan dengan apa yang bisa disebut daerah pedalaman politik (*a political hinterland*)—sebuah kawasan dataran tinggi yang pada abad keenam cenderung menguasainya. Pada periode inilah banyak orang-orang Arab telah bertindak sebagai tentara bayaran dalam pasukan-pasukan Romawi.

Orang-orang Arab Badui berhubungan satu sama lain di seluruh Arabia Badui sejak dari masa nomadisme dikembangkan secara penuh. Tetapi, di bawah stimulus kompetisi internasional yang mengucurkan uang ke kerajaan-kerajaan Arab dan sebagian karena kemakmuran rute-rute perdagangan Baduilah maka pada abad kelima dan keenam dasar-dasar suatu kebudayaan tinggi berbahasa Arab tumbuh. Saat itulah kesusasteraan berkembang pesat sehingga setiap syair yang baru segera tersebar di seluruh Arabia melalui para pembaca yang profesional. Karena pada saat itu—barangkali bukan tanpa hubungan dengan perniagaan yang lebih luas—suatu jaringan kerja persekutuan dan perjuangan-perjuangan politik cenderung melibatkan seluruh Arabia dalam sebuah kompleksitas politik, meskipun mungkin tidak begitu bertalian secara logis.⁷

Persis dalam konteks perdagangan dan percaturan politik semacam inilah kota Mekah di Hijaz menempati posisi strategis. Beberapa generasi sebelum Nabi Muhammad, di bawah kepemimpinan seorang Qushay dan dengan bantuan suku-suku sepanjang rute Syiria (sebuah suku yang disebut Quraisy) memerankan

⁷Tentang kondisi Arab pra-Islam, dan khususnya Hijaz, lihat Henri Lammens, *Le Berceau de l'islam: l'Arabie accidentale à l'aube de l'hégire*, Vol. I, *Le climat—Les Bedouins* (Roma, 1914), khususnya bagian III, “Les Bedouins”. Dalam menggunakan Lammens, Hodgson menyarankan pembaca harus menyadari keraguan Lammens yang berlebihan, sering keraguan Lammens meninggalkan bukti yang mengawang di udara, dan kadang-kadang ia berlebih-lebihan (misalnya dalam memperkenalkan teknologi komersial modern. Karya historis yang standard saat ini tulisan Jawad Ali, *târikh al-'Arab qbl al-Islâm* (6 jilid, Baghdad, 1951-57). Frants Buhl, *Muhammaeds Liv* (Copenhagen, 1903) mempunyai satu bab yang jernih dan bijak yang memerikan kondisi-kondisi yang relevan, “*Event in Arabia in the Sixth Century*”, BSOAS, 16 (1954), hlm. 425-468, cukup berguna untuk penanggalan.

fungsinya yang cukup signifikan. Suku Quraisy telah mempetahankan solidaritas (di mana beberapa klan mendapatkan suatu posisi yang lebih berpengaruh daripada yang lainnya) dan telah meng-efektifkan penggunaan sumber-sumber daya mereka. Mereka mengendalikan perdagangan Utara-Selatan dan karenanya menjadi kaya. Dalam proses semua ini mereka mendapatkan martabat (*prestige*) sebagai suku yang handal dan mandiri. Kedudukan mereka dilembagakan dalam berbagai pekan raya (*fairs*) keagamaan mengambil bentuk ziarah suci dan untuk melindungi perjalanan pada saat-saat seperti itu orang-orang Mekah menentukan bulan-bulan suci untuk gencatan senjata. Secara intern, solidaritas mereka dipertahankan melalui pemujaan di Ka'bah, sebuah bangunan berbentuk kubus yang merupakan objek ziarah (haji) di Mekah. Pemujaan ini tampaknya telah mewujudkan suatu perkembangan yang agak luar biasa dari paganisme Arab.

Bahkan, sampai tingkat tertentu, beberapa suku di Arab telah memeluk salah satu ikatan (kesetiaan) religius yang menggantikan paganisme kesukuan yang kurang begitu hidup dari para leluhur mereka. Kita mungkin bisa menduga bahwa orang-orang Arab lainnya tidak mampu lagi membendung konversi pada salah satu kesetiaan religius lain yang seperti itu.

Di wilayah sekitar Arabia Badui, tradisi-tradisi konvensional dari semua jenis monoteistik Irano-Semitik telah berkembang pesat di manapun di kawasan

Nil ke Oksis yang sangat beragam. Yang paling tersebar luas adalah agama Kristen yang dengan suatu kebinekaan bentuk-bentuk yang saling bermusuhan berjaya di dataran Mesopotamia (agama Kristen Nestorian dan Yaqobit). Sementara itu, di sebagian besar wilayah Arabia Badui, khususnya Hijaz, yaitu wilayah pegunungan Barat di mana terletak Mekah dan Madinah, tak ada satu agama konvensionalpun yang telah berjaya. Arabia Badui yang sampai saat itu belum pernah diintegrasikan ke dalam kekaisaran-kekaisaran agraris besar yang telah jatuh bangun di sebelah utara masih merupakan kantong paganisme, di mana bentuk agamanya yang paling umum adalah pemujaan terhadap roh-roh lokal dan kesukuan. Karena itu, tidak heran apabila ketika Nabi Muhammad menyiarkan agama tauhid (mempercayai para nabi serta neraka dan surga), istilah-istilah yang digunakan bisa dimengerti banyak orang Arab, bahkan oleh kalangan pagan.

Namun, Hodgson memprediksi, Nabi Muhammad pernah berada di sebuah tempat di mana paganisme masih sangat hidup. Ketika para pengembara unta mulai memainkan peran penting di negeri-negeri agraris dan dalam politik internasional, suku Quraisy Mekah tengah memainkan suatu peran yang bukan hanya berpengaruh tetapi unik baik secara politik maupun religius di kalangan mereka. Netralitas politik dan agama orang Mekah tampaknya telah menawarkan satu-satunya alternatif berdasar Badui yang efektif bagi pemaduan (*fusi*) kepada

kebudayaan-kebudayaan yang sudah mantap.⁸

Dalam pemujaan baru, porsi dari al-Qur'an dibacakannya secara periodik untuk menyertai ruku' dan sujud dalam rangka menghormati Allah. Inilah yang disebut shalat; sebagai sebuah bentuk pemujaan, shalat merupakan sisa-sisa dari praktek orang Kristen Syiria. Seperti halnya orang-orang Arab Kristen dapat mengambil bagian dalam ziarah haji, kaum Muslimin awal, sambil menambahkan praktek-praktek khusus mereka, tidak perlu membuat sesuatu yang akan membuat penyimpangan yang kentara dengan adat-istiadat orang-orang Quraisy. Bagian-bagian pertama dari al-Qur'an memuat berbagai perintah moral yang mendorong kesucian, kesederhanaan dan kedermawanan. Cita-cita moral tertentu, bukannya tidak pernah ada sebelumnya, bahkan jarang sekali bergeser dari norma-norma yang pada dasarnya telah dipertahankan pada masyarakat Badui yang lebih tua. Al-Qur'an tidak berusaha meletakkan suatu sistem moral yang komprehensif; kata untuk tingkah laku moral itu sendiri, yaitu *ma'rûf*, berarti ("yang dikenal baik"). Apa yang baru adalah konsepsi

tentang posisi norma-norma itu dalam kehidupan manusia.

Al-Qur'an meletakkan situasi manusia dalam bayangan-bayangan (*images*) yang kuat yang diambil dari tradisi Injil dan Talmud tetapi diolah sedemikian rupa untuk mengungkapkan visi Islam. Muhammad, dengan al-Qur'an, menyajikan sebuah tantangan yang keras kepada siapapun yang hidup di Mekah; sebuah tantangan untuk muncul pada tingkat kesucian moral perseorangan atau pribadi seperti yang telah terjadi pada impian beberapa gelintir orang. Dia menyajikannya sebagai suatu kemungkinan yang sejati bagi umat manusia, bahkan suatu keniscayaan jika mereka tidak mau menanggung resiko untuk menyerang struktur kosmos itu sendiri di mana mereka hidup. Dia menyajikannya dalam bentuk yang konkret melalui tindakan kehendak di mana mereka dapat mengambil cita-cita baru secara praksis.

Ketika komunitas Muslim berkembang, karakter pesan-pesan al-Qur'an pun berubah. Bagian pertama-tama dari al-Qur'an biasanya memiliki karakter eksatik, sesuatu yang mengisyratakan indahny keagaungan Ilahi yang menda-

⁸Joseph Chelhod, *Introduction 'a la sociologie de l'Islam: del'aimisnem a l'universalisme* (Paris, 1958) bukan tentang sosiologi Islam sebagai sebuah tradisi religius, tetapi tentang perkembangan kesadaran keagamaan dalam Muhammad dan sahabat-sahabatnya dalam konteks sosial mereka. Chelhod membangun di atas karya Lammens secara sugestif sambil menekankan evolusi Mekah itu sendiri di Hijaz; sayangnya, rasialismenya mendorong dia berbuat keliru memandang perkembangan Islam selanjutnya; dan bahkan tentang subjek yang sebenarnya dari bukunya tadi, argumen-argumenya kebanyakan sangat tidak bisa dipertahakan. Tentang orang-orang Arab sebelum Islam dan kondisi-kondisi yang memungkinkan Mekah untuk memainkan peran yang khusus di tengah-tengah mereka lihat kajian yang bagus sekali oleh Gustave von Grunebaum, "The Nature of Arab Unity before Islam", Arabia, 10 (1963), hlm. 5-23,

tangkan rasa khidmat dan yang menunjukkan keagungan terhadap wahyu itu sendiri. Al-Qur'an sekaligus berfungsi sebagai inspirasi kehidupan Muslim dan komentar atas apa yang telah dilakukan berdasarkan inspirasi tersebut. Namun, dalam waktu yang bersamaan, al-Qur'an juga berfungsi sebagai buku bimbingan terhadap pengalaman-pengalaman masyarakat secara terus-menerus. Pada umumnya, al-Qur'an tidak mengawali kebijaksanaan-kebijaksanaan sosial begitu saja. Di sinilah letak kebebasan Nabi Muhammad secara pribadi untuk bertindak. Konstitusi Madinah, dengan demikian merupakan karya Muhammad, dan bukan karya al-Qur'an. Namun, tetap harus diingat, peran wahyu juga tak terelakkan dalam semua proses-proses sosial yang dihadapi Muhammad.

Sepanjang isi al-Qur'an, titik rujukan (*point of reference*) yang transeden dalam semua kebingungan manusia ini dipelihara dengan jelas dalam hati, dan nada keagungan dipertahankan. Karena interaksinya yang intim dengan nasib kehidupan masyarakat sehari-hari, al-Qur'an tidak bisa dibaca sebagai sebuah buku ilmiah (*discursive*), untuk mencari informasi abstrak atau bahkan inspirasi. Kenabian Muhammad, dalam memenuhi kecenderungan monoteistik pada suatu komunitas religius yang total, pada waktu yang sama, membiarkan umatnya berhadapan dengan godaan klaim eksklusivitas yang selalu mendampingi visi apapun dari sebuah komunitas total dan yang memperoleh ekspresinya yang cocok dalam

peperangan atau yang lebih dikenal doktrin jihad. Masalah-masalah yang muncul kemudian ternyata membentuk sebuah tema yang persisten dalam sejarah Muslim. Kita bisa mencermati bagaimana *Khulafâ' al-Râsyidîn* silih berganti menjadi khalifah dengan suksesi yang berbeda.

Adonis, seorang penyair asal Syria-Libanon, pada tahun 1960 menyatakan bahwa mentalitas yang mendominasi dan mengarahkan kehidupan Arab memiliki kekuatan secara historis dan itu memiliki empat karakteristik. *Pertama*, level ontologis, yakni teologinya cenderung ekstensif untuk memisahkan Tuhan dari manusia dan melihat konsep keagamaan tentang Tuhan sebagai sumber, poros, dan akhir segala sesuatu. Bagi Adonis, pemikiran Arab adalah pemikiran tentang sesuatu yang abstrak dan metafisika absolut. Dalam kehidupan sosial-politik, hal ini dengan sendirinya terrefleksikan dalam reifikasi bangsa, sebuah komunitas dan negara yang tidak lain hanyalah proyeksi teologis, dan oleh karenanya merupakan abstraksi metafisis. Karena itulah, ia tidak dapat mempraktikkan esensi kemanusiaannya sebagai seorang individu, sebab tidak memiliki kebebasan kreativitas dan inovasi. Manusia Arab eksis secara sekunder karena "yang lain" (*other*); secara primer karena Tuhan; dan secara total karena "Yang lain" (*other*).

Kedua, pada tingkat psikologis eksistensial, mentalitas Arab dicirikan oleh adanya pemikiran "Preteritisme", yakni keterikatan dengan apa yang telah diketahui, menolak dan bahkan takut



pada apa yang tidak diketahui. Dunia Arab merasa bahwa eksistensinya tergantung pada kontinuitas simbol-simbol dan struktur masa lalu, dan dia sering bersikap bengis terhadap siapapun yang mengancamnya.

Ketiga, pada tingkat ungkapan dan bahasa dicirikan oleh adanya pemisahan antara ide dan pembicaraan. Ide dianggap telah ada sebelum pembicaraan, sementara yang terakhir hanya merupakan sebuah bentuk atau gambaran ide yang telah diperbaiki. Oleh karena itu, dalam tingkat ide tidak terjadi inovasi tetapi hanya dalam bentuknya saja yang diambil. Karena itu pula, literatur Arab pada dasarnya adalah bersifat "konformis".

Keempat, pada tingkat perkembangan peradaban dicirikan oleh adanya kontradiksi antara Arab dengan modernitas, karena bagi bangsa Arab apa yang klasik dan telah diketahui merupakan sumber bagi seluruh nilai privat, publik dan segala hal yang mengatur hubungannya dengan dunia.⁹

Karakteristik kehidupan Arab tersebut tentu saja tidak semena-mena dibawa oleh ekspansi Islam ke beberapa daerah lainnya. Pada masa-masa berikutnya di mana poros kekuatan politik Islam tidak lagi berada di semenanjung Arabia, mulailah keislaman memiliki corak Islam (*islamcate*) yang lain. Periode pertama per-

adaban yang bercorak Islam itu terjadi pada tahun 692-942; sebuah peradaban klasik di bawah kekuasaan Dinasti Umayyah dan Kekhalifahan Abbasiyyah awal. Masyarakat bercorak Islam membentuk sebuah negara tunggal yang sangat luas (kekhilafahan) dengan sebuah bahasa tunggal ilmu pengetahuan dan kebudayaan yang semakin dominan, bahasa Arab. Agama Islam tengah diberikan formulasi klasiknya; orang-orang Islam, Kristen, Yahudi, dan Mazdean melancarkan renovasi dan merajut bersama tradisi-tradisi tertulis (*lettered tradition*) dari beberapa latar belakang pra-Islam ke dalam suatu perkembangan yang kreatif. Periode berikutnya, yakni periode pertengahan awal (945-1258) dengan ditandai berdirinya peradaban internasional yang menyebar ke luar batas wilayah-wilayah Irano-Semitik. Ekspansi yang luas dari masyarakat Islam didasarkan pada desentralisasi kekuasaan dan kebudayaan di dalam banyak istana dan dalam dua bahasa utama, Persia dan Arab. Kesatuan diperta-

⁹Lihat Issa J. Boillata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*, edisi terjemahan Dekonstruksi Tradisi, Gelegar Pemikiran Arab Islam (Yogyakarta: LKiS, 2002).

hankan melalui lembaga-lembaga sosial yang berjalan sendiri yang melampaui perkembangan kekhalifahan dan mendorong kecanggihan kultural.

Babak selanjutnya adalah Masa prestise Mongol (1258-1503); di mana terjadi krisis dan pembaruan dalam lembaga-lembaga dan warisan yang bercorak Islam. Meskipun ada kehancuran dan penaklukan negeri-negeri Islam wilayah tengah oleh sebuah gerakan pagan yang tangguh, norma-norma Islam memperkuat dirinya dan ekspansi berskala dunia terus berlangsung. Tantangan Mongol mengorbitkan sebuah tradisi politik baru dan cakrawala-cakrawala baru dalam kebudayaan tinggi di wilayah-wilayah tengah, yang membentuk sebuah kebudayaan bercorak Persia dari negara-negara Balkan sampai Bengal dan berpengaruh bahkan lebih luas lagi. Sementara tahun 1503-1789, gairah politik dan kultural masa Mongol dikembangkan di kekaisaran-kekaisaran regional dengan kebudayaan-kebudayaan yang kurang lebih regional, khususnya dalam tiga (kebudayaan); satu terutama Eropa, yang lain yang terpusat di negeri-negeri Islam lama, dan satu lagi India. Ini merupakan puncak dari kekuasaan dunia material Islam. Meskipun begitu, kreativitas dan kemakmuran estetik dan intelektual memudar di hadapan *Oksiden* baru dalam proses suatu transformasi dasar.

Sejak 1789 sampai sekarang, warisan Islam tertinggal dalam bidang teknik

dimulai dari akibat benturan yang timbul dari tatanan dunia baru yang dibawa oleh Barat modern. Kondisi-kondisi historis dunia peradaban yang bercorak Islam telah sirna. Alih-alih sebuah masyarakat komprehensif yang berkesinambungan, kita memiliki sebuah warisan yang dimiliki bersama dalam sebuah tatanan yang lebih luas di mana kaum Muslimin merupakan sebuah minoritas yang tidak diuntungkan justru oleh peristiwa-peristiwa itu, yang sambil menciptakan tatanan baru, membawa kemakmuran bagi Barat baru. Pada konteks inilah, masyarakat Islam merasa tertindas terutama wilayah-wilayah yang secara geografis menjadi sasaran ekspansi *Westernisasi*. Maka, wajar saja pada akhir abad ke-18, gerakan Wahhabiyah yang muncul di Semenanjung Arabia menemukan momentum dan berhasil menguasai politik sehingga memiliki kesempatan untuk meneguhkan tradisi keislaman dengan cara kembali ke masa Nabi Muhammad yang lebih *syari'ah oriented*.

Kecenderungan *syari'ah oriented* itu kemudian memunculkan gerakan sufisme yang cukup massif dan berhasil menyebar ke berbagai belahan dunia. Fazlur Rahman menyatakan bahwa "sufisme ditandai oleh suatu kecenderungan yang membingungkan untuk kompromi dengan kepercayaan dan praktek-praktek populer dari massa yang baru setengah-konversi atau bahkan konversi nominal."¹⁰ Sebaliknya, kecenderungan *syari'ah* yang elitis sering menyebabkan gerakan Islam lebih memi-

¹⁰Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 155.

hak elite penguasa sepanjang penguasa itu memenuhi persyaratan syari'ah daripada kepentingan rakyat dari kaum buruh dan petani. Kecenderungan ini seperti pandangan politik Ibn Taimiyah, termasuk dukungan kepada penguasa yang tidak adil sekalipun.¹¹ Posisi elite ahli syari'ah juga terlihat dalam sejarah dunia Islam.¹² Gerakan pembaharuan Islam bahkan telah mengubah pemikiran sufistik menjadi dominasi syari'ah (*fiqh*) yang disebarluaskan serta dilembagakan di dalam sistem pendidikan dan dakwah.¹³ Keberhasilan ahli syari'ah merebut kekuasaan politik secara intensif kemudian menekan penganut tasawuf yang banyak terlibat dalam gerakan pembentakan rakyat terhadap kekuasaan Islam di bawah elite syari'ah tersebut.

Pada prakteknya, ternyata gagasan dan aturan-aturan dalam syari'ah belum pernah mendapat dukungan mayoritas Islam. Hal ini disebabkan karena tertutupnya peluang bagi suatu diskusi kritis mengenai bagaimana mengatur tata kehidupan sosial, ekonomi dan politik yang melibatkan masyarakat luas. Hanya elite ahli syari'ah yang memiliki hak memimpin dan berpartisipasi aktif di dalam gerakan Islam sekaligus merumuskan tujuan, program dan berbagai kebijakannya.¹⁴ Karena itu, gerakan Islam kurang berhasil mengembangkan hu-

bungan sosial dan politik yang demokratis dan kurang serius memperjuangkan aspirasi dan kepentingan masyarakat luas, terutama dari masyarakat awam, kaum petani di pedesaan, kaum buruh dan masyarakat kelas bawah lainnya.

Sementara itu, gerakan sufisme dengan tradisi tarekatnya muncul sebagai reaksi keras terhadap dominasi elite syari'ah dalam kekuasaan kenegaraan. Posisi sufisme dalam sejarah Islam sebagai kritik formalisme syari'ah sebagai dasar kekuasaan politik Islam yang dipegang elite ahli syari'ah. Karena itu, ajaran Islam lebih disosialisasikan melalui aturan-aturan syari'ah daripada ajaran sufistik walaupun kurang mengakomodasi kepentingan rakyat. Bahkan, seandainya penguasa Islam itu bertindak represif, tiran dan penindas, kekuasaannya tetap dipandang sah secara syari'ah.

Kaum Sunni sebagai pengawal syari'ah pada perkembangannya menempati posisi paling dominan dalam kekuasaan politik. Reaksi keras atas dominasi inilah yang memunculkan gerakan sufisme yang didukung rakyat dan cenderung berkembang sebagai kekuatan oposisi. Gerakan protes rakyat yang berada di luar kekuasaan terus meluas hingga pada gilirannya memunculkan gerakan pembaharuan Islam. Meskipun demikian, dominasi syari'ah tetap tak tergoyahkan dalam

¹¹Roger Garaudy (1993), hlm. 70-71.

¹²FazlurRahman, *Membuka Pintu Ijtihad* (Bandung: Pustaka, 1984).

¹³Nurcholish Madjid, *Agama Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 32.

¹⁴Abul A'la al-Maududi, *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam* (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 69.

seluruh perkembangan sejarah Islam yang menjadi elitis. Hal ini semakin kentara tatkala gerakan Wahhabiyah yang dikomandoi Muhammad ibn Abdul Wahhab berhasil meraih kekuasaan politik yang kemudian diatur di bawah konstitusi syari'ah di Saudi Arabia. Akan tetapi pada perkembangannya, asketisme gerakan pemurnian Islam seperti gerakan Wahhabiyah ini ternyata hanya menyentuh wilayah kepercayaan secara dangkal karena hanya meniru etika Protestan. Dalam analisa Turner (1984: 275-279), gerakan pemurnian Islam itu pun gagal menumbuhkan suatu sistem etika duniawi yang rasional dan produktif. Menurut Weber (1972), syariat Islam sering dimanipulasi oleh elite pimpinan gerakan Islam untuk suatu tujuan politik yang tidak relevan dengan kepentingan mayoritas umat.

Konflik akibat perbedaan pandangan keagamaan ini, sebenarnya telah muncul akibat perpecahan politik antara Syi'ah, pendukung Ali Ibn Abi Thalib dan para pendukung Mua'awiyah serta Khawarij yang menolak tunduk kepada kedua elite yang sedang konflik tersebut. Sesudah itu muncul aliran ketuhanan seperti Murji'ah, Mu'tazilah, Qadariah, Asy'ariyah, Sunni, Maturidiyah, dan Jabariyah. Aliran Asy'ariyah yang dipelopori Abu Musa al Asy'ari (873-935 M) merupakan peletak dasar pemikiran Ahlussunnah Waljama'ah (Sunni).

Dalam persoalan hubungan manusia dengan Tuhan, terutama berkaitan dengan konsep *daulah* dan *imamah*,

muncul madzhab-madzhab dalam bidang syari'ah. Madzhab Hanafi, lahir dari pemikiran Imam Abu Hanifah (699-769 M) yang menetapkan hukum dengan *qiyâs* (analogi) yang melahirkan pemikiran liberal dan pragmatik. Hampir bersamaan juga muncul Madzhab Maliki dari Imam Malik ibn Anas (713-795M) yang menetapkan hukum berdasar metode *ijma'* yaitu kesepakatan ulama fikih. Selanjutnya lahir Madzhab Syafi'i yang dianut mayoritas muslim dari Ahmad Idris Asy-Syafi'i (767-802 M) dengan menggunakan metode *ijma'* yang disempurnakan. Metode madzhab ini adalah sintesis *qiyâs* dan pendekatan tekstual harfiah Imam Ahmad ibn Hanbal (780-855M) yang melahirkan Madzhab Hambali. Ibnu Hanbal menolak keras *qiyâs* atau rasionalisme dengan menetapkan hukum berdasar arti bahasa dari al-Qur'an dan Sunnah (Fyzee, 1959, h. 36-37). Wahhabisme adalah penganut madzhab Hambali yang ada kesesuaiannya dengan pemikiran tekstual atau skripturalis, berbeda dengan kecenderungan substansialis yang muncul di Indonesia pada tahun 90-an (Liddle, 1993).

Di Indonesia, khususnya Jawa, yang berkembang adalah Ahlussunnah Waljama'ah (Sunni) dan Madzhab Syafi'i. Pada pihak lain, ternyata toleransi Sunni itu malahan menjadi gerakan syari'ah dan politik radikal dalam Wahhabisme yang lahir dari gagasan Muhammad ibn Abdul Wahhab (1703-1792) yang lebih dikenal dengan gerakan pemurnian Islam (*revivalis*). Hal ini dikarenakan, pijakan sama

Wahhabiyyah adalah Madzhab Hanbali yang harfiah dan tekstual serta menentang keras penggunaan akal. Sementara Sunni—yang bermadzhab Syafi'i sebagaimana yang antara lain lahir sebagai reaksi sufisme yang dianggap bidah—, di kemudian hari gerakan ini mengintegrasikan beberapa unsur sufisme ke dalam pemurnian Islam setelah disaring, yang kemudian menandai munculnya *Neo-Sufisme*. Untuk menggambarkan masalah ini, Alwi Shihab memberikan pemetaan atas terjadinya polemik antara *Tasawuf Sunniy* dan *Tasawuf Falsafiy*. Kedua tasawuf ini mewarnai perdebatan panjang, terlebih *Tasawuf Falsafiy* dipandang telah terkontaminasi dengan aliran kebatinan yang memang telah ada sebelum kedatangan Islam.

Menarik sekali jika tali-temali penyebaran Islam terutama periode pertengahan dikaitkan dengan proses-proses inkulturasi dan akulturasi terhadap tradisi-tradisi setempat. Dengan pudarnya kebudayaan Islam tinggi (*Islamdom*), maka bermunculanlah wilayah-wilayah yang dapat dikategorikan sebagai *Islamcate* (bercorak Islam). Nampaknya, ekspansi yang dilakukan bangsa Mongol telah bersinggungan dengan wilayah-wilayah di Asia Tenggara, khususnya di Nusantara. Dalam konteks inilah, pembicaraan mengenai proses-proses inkulturasi dan akulturasi terhadap tradisi kultural setempat berjalan dalam bentuknya yang bervariasi. Dan sejarah telah membuktikan bahwa tidak ada bentuk tradisi kultural keislaman yang

tunggal.

Pergumulan Islam dan Tradisi Kultural Nusantara

Sejarah mencatat bahwa Islam berkembang di Nusantara pada mulanya atas jasa para penyebar Islam dari kalangan Syi'ah yang kebatinan, bukan yang bergerak dalam bidang politik. Namun, kebatinan itu tidak mengarah pada sikap *eskapisme*, lari dari kenyataan kehidupan. Kemudian, pada perkembangan selanjutnya, atas jasa Ahlussunnah Waljama'ah yang sekaligus dikenal sebagai pedagang yang di kemudian hari mampu merasuki arena politik dengan munculnya kerajaan-kerajaan Islam. Peta perkembangan Islam ini bertambah pelik tatkala kolonial Barat datang, yang bekasnya sampai kini masih terasa. Tetapi harus diakui bahwa orang Barat itulah yang secara rapi telah menenun sejarah dan merawat *babad-babad* Jawa atau hikayat-hikayat di tanah Melayu yang sangat berarti untuk memahami sejarah Nusantara.

Denys Lombard, antropolog dari Perancis, dalam usaha memahami realitas Nusantara yang serba rumit, telah mengkaji tiga perangkat kenyataan atau tiga 'gugusan' sosial-budaya yang disebutnya sebagai tiga kesatuan otonom; gugusan Barat, gugusan jaringan perniagaan Asia, dan gugusan kerajaan agraris tradisional. Ketiga gugusan itu mempunyai rentang historis yang berbeda-beda, dan hanya dapat dipisahkan untuk tujuan analitis, karena dalam kenyataan sudah lebih dari dua abad ketiganya bertautan erat satu

sama lain.¹⁵

Adalah sebuah kenyataan sejarah yang tak bisa dipungkiri bahwa masuknya Islam ke Indonesia (baca: Nusantara) lebih banyak mengandalkan jalur-jalur kultural ketimbang aksi kekerasan. Banyak artefak dan dokumen sejarah membuktikan bahwa Islam memasuki wilayah Nusantara ini secara pelan. Bahkan, diasumsikan pada sekitar abad ke-7, kontak perdagangan antara kerajaan-kerajaan di Nusantara khususnya Airlangga dan Singosari dengan Tiongkok telah terjalin dengan baik. Meskipun secara pelan, justru para penyebar Islam itu tidak memiliki tendensi secara praktis sebagai salah satu ekspansi politik. Tidak ada sebuah data sejarah yang menjelaskan terjadinya perebutan suatu wilayah oleh penyebar Islam melalui peperangan seperti yang terjadi di Timur Tengah.

Abad-abad pertama Islamisasi Asia Tenggara berbarengan dengan masa merebaknya tasawuf abad pertengahan dan pertumbuhan tarekat. Sebagaimana diketahui, Abu Hamid al-Ghazali, tokoh

yang telah menguraikan konsep-konsep moderat *tasawuf akhlâqiy*, yang dapat diterima di kalangan para *fuqahâ'*, wafat pada tahun 1111 M; Ibn al-Arabi yang karyanya sangat mempengaruhi semua sufi yang muncul belakangan, wafat pada tahun 1240 M; Abd al-Qadir al-Jailani, yang ajarannya menjadi dasar tarekat *Qadiriyyah*, wafat pada tahun 1166 M; dan Abu al-Najib al-Suhrawardi, yang darinya nama tarekat *Suhrawardiyyah* diambil, wafat setahun kemudian, yaitu 1167; Najmuddin al-Kubra,¹⁶ seorang tokoh sufi Asia Tengah yang produktif, pendiri tarekat *Kubrawiyyah* dan sangat berpengaruh terhadap tarekat *Naqsyabandiyyah* pada masa belakangan, wafat pada tahun 1221; Abu al-Hasan al-Syadzili, sufi Afrika Utara yang mendirikan tarekat *Syadziliyyah*, wafat tahun 1258 M; *Rifa'iyyah* telah mapan sebagai tarekat menjelang tahun 1320 M, ketika Ibn Battutah meriwayatkan berbagai ritual tarekat ini kepada kita; *Khalwatiyyah* menjelma menjadi tarekat antara tahun 1300 M dan 1450 M; *Naqsyabandiyyah*

¹⁵Kita akan menemukan banyak informasi yang baru dalam karya Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya*, yang versi terjemahannya diterbitkan Gramedia, Jakarta, cet.II, 2000 dari karyanya berbahasa Perancis berjudul *Le Carrefour Javanais: Essai d'histoire globale* (Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1990). Buku ini terbagi ke dalam tiga jilid, bagian pertama tentang Batas-batas Pembaratan, bagian kedua tentang Jaringan Asia dan bagian ketiga tentang Warisan Kerajaan-kerajaan Konsentris.

¹⁶Syekh yang satu ini diyakini menurunkan seorang tokoh yang berperan besar dalam sejarah masuknya Islam di Jawa, dengan pengucapan *Jumadil Kubro*. Diyakini bahwa di wilayah Gresik ada situs yang memberikan petunjuk adanya orang yang bernama Jumadil Kubro sebagai pendahulu Walisongo. Ia diyakini adalah keturunan Nabi Muhammad yang menjadi bapak para wali Arab dan Jawa. Makamnya diyakini ada di Kaliurang Yogyakarta. Martin Van Bruinessen menjelaskan tentang tokoh ini dalam bukunya, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1994).

sudah menjadi tarekat yang khas pada masa sufi yang memberinya nama, Bahau'udin Naqsyaband (w. 1389 M) masih hidup, dan pendiri anumerta tarekat *Syatariyyah*, Abdullah al-Syattar, wafat pada tahun 1428-9 M.¹⁷

Di antara naskah-naskah Islam paling tua yang ada di Eropa yang dibawa dari Jawa dan Sumatera sekitar tahun 1600 M yang masih ada sampai sekarang ditemukan tidak hanya risalah-risalah tauhid dan cerita-cerita penuh keajaiban yang berasal dari Persia dan India, tetapi juga kitab pegangan ilmu fikih baku. Risalah-risalah keagamaan berbahasa Jawa paling tua yang masih ada sampai sekarang tampaknya menunjukkan adanya usaha mencari keseimbangan antara ajaran ketuhanan, fikih dan tasawuf. Hanya dalam tulisan-tulisan Jawa pada masa belakangan saja kita menemukan adanya ajaran-ajaran tasawuf yang jauh lebih kental. Perihal tarekat, tampaknya ia tidak memperoleh banyak pengikut sebelum akhir abad ke-18 dan abad ke-19.

Sejarah sosial-intelektual abad ke-17 dan ke-18 sangat sedikit dikaji, kebanyakan perhatian kepada sejarah politik Mus-

lim. Azyumardi dalam studinya cukup baik mengungkapkan bahwa abad ke-17 dan ke-18 merupakan salah satu masa yang paling dinamis dalam sejarah sosial-intelektual kaum Muslim.¹⁸ Ia bahkan menganggap keliru anggapan bahwa hubungan antara Islam di Nusantara dengan Timur Tengah lebih bersifat politik ketimbang keagamaan. Menurutnya, setidaknya sejak abad ke-17 hubungan di antara kedua wilayah Muslim ini umumnya bersifat keagamaan dan keilmuan, meski juga terdapat hubungan politik antara beberapa kerajaan Muslim Nusantara. Jika hubungan keagamaan dan keilmuan ini dalam masa belakangan mendorong munculnya semacam kesadaran politik, khususnya *vis-a-vis* imperialisme Eropa, itu merupakan konsekuensi dari meningkatnya kesadaran tentang "identitas Islam".¹⁹

Perkembangan di atas tidak terlepas dari semakin meningkatnya hubungan ekonomi, politik sosial-keagamaan sejak abad ke-15 dan ke-16, hingga banyak orang *Jawi* yang pergi ke Haramayn. Hal ini mendorong suatu komunitas yang oleh sumber Arab disebut *Ashhab al-Jâwiyyîn*

¹⁷Sebagaimana dikutip Martin Van Bruinessen, bahwa karya J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford University Press, 1971) hingga sekarang tetap merupakan tinjauan yang terbaik mengenai muncul dan berkembangnya tarekat-tarekat.

¹⁸Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Nusantara abad ke-17 dan ke-18* (Bandung: Mizan, 1999) menunjukkan rujukan yang bagus untuk studi ini. Lihat juga, misalnya, J.O. Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World* (Boluder: Westview, 1982), khususnya hlm. 82; N. Levtzion dan J.O. Voll (peny.), "Introduction", dalam *EIGHTEENTH CENTURY RENEWAL AND REFORM IN ISLAM* (Syracuse: Syracuse University Press, 1987), hlm. 3-20.

¹⁹Azyumari Azra, *Op. Cit.*, hlm. 16-17.

(saudara kita orang Jawi) di Haramayn. Istilah "Jawi", meskipun berasal dari kata "Jawa", merujuk kepada setiap yang berasal dari Nusantara. Terdapat sejumlah murid Jawi dalam jaringan ulama pada abad ke-17 dan ke-18. Masa ini menjadi penting karena mereka yang menjadi *transmitter* utama membawa gerakan *neo-Sufisme*, suatu rekonsiliasi dan harmonisasi antara syariat dan tasawuf.

Pada fase ini, kajian Azyumardi cukup komprehensif memetakan jaringan ulama tarekat yang berkembang di Nusantara dan hubungannya dengan ulama-ulama Timur Tengah. Namun, ia nampaknya terfokus pada ulama yang ada di luar Jawa, yaitu Sumatera dan Sulawesi. Jarang sekali ditemukan, dalam kajiannya itu, ulama-ulama Jawa yang juga punya andil penting dalam pengembangan jaringan itu. Ia menyebut Banten karena seorang ulama Makassar pernah tinggal di sana. Tokoh yang menjadi kajiannya adalah Nuruddin al-Raniri (w. 1068 H/1658 M), Abd al-Rauf al-Sinkili (1105 H/1693 M), dan Muhammad Yusuf al-Maqassari (w. 1111 H/1699 M) pada abad ke-17. Sementara abad ke-18, ia mencatat al-Palimbani, Dawud bin Abd Allah dan para ulama al-Banjari. Di Jawa yang diawali kemunculan Walisongo, pada abad ke-18 juga telah memunculkan suatu pendekatan kultural yang dilakukan oleh Syekh Ahmad al-Mutamakkin. Kemudian pada abad berikutnya, terdapat nama-nama syekh Nawawi al-Bantani, Kiai Rifai Kalisalak, Kiai Sholeh Darat, Syekh Khatib al-Sambasi, Kiai Kholil al-Bang-

kalani hingga muncul angkatan Syekh Hasyim Asy'ari dan Kiai Ahmad Dahlan. Jejaring ulama-ulama itu tidak hanya berafiliasi dengan kawasan Hadramaut di Timur Tengah, melainkan juga dengan wilayah lain seperti India dan Campa.

Setelah para penyebar itu menjalin hubungan yang baik dengan tradisi kultural masyarakat saat itu dengan memperlihatkan kesantunan ajaran serta perilaku-perilaku yang meneduhkan, Islam meluas hingga ke pusat-pusat kekuasaan kerajaan. Ini terbukti, bagaimana Sunan Ampel sangat dekat dengan Raja Brawijaya di era Kerajaan Majapahit. Kiprah Sunan Ampel telah mengantarkan Walisongo memiliki peranan penting dalam perkembangan Islam selanjutnya. Islam telah merambah ke pelbagai pelosok tanah Jawa bahkan menyebar ke seluruh Nusantara. Keberhasilan para Walisongo tidak terlepas dari strategi dakwahnya. Islam nyaris selalu diperkenalkan kepada masyarakat melalui ruang-ruang dialog, forum pengajian, pagelaran seni dan sastra, serta aktivitas-aktivitas budaya lainnya, yang sepi dari unsur paksaan dan nuansa konfrontasi, apalagi sampai menumpahkan darah.

Strategi yang kemudian oleh para sejarawan lebih dikenal dengan strategi akomodatif ini merupakan kearifan para penyebar Islam menyikapi proses-proses inkulturasi dan akulturasi. Hal yang sama juga terjadi di Samudera Pasai, Sumatera, dengan konteks historis dan budayanya. Namun, di Sumatera, terdapat warna yang lebih integratif antara Islam dan adat

setempat. Proses akomodatif dan integratif ini merupakan upaya-upaya dialogis dan toleransi yang dikedepankan oleh penyebar Islam. Peperangan-peperangan yang terjadi lebih disebabkan oleh perebutan kekuasaan, bukan oleh agama. Sekali lagi, tidak ada dokumen sejarah yang menjelaskan bahwa telah terjadi ekspansi secara paksa dengan kekerasan dan peperangan yang dilakukan oleh penyebar Islam awal.

Upaya rekonsiliasi memang wajar antara agama dan budaya di Indonesia dan telah dilakukan sejak lama serta bisa dilacak bukti-buktinya. Masjid Demak adalah contoh konkret dari upaya rekonsiliasi atau akomodasi itu. Kasus ini memperlihatkan bahwa Islam lebih toleran terhadap budaya lokal. Budha masuk ke Indonesia dengan membawa stupa, demikian juga Hindu. Islam, sementara itu tidak memindahkan simbol-simbol budaya Islam Timur Tengah ke Indonesia. Hanya akhir-akhir ini saja bentuk kubah disesuaikan. Dengan fakta ini, terbukti bahwa Islam tidak anti budaya. Semua unsur budaya dapat disesuaikan dalam Islam. Pengaruh arsitektur India, misalnya, sangat jelas terlihat dalam bangunan-bangunan masjidnya, demikian juga pengaruh arsitektur khas mediterania. Budaya Islam memiliki begitu banyak varian.

Pada periode berikutnya, ketika imperialisme Barat mulai bercokol di bumi Nusantara ini, masyarakat Muslim menjadi tantangan strategis bagi mereka. Kolonialisme yang telah melakukan praktik-praktik penindasan, kekerasan dan

penguasaan secara paksa mengantarkan masyarakat Muslim melakukan perlakuan. Namun, dalam konteks penyebaran, Islam tetap melakukan proses-proses inkulturasi dengan budaya setempat dan agama-agama lainnya yang ada di bumi Nusantara. Jadi, secara kultural tidak menjadi problem bagi perkembangan Islam.

Persoalan muncul justru dari perbedaan secara politis menyikapi para kolonialis. Seperti yang ditunjukkan ketika penguasa suatu kerajaan di Nusantara berpihak kepada kepentingan kolonialis kemudian membawa masyarakat Islam terpecah-pecah. Keterpecahan yang semula secara politis kemudian mengarah ke arah perbedaan keagamaan. Berdirinya organisasi keagamaan Muhammadiyah dan NU dapat dibaca dalam konteks ini. Dampak kolonialisme yang telah berhasil memecah komunitas Islam itu terlihat jelas ketika terjadi perdebatan sengit penyusunan dasar negara Indonesia tentang penerapan syariat Islam. Saat itu terlihat dua arus besar, arus puritanisasi



(pemurnian) Islam dan arus moderasi Islam. Namun, demi kemerdekaan Indonesia mereka harus menyatukan visi dan arah perjuangan.

Arus puritanis Islam itu makin solid ketika arus modernisasi masuk ke Indonesia. Respon dan penyikapan setiap komunitas Islam terhadap modernisasi pada akhirnya mewarnai proses perkembangan Islam di Indonesia. Kita bisa menyimak bagaimana pada tahun 70-an dan 80-an kebijakan Pancasila sebagai asas tunggal menjadi perdebatan. Hanya saja, politik rezim Orde Baru mampu mengendapkan kekuatan Islam puritan tersebut. Dan, ketika rezim itu tumbang, kini dapat disimak bagaimana kalangan puritanis tersebut —yang saat ini lebih dikenal sebagai kelompok Islam garis keras atau fundamentalis—lebih berani secara terbuka mengusung perjuangannya.

Ketegangan pun terus terjadi, baik di dalam masyarakat maupun dalam pertemuan-pertemuan setingkat internasional seperti ketika dalam kongres Al-Islam — sebuah kongres yang diikuti oleh sebagian besar kelompok-kelompok Islam di Indonesia. Salah satu topik diskusi di kalangan Islam yang sedang hangat ketika itu adalah tentang kekhilafahan Islam internasional sehubungan dengan penghapusan kekhilafahan Daulah Utsmaniyah oleh penguasa Kemalis Republik Turki. Di dalam negeri terjadi perdebatan tentang representasi Islam untuk mengikuti arus internasional tersebut, di samping kecaman dan bahkan pengrusakan oleh Islam puritan terhadap

tradisi-tradisi ritual lokal yang juga dipraktekkan dan diajarkan oleh kalangan pesantren.

Dengan demikian, sulit disangkal, kehadiran Islam yang kini menjadi agama mayoritas di Indonesia merupakan hasil dari proses panjang penetrasi budaya yang tentu saja mengandaikan adanya sebuah dialog intensif di dalamnya antara doktrin-doktrin agama itu sendiri dengan beragam tradisi dan tata nilai lokal yang lebih dulu hidup dan dianut banyak orang. Kendati agama Nabi Muhammad tersebut awalnya datang dari daratan Timur Tengah, yang penampakan historisnya pada tingkat tertentu tidak mungkin bersih dari pengaruh gaya dan corak kehidupan bangsa Arab, ia hampir dapat dipastikan mengalami eklektisasi kultural yang khas Indonesia tatkala mewujudkan diri sebagai agama masyarakat Indonesia.

Autentisitas dan Pribumisasi Islam

Realitas sejarah Islam baik dalam tradisi kultural Arab maupun non-Arab termasuk di Indonesia mengajak kita untuk menanyakan adakah Islam yang autentik? Mencari keautentikan berarti menelusuri apa yang “sebenarnya” ketimbang apa yang tampak, yang fundamental ketimbang yang superfisial, yang asli ketimbang yang tambahan, yang benar ketimbang yang salah. Revolusi Iran tahun 1978-1979 memicu minat gerakan-gerakan Islam terhadap konsep keautentikan, dan telah memberi dampak politik di hampir seluruh Timur Tengah. Kebanyakan kelompok radikal, termasuk

kelompok pembunuh Anwar Sadat, menyuarakan tuntutan mereka dengan bahasa Islami.²⁰ Mereka lebih dikenal sebagai kelompok “fundamentalis” atau kelompok “Islamis”. Kelompok-kelompok ini berpegang pada konsep *ashâlah* (autentik) untuk menghakimi lawan-lawan mereka yang lebih sekuler dan berorientasi modernisasi. Lantas, kata “keautentikan” cenderung diartikan sebagai usaha mendirikan pemerintahan dan masyarakat Islam di Timur Tengah. Di kalangan beberapa pengamat, keautentikan budaya telah disinonimkan dengan reaksionisme dan fanatisme.

Resistensi atas nama “tradisi” tumbang secara besar-besaran pada abad ke-19. Pemberontakan di bawah bendera aliansi kesukuan, seperti Abdul Qadir di Aljazair, atau atas nama Islam seperti Mahdiah di Sudan atau Sanusiyah di Libya, mencengangkan orang-orang Eropa dan sempat menunda serbuan kemodernan, tetapi tetap tidak menghalangi perluasan imperialisme Eropa. Memasuki abad ke-20, kekuasaan Vieux Turban –nostalgia masyarakat pra-Eropa– telah melemah di sebagian besar Timur Tengah. Perubahan sosial sebagai akibat langsung maupun tidak langsung dari serbuan kekuatan Eropa telah menghancurkan tradisi –jika tradisi dimengerti sebagai gaya hidup yang

mencirikan zaman sebelum kemajuan Eropa, kehidupan Mesir abad ke-18 tentu saja berbeda dengan Mesir pada masa invasi Islam. Tidak ada tempat di mana tradisi tidak berubah. Tradisi dalam makna ini jangan pula dikacaukan dengan *turâts* Islam, suatu istilah yang biasa diterjemahkan sebagai “tradisi” dan digunakan untuk menunjukkan keseluruhan pengalaman Islam. Pemikir-pemikir Arab kontemporer, termasuk Hasan Hanafi dari Mesir, menggunakan istilah *turâts* untuk menyatakan konsep evolusi tradisi agama yang menentukan norma-norma, tetapi tidak selalu mencerminkan dokumen-dokumen tertulis atau praktek-praktek kehidupan sehari-hari; ia berada dalam proses pembentukan yang terus-menerus.²¹

Penggagas ide *turâts* mencoba membebaskan ketergantungan Islam pada Hadits, yang biasa dinamakan “tradisi” atau perkataan Nabi dan sahabat-sahabatnya. Mereka juga berusaha menghindari pengkaitan Islam dengan cara hidup tradisional dalam ruang dan waktu tertentu, misalnya Arab pada abad ke-18. Hasan Hanafi dan Muhammad Abid al-Jabiri berusaha mendefinisikan tradisi Islam autentik *turâts* yang hanya sedikit berkaitan dengan “tradisi” dalam pengertian gaya hidup pra-Eropa. Oleh karena

²⁰Lihat Johanes J.G. Hansen, *The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins: Islamic Resurgence in the Middle East* (New York: Macmillan) seperti dikutip Robert D. Lee dalam *Mencari Islam Autentik* (Bandung: Mizan, 2000).

²¹Lihat misalnya Hasan hanafi, *al-Turâts wa al-Tajdîd* (Kairo: Al-Markaz al-'Arabiy li al-Baḥts wa al-Nasyr, 1980).

itu, pemikiran autentik sebagaimana yang dipahami Muhammad Iqbal, Sayyid Quthb, Ali Syari'ati, Arkoun, Hasan Hanafi, Abid al-Jabiri dan tokoh-tokoh lainnya, memiliki karakteristik: *Pertama*, pemikiran itu dimulai dengan pemahaman tentang diri sebagai sesuatu yang unik, sebuah kekhasan eksistensial. *Kedua*, aktivitas manusia melahirkan keragaman kondisi-kondisi yang melandasi individualitas manusia. *Ketiga*, pemikiran autentik menumbuhkan perlawanan terhadap kemodernan dan tradisi yang statis. *Keempat*, pemikiran autentik bisa berubah menjadi individualisme radikal, subjektivisme kognitif, dan relativisme nilai.

Banyak gerakan Islam kontemporer dapat ditafsirkan sebagai suatu upaya unik untuk menyelesaikan suatu persoalan umum dengan cara yang sesuai dengan keunikan Islam. Bagaimanapun, pencarian keautentikan itu lahir dari kebingungan tentang identitas, nilai, dan tujuan di antara elite dan massa. Tidak adanya legitimasi politik di negara-negara Arab mencerminkan kebingungan ini, di mana pencarian keautentikan bakal mencoba mencari penyelesaiannya. Pencarian keautentikan akhirnya terjebak dalam persoalan pengesahan keilmuan, hal yang tidak dapat disediakan Islam. Islam tidak dapat mengesahkan suatu pembacaan unik atas Islam. Tuhan tidak memberikan validasi terhadap suatu identitas tertentu lebih benar dan autentik, Islam yang mana dan seperti apakah yang memang dikehendaki-Nya?

Di sini penulis tidak mau terjebak pada kategori Islam Liberal, Islam Fundamentalisme atau Post-Tradisionalisme Islam. Apalagi jika dikaitkan dengan gagasan proses pribumisasi Islam. Kehidupan berislam yang ada dalam benak penulis dalam konteks pribumisasi Islam adalah berislam yang wajar, karena itu adalah sebuah pengakuan manusia atas ketidakmampuan mencapai ke-*kâffah*-an meskipun seorang muslim tetap harus berusaha untuk mencapainya.

Pribumisasi Islam dimunculkan oleh Abdurrahman Wahid (Gus Dur) pada tahun 1980-an. Gus Dur menggunakan istilah 'pribumisasi Islam', karena kesulitan mencari kata lain. Domestikasi Islam baginya terasa berbau politik, yaitu penjinakan sikap dan pengebirian pendirian. Gagasan Wahid tersebut dilatarbelakangi keresahannya atas adanya golongan-golongan yang mendesak agar hukum agama, diseragamkan dan diformalkan; harus ada sumber pengambilan formalnya, al-Qur'an dan Hadits. Pandangan kenegaraan dan Ideologi politik tidak kalah dituntut harus 'universal'; yang benar hanyalah paham Sayyid Quthb, Abul A'la al-Maududi atau Khomeini. Pendapat lain, yang sarat dengan latar belakang lokal masing-masing, mutlak dinyatakan salah.

Lalu, dalam keadaan demikian, tidakkah kehidupan kaum muslimin tercabut dari akar-akar budaya lokalnya? Tidakkah ia terlepas dari kerangka kesejarahan masing-masing tempat? Di Mesir, Suriah, Irak, dan Aljazair, Islam

'dibuat' menentang nasionalisme Arab — yang juga masing-masing bersimpang siur warna ideologinya. Kemudian Wahid menggelitiknyanya dengan pertanyaan, bagaimana melestarikan akar budaya-budaya lokal yang telah memiliki Islam di negeri ini? Ketika orang-orang Kristen meninggalkan pola Gereja kota kecil katedral 'serba Gothik' di kota-kota besar dan gereja kota kecil model Eropa, dan mencoba menggali arsitektur asli kita sebagai pola baru bangunan gereja, layakkah kaum Muslimin lalu 'berkubah' model Timur Tengah dan India? Ketika Ekspresi kerohanian umat Hindu menemukan vitalitasnya pada gending tradisional Bali, dapatkah kaum muslimin 'berkasidahan Arab' dan melupakan 'pujian' berbahasa lokal tiap akan melakukan sembahyang?

Kenyataan di atas membawakan tuntutan untuk membalik arus perjalanan Islam di negeri kita, dari formalisme berbentuk 'Arabisasi total' menjadi kesadaran akan perlunya dipupuk kembali akar-akar budaya lokal dan kerangka kesejarahan kita sendiri, dalam mengembangkan kehidupan beragama Islam di negeri ini. Menurut Wahid yang 'dipribumikan' adalah manifestasi kehidupan Islam belaka, bukan ajaran yang menyangkut inti keimanan dan peribadatan formalnya. Tidak diperlukan 'al-Qur'an Batak' dan Hadits Jawa'. Islam tetap Islam, dimana saja berada. Namun tidak

berarti semua harus disamakan 'bentuk-luar'-nya.

Yang menjadi agenda Wahid adalah berpikir tentang bagaimana melestarikan agama Islam sebagai budaya, melalui upaya melayani dan mewujudkan kepentingan seluruh bangsa. Penulis tidak sepenuhnya sepakat dengan pendapat yang menyatakan bahwa pribumisasi merupakan arena kontestasi, tempat dipertarungkannya makna dan digugatnya ideologi kemapanan. Bukan pribumisasi yang menjadi arena pertautan sebuah budaya tertentu, akan tetapi apa yang disebut oleh Piere Bourdieu sebagai *Habitus*. *Habitus* inilah yang memproses tawar-menawar, negosiasi dan memetakan kepentingan-kepentingan dalam konteks pertarungan makna, di mana saling bertaut antara modal kultural, modal ekonomi atau modal-modal lainnya.

Pribumisasi tidaklah relevan dihadapkan dan dibedakan dengan proses inkulturasi, akulturasi, konvergensi, ataupun kontekstualisasi, karena pribumisasi dapat berupa proses-proses tersebut tergantung watak lokal masing-masing. Proses-proses perubahan kebudayaan tersebut tidak melulu bersifat sinkronis, tapi juga diakronis. Maka sebuah proses inkulturasi adalah upaya membuat seorang individu dapat mengintegrasikan dirinya atau terpadu ke dalam kebudayaan sezaman dan setempat. Inkulturasi mencapai hasil terbaik jika berjalan lancar, luwes dan



bebas. Pertimbangan harus mengga-
bungkan tradisi dengan daya cipta
selexpression, supaya nilai-nilai diasimilir
secara dinamis, terbuka bagi peningkatan
lebih lanjut. Warisan kebudayaan tidak
dipartisipasikan sebagai beban, melainkan
sebagai kekayaan modal individu. Di
sinilah letak perbedaan inkulturasi dengan
indoktrinasi dan sosialisasi. Dalam dua
proses terakhir, tidak peduli ada interiori-
sasi nilai, cukuplah meniru secara lahiriah.
Karena itulah inkulturasi harus dihindar-
kan dari dua eksekusi itu.

Sementara itu, mengambil definisi
Linton dan Herskovis, akulturasi berada
di tengah antara dua kutub yang saling
bertentangan, yaitu antara konfrontasi
dan fusi. Artinya, akulturasi merupakan
situasi di mana dua kebudayaan saling
berhadapan dan bersaing sehingga terka-
dang terjadi konflik, dan situasi di mana
kebudayaan yang satu luluh sama sekali
bersama kebudayaan yang lain menjadi
kebudayaan baru. Oleh karenanya, syarat-
syarat yang mendorong akulturasi adalah
syarat persenyawaan, keseragaman, fungsi
dan seleksi.

Peristiwa budaya di pulau Jawa,
barangkali lebih cenderung bersifat
inkulturasi yang bersifat dialogis. Semen-
tara di Sumatera Barat, lebih cenderung
akulturasi yang bersifat integralistik.
Begitu juga di tempat lain di Nusantara
ini terjadi suatu proses persinggungan yang
berbeda-beda. Proses-proses perubahan
tersebut tidaklah bersifat pasif, tunggal,
searah ataupun monolitik. Proses inkultu-
rasi dan akulturasi misalnya merupakan

proses timbal balik (*feedback*) yang
produktif dan kreatif yang juga melibatkan
proses akomodasi, negosiasi, dialog,
bahkan resistensi. Benar, ada siasat yang
dilakukan masing-masing entitas ketika
bertemu, tapi tidak selamanya harus
diartikan sebagai bentuk politisasi. Ketika
kita memandang pribumisasi sebagai gerak
politisasi, kita akan terjebak pada kecuri-
gaan untuk saling menindas dan mempo-
litisir agama. Pribumisasi Islam harus
dilakukan dengan dialogis, terbuka dan
ramah, apalagi dalam konteks kekinian.
Kalaupun berbentuk resistensi, maka tetap
mengambil bentuk perlawanan kultural
tanpa harus terlibat dalam politisasi agama
sehingga akan dengan mudah mengklaim
entitas yang lain sebagai bentuk penyim-
pangan.

Dalam konteks pribumisasi Islam,
aspek universalisme Islam terkait dengan
kenyataan terjadinya kosmopolitanisme
Islam. Kosmopolitanisme peradaban Islam
itu muncul dalam sejumlah unsur domi-
nan, seperti hilangnya batasan etnis,
kuatnya pluralitas budaya dan hetero-
genitas politik. Kosmopolitanisme itu
bahkan menampakkan diri dalam unsur
dominan yang menakutkan, yaitu
kehidupan beragama yang *eklektik* selama
berabad-abad. Kalau ditelusuri dengan
cermat perdebatan sengit di bidang
teologi dan hukum agama selama empat
abad pertama sejarah Islam akan tampak
secara jelas betapa beragamnya pan-
dangan yang dianut oleh kaum Muslim
waktu itu. Kalaupun hal itu dianggap
sebagai kemelut kehidupan beragama

kaum Muslim, karena tidak adanya konsensus atas hal-hal dasar, maka harus juga dibaca dengan cara lain bahwa pemikir Muslim telah berhasil mengembangkan watak kosmopolitan dalam pandangan budaya dan keilmuan mereka karena mampu saling berdialog secara demikian bebas. Kebebasan kaum Mu'tazilah untuk mempertanyakan kebenaran ajaran sentral bahwa al-Qur'an turun dalam bentuk huruf dan bahasa yang sekarang dikenal (bahasa Arab, huruf *Hijâ'iyah*) dan menganggap kitab suci kaum Muslim tersebut diturunkan hanya secara maknawi belaka –sesuatu yang sekarang tentunya dianggap sikap seorang murtad dari agama Islam– merupakan pertanda kuatnya watak kosmopolitan dari peradaban Islam waktu itu. Pertanyaan bagaimanapun gilanya mendapatkan peluang untuk diutarakan dengan bebas. Dalam situasi seperti itu, *toh* tidak ada bahaya apapun bagi Islam karena proses dialog serba dialektik akan memunculkan koreksi budayanya sendiri yang dalam kasus Mu'tazilah mengambil bentuk koreksi al-Asy'ari, al-Maturidi, dan al-Baqillani yang berujung pada ilmu kalam skolastik dari kaum Sunni. Koreksi itupun memperlihatkan watak kosmopolitan, karena ia tidak muncul sebagai hardikan atau tuntutan ilegal-yuridis, melainkan sebagai perdebatan ilmiah yang tidak mengambil sikap mengadili atau menghakimi. Baru ketika kemapanan masyarakat Islam mengambil tindakan melarang perdebatan ilmiah, sambil memproklamasikan ajaran-ajaran al-

Asy'ari dan kawan-kawan sebagai kebenaran ajaran Islam, watak kosmopolitan dari peradaban Islam mulai terputus dengan sendirinya. Dapat disimak bagaimana gerakan pemurnian Islam Wahabiyyah melakukan siasat ini.

Dengan demikian dapat disimpulkan, bahwa kosmopolitanisme peradaban Islam tercapai atau berada pada titik optimal manakala tercapai keseimbangan antara kecenderungan *normative* kaum Muslim dan kebebasan berpikir semua warga masyarakat (termasuk mereka yang non-Muslim). Kosmopolitanisme seperti itu adalah kosmopolitanisme yang kreatif karena di dalamnya warga masyarakat mengambil inisiatif untuk mencari wawasan terjauh dari keharusan berpegang pada kebenaran. Situasi kreatif yang memungkinkan pencarian sisi-sisi paling tidak masuk akal dari kebenaran yang ingin dicari dan ditemukan, situasi cair yang memaksa universalisme ajaran Islam untuk terus-menerus mewujudkan diri dalam bentuk-bentuk nyata, bukannya nyata dalam *postulat-postulat* spekulatif belaka. Hanya dengan menampilkan universalisme baru dalam ajarannya dan kosmopolitanisme baru dalam sikap hidup para pemeluknya, Islam akan mampu memberikan perangkat sumberdaya manusia yang diperlukan oleh si miskin untuk memperbaiki nasib sendiri secara berarti dan mendasar melalui penciptaan etika sosial baru yang penuh dengan semangat solidaritas sosial dan jiwa transformatif yang prihatin dengan nasib orang kecil.

Memang, harus diakui, sampai sekarang masih saja ada golongan formalis yang berusaha menampilkan Islam secara *Kâffah*. Pegangan golongan formalis dalam Islam adalah ayat: "masuklah kalian ke dalam Islam secara keseluruhan" (*udkhulû fî al-silm kâffah*). Ini berarti kalau anda menyerah kepada Tuhan, lakukan hal itu secara sungguh-sungguh dan tidak tanggung-tanggung. Toleransi kita diminta oleh kitab suci yang kita yakini, bahwa Islam adalah pelindung bagi semua orang termasuk kaum non-Muslim. Ini beres-sesuaian dengan ayat lain yang berbunyi: "tiadalah Ku-utus engkau kecuali sebagai penyambung tali persaudaraan dengan sesama umat manusia" (*wa mâ arsalnâka illâ rahmat li al-'âlamîn*), dengan kata terakhir ini diartikan para ahli tafsir memiliki pengertian umat manusia belaka dan bukan semua makhluk yang ada di dunia ini. Para formalis mengartikan kata "*al-silm*" di sini, dengan arti Islam sebagai sistem, katakanlah sistem Islami. Namun, penafsiran ini hanya memperoleh pengikut yang sedikit, sedangkan mayoritas kaum Muslimin (terutama para ulama) memegang arti Islam sebagai pengayom. Padahal, kalau kita membuka tafsir-tafsir al-Qur'an dan membacanya secara kritis, kata "*silm*" itu bukan berarti Islam, paling tidak bukan satu-satunya. Bahkan ada sebuah bacaan yang diriwayatkan dari A'masy, kata itu tidak dibaca "*silm*" tapi "*salm*" yang tentu saja memiliki makna berbeda dari pengertian yang selama ini beredar.

Pelacakan Teoritis dan Metodologis

Setelah selintas kita menjelajah ke arah bagaimana tradisi kultural Arab baik pra-Islam maupun masa Islam dikonstruksikan, dan tradisi kultural yang juga telah terbangun di Nusantara; maka kita paling tidak dapat melacak bagaimana ajaran Islam itu dipahami dan dilaksanakannya di suatu tradisi kultural yang non-Arab. Meskipun semuanya sepakat untuk memegang teguh al-Qur'an dan Hadits sebagai pedoman dalam menjalan ajaran Islam, namun bukan tanpa masalah ketika terbentur oleh batas-batas etnisitas dan rentang waktu. Di Arab sendiri dan bangsa-bangsa sekitarnya pemahaman atas al-Qur'an dan Hadits cukup bervariasi. Tak pelak juga terjadi di Asia Tenggara termasuk di Indonesia. Persebaran Islam telah melewati tradisi-tradisi kultural dan rentang sejarah yang panjang sehingga otentisitasnya sudah tidak terdeteksi lagi. Dengan demikian, variasi keberagaman tersebut terletak pada bagaimana mereka memahami dan menafsirkan teks baik yang tertulis maupun yang ditangkap dalam historisitas peradaban Islam. Dari sinilah, dibutuhkan paradigma dan perangkat teoritis serta analisis tidak hanya atas sebuah teks melainkan juga analisis terhadap sebuah tradisi.

Paradigma yang harus dikembangkan tidak hanya paradigma kritis yang *epistemennya* sekadar subyektifitas, nilai sebagai mediasinya, serta dialogis dan transformatif sebagai metodologinya, melainkan bagaimana mengembangkan paradigma konstruktif. Paradigma ini secara onto

logis bertolak dari anggapan relativistik, bahwa realitas hanya ada dalam bentuk mental yang bersifat lokal dan spesifik. Pada tataran *episteme*-nya hal itu merupakan interaksi antara subyek dan obyeknya, sedangkan metodologisnya dengan dialektika dan hermeneutika untuk mendapatkan suatu konstruksi baru.

Pendekatan teoritis yang cocok digunakan dalam telaah "tradisi" adalah hermeneutika sosial (*social hermeneutics*), yang diartikan sebagai "*interpretation of human personal and social action*".²² Pada mulanya hermeneutika ini hanya dipahami sebagai metode untuk menafsirkan teks-teks yang terdapat di dalam karya sastra, kitab suci, dan buku-buku klasik lainnya. Penggunaan hermeneutika ini makin meluas dalam studi yang melibatkan interpretasi. Interpretasi dalam arti

yang paling radikal adalah interpretasi diri *dasein* dalam hubungan dengan yang lain dalam dunia.²³ Paul Ricoeur secara *sistematis* dan *metodis* menunjukkan bagaimana orang bertolak dari interpretasi sebuah teks untuk sampai kepada interpretasi eksistensi manusia dalam sebuah teks. Oleh karenanya, dua pokok hermeneutika Ricoeur adalah *teori teks* dan kisah sebagai model *transformasi kreatif*.²⁴

Meskipun demikian, kerja interpretasi bukan semata-mata kegiatan manusia menurut selera orang yang mengadakan interpretasi, melainkan bertumpu pada *evidensi objektif*. Asumsi dari pendekatan interpretatif ini kemudian diperkukuh lagi lewat pemikiran Brian Fay. Menurut Fay pendekatan interpretatif ini digunakan bertolak dari fakta bahwa sebagian besar perbendaharaan ilmu sosial termasuk sejarah, terdiri dari *konsep tindakan*.²⁵

²²Lihat Stephen W. Littlejohn, *Theories of Human Communication*, 3rd. ed. (California: Wadsworth Publishing Company, 1989), hlm. 135. Untuk pembahasan yang lebih dalam mengenai masalah ini, lihat misalnya, Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermenutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 12-21. Bandingkan pula dengan Richard E. Palmer, *Hermeneutics* (Evanston: Northwestern University Press, 1969); Paul Ricoeur, *Interpretation: Discourse and the Surplus of Meaning* (Texas: The Texas Cristian University, 1976).

²³Kesimpulan ini berawal dari pendapat Heidegger yang membuat pembalikan radikal atas hermeneutika dari medan epistemologis. *Dasein* (manusia) terlempar ke tengah dunia yang terberi dan harus berusaha mencari orientasi dan memproyeksikan kemungkinan-kemungkinannya sendiri. Martin Heidegger tentang hal ini menyatakan bahwa untuk menjadi manusia otentik ada tiga ciri khas yang mesti dimiliki manusia yaitu menemukan masa lampau (*befindlichkeit*) dan kemudian sadar akan tanggungjawab yang mesti dilakukan dengan kelahiran di dunia. Artikulasi dari penemuan diri adalah aktivitas dalam kerangka waktu sekarang (*Rede*) dan antisipasi masa depan (*Verstehen*). Keluar dari konteks hanya menjadikan manusia berada dalam status semu atau artifisial saja.

²⁴Ricoeur, *Interpretation Theory* (Ford Worth: The Texas: The Texas Cristian Univerersity Press, 1976), hlm. 33. Lihat juga bukunya *The Rule of Metaphor*, terj. R. Czerny, K. Mclaughlin and J. Costello (London and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1978), hlm. 219.

²⁵Lihat Brian Fay, *Teori social dan Praktik Politik* (Jakarta: Graafiti Press, 1991), hlm. 77

Hermeneutika bukan sekadar proses dialog untuk mempertanyakan sebuah teks, melainkan juga mempertanyakan bagaimana teks bertanya kepada kita. Teks dapat juga digunakan sebagai paradigma untuk memahami dan menjelaskan tindakan serta pengalaman hidup manusia. Dengan menggunakan teks sebagai paradigma, ini berarti bahwa tujuan terjauh dari penafsiran bukanlah sekadar memahami makna teks melainkan memahami eksistensi manusia dan dunianya. Oleh karenanya, tindakan manusia juga merupakan sebuah dialektika antara peristiwa dan arti, sehingga tindakan itu dapat mengalami *fiksasi* yang mempunyai otonomi semantis yang pada gilirannya dapat pula ditafsir seperti teks.

Pada titik ini terjadi keberalihan dari hermeneutika teks kepada hermeneutika hidup manusia atau lebih dikenal hermeneutika sosial. Bertolak dari asumsi yang menjadi daya gugah hermeneutika sosial itu, selanjutnya yang ingin ditegaskan dalam pengembangan landasan teoritis ini ialah, bahwa interpretasi seseorang sedikit banyak akan ditentukan dan dipengaruhi oleh berbagai variabel yang sifatnya tidak tunggal.

Oleh karenanya, analisis terhadap historiografi sebuah tradisi memerlukan kajian hermeneutika teks dan sosial. Rangka teori yang dipakai diambil dari hermeneutika seperti dikembangkan oleh Gadamer, Ricoeur dan Littlelhon di atas,

bahwa penafsiran dan pemahaman sebuah teks melibatkan konsep historitas baik historisitas teks maupun historisitas pengarang. Pendekatan ini juga digabung dengan *action theory hermeneutics literer* yang menyimak *setting* sosial dari suatu historitas tersebut.

Gadamer melakukan sebuah upaya untuk menegaskan kembali pentingnya tradisi dan prasangka dalam memahami sesuatu. Keduanya, tradisi dan prasangka merupakan ciri-ciri yang pasti hadir dalam tindakan menafsir, karena keduanya merefleksikan keterkondisian historis dan kultural umat manusia. Maka, memahami (*understanding*) terkondisikan oleh masa lalu (tradisi kita) dan juga oleh sekeliling dan agenda (prasangka) kita sendiri pada saat sekarang. Kekhususan situasi kita ini membuat konsep penafsiran yang objektif dan bebas nilai menjadi problematis secara inheren.

Orang tidak dapat memahami sesuatu tanpa menghubungkan dengan "keadaan dirinya sendiri di dunia". Tidak ada kemungkinan meta-narasi atau pemandangan dari atas terhadap realitas yang dapat diterapkan secara universal.²⁶ Dengan demikian, tidak mungkin ada peluang pembacaan teks secara definitif atau objektif. Konsep memahami ini tidak mungkin dihindari karena implikasi, makna dan pentingnya suatu pernyataan yang berada di dalam teks akan berbeda menurut keadaan historis penafsir teks itu.

²⁶Gadamer, "Wahreheit in den Geisteswissenschaften", dalam *Kleine Schriften*, Vol. 1, 1967: 42, dikutip oleh Warnke, *Gadamer*, hlm. 66.



Maka, makna jelas tidak bisa ditemukan di dalam teks, tetapi dinegoisasikan antara teks, konteks dan penafsir. Memahami adalah sebuah peristiwa di mana penafsiran, konteks dan teks saling menentukan.

Sebenarnya, yang sangat ingin ditekankan adalah pentingnya tradisi sebagai sebuah faktor yang mengkondisikan dan menjadi batas yang jelas di dalam cara-cara di mana orang bisa menafsirkan teks. Orang tidak dapat lari dari tradisi karena tidak setuju dengan tradisi sama dengan sebuah persetujuan untuk tidak setuju! Kemudian akan tampak bahwa apa yang dilakukan orang, "tradisi" tetap merupakan paradigma normatif. Orientasi seperti ini tentu saja terdengar seperti isolasionisme kultural, dan dari dalam perspektif pendekatan ini, ikatan kita dengan tradisi (apakah melalui persetujuan atau penentangan) menjadi sebuah sifat yang tidak dapat dielakkan secara *a priori*, dan konsep

lompatan paradigma yang fundamental secara inheren tetap saja problematis. Relativisme kultural semacam ini memiliki konsekuensi-konsekuensi luar biasa bagi mereka yang berharap untuk mempelajari dan memahami kebudayaan-kebudayaan di luar miliknya sendiri.

Pada kenyataannya, tradisi bukan hanya irisan yang digunakan untuk mencegah penafsiran subjektif atas posisinya. Untuk menjaga perbedaan antara penafsiran sebuah teks yang valid dan tidak valid, penafsiran harus dilihat sebagai sebuah dialog antara penafsir, konteks dan teks. Walaupun orang pasti memproyeksikan kepentingannya sendiri ke dalam teks yang dipelajarinya, kearbitraran dapat diselamatkan dengan mengembangkan sikap *agnostisme* dan rendah hati kepada teks itu sendiri, juga apresiasi kemungkinan-salahnya sendiri, yakni "keterbukaan terhadap pengalaman" (sebuah bentuk *agnostisme metodologis*, mungkin). Kemudian bagaimana kita menanyakan apa yang bisa diajarkan teks kepada kita, dan untuk menjadi terbuka terhadap kemungkinan "kelengkapan" atau kebenaran teks. Jelasnya, bagaimana sebuah teks dapat memberi respons, dan hanya jika kita secara hermeneutik tetap terbuka terhadap respons teks tersebut.

Prasangka selalu hadir dan menetapkan batas-batas kemungkinan untuk suatu pemahaman. Namun demikian, prasangka-prasangka kita tidak pernah sepenuhnya individual, karena prasangka tersebut tetap dibatasi oleh penafsiran masa lalu tradisi kita. Inilah, situasi hermeneutik ketika kita selalu menemukan diri kita

sendiri dan situasi ini menyatakan watak eksistensi kita. Keadaan dan pengalaman individual penafsir memodifikasi tradisi dan membiarkan tradisi ini terus berkembang. Sebuah penafsiran yang baik, adalah penafsiran yang menciptakan sebuah “*fusi dari horison-horison*”, dengan kata lain penafsiran yang berjalan dengan cara dialogis yang menuju pada suatu tingkat persetujuan antara horison makna yang disediakan oleh teks (seperti yang disediakan oleh keadaan di mana teks itu diproduksi) dan yang disediakan oleh penafsir. Maka kearbitraran terabaikan karena keterkondisian historis penafsiran dan teks. Menafsirkan teks, merupakan proses terus menerus yang terjadi dalam konteks komunitas dan tradisi tertentu dan mungkin lebih tepat dijadikan model mengenai tindakan negosiasi antara dua pihak daripada tentang paradigma saintis

Maka, semua pembacaan bersifat kreatif. Namun demikian, konsensus penafsiran dapat diperoleh dan “kebenaran” dapat diraih. Akan tetapi, “kebenaran” ini tidak pernah final, definitif, atau objektif karena keterkondisian historisnya; karena sepanjang sejarah terus bergulir, perkembangan dan wawasan lebih jauh dapat diperoleh. Maka mereka yang berada di dalam sains kemanusiaan dan sains-sains sosial (termasuk filosof) harus menolak hegemoni positif dari paradigma pengetahuan “objektif” dan kebenaran ahistoris yang berasal dari sains-sains alam, dan kemudian memfokuskan pada keterberian historis (*historical givenness*) dan kekhususan ke-ada-an

kita di dunia.

Memahami suatu tradisi tidak dapat terlepas dari memahami kondisi sosial-budaya, ekonomi dan politik yang menyelubunginya. Kondisi tersebut merupakan konsepsi-konsepsi ideologis dan epistemologis yang sampai sekarang barangkali masih terasa dan berlaku meskipun hanya sekadar simbol-simbol. Bahwa peralihan dari konsep dan gagasan ke dalam bahasa simbol cenderung menyempit. Gagasan kepedulian sosial yang diajarkan nabi-nabi *hanif* seperti dalam al Qur'an dalam kisah-kisahannya pun sering mengerut dengan pemahaman berhenti pada format-format lokal ketika dibumikan dalam bahasa tanda. Padahal ia kaya akan corak dan pesan, serta mempunyai *intertekstual* dan *kontekstual* yang beraneka ragam.

Seperti dalam memahami wahana makna sebuah *nash* al-Qur'an, ada *postulat-postulat* yang mesti diperhatikan, yaitu *otonomi nash*, sifat “bahasawi” (*the lingual character*) dan interpretasi. Otonomi teks terdiri atas: intensi atau maksud penulisan, situasi kultural dan kondisi sosial pengadaan teks, serta kepada siapa teks itu ditujukan. Otonomi teks ini menyebabkan penulisan kehendak tertentu memiliki bentuk internal (gagasan) dan aktual (pengejawantahan dalam struktur bahasa). Waktu, tempat, situasi dan kondisi sering memodifikasi ragam kelahiran bentuk aktual dari sebuah konsep. Artinya, di sini perlu kembali kepada maksud orisinal penulisan teks dan menemukan kata ‘kunci’ atau pesan *nash*.

Dalam konteks pribumisasi Islam, sebuah konstruksi keberagaman harus dipahami sebagai pemahaman atas simbolisasi yang terbentuk atas historiografi dan tradisi serta sebagai ruang analisa atas perkembangan peradaban manusia dan proses sublimasi Islam dalam relung hati masyarakat Indonesia. Dengan menghiraukan relasi *intersubjektif* antara subyektivitas pengarang dan subyektifitas penafsir akan dapat diperoleh *apropriasi* yang menguntungkan pembaca dan memperluas jangkauan cakrawala teks yang bersangkutan.

Dalam masyarakat dengan tradisi *literer* yang *ekstensif*, pendekatan etnologis sebagian haruslah berdasarkan pada studi terhadap teks-teks suci. Sebaliknya, makna bahan-bahan tekstual hanya bisa ditentukan melalui studi lebih umum terhadap pengetahuan budaya dan keagamaan. Maka, dalam pribumisasi Islam, metode penafsiran (*method exegetical*) harus berdasarkan pada teori-teori antropologi mengenai *simbolisme*. Dan dipandang dari perspektif ini, pendekatan filologis, etnologis, dan sejarah agama-agama terhadap studi agama bersifat saling terkait dan saling melengkapi.

Perhatian ini pernah dilakukan oleh

Mark R. Woodward dengan berkait pada teori Sperber terhadap analisis agama dan *domain* pengetahuan budaya. Sperber mempertegas simbolisasi-nya *neo-Tylorian* yang menyatakan bahwa kebudayaan merupakan sistem pengetahuan, tujuannya adalah menjelaskan lingkungan sosial dan alam. Maka jika teori kognisi yang berorientasi proses Sperber ini, tulis Mark R. Woodward, digabungkan dengan teori-teori pengetahuan budaya yang dikembangkan oleh Kessing (1975) dan Lehman (1972, 1979, 1985), ia akan memungkinkan kita untuk tidak hanya menjelaskan apa agama itu tetapi juga bagaimana pengetahuan kosmologi, dan mitologis diciptakan, bagaimana suatu kebudayaan itu dikonstruksikan.²⁷

Proses simbolisasi ini memungkinkan kita untuk memakai informasi-informasi yang kadang ditolak oleh proses konseptual itu sendiri. Teori ini memang memerlukan jalan yang panjang menuju penjelasan bagaimana orang menafsirkan mitos, ritual, interaksi sosial dan aspek-aspek kehidupan sehari-hari lainnya. Untuk itu kita harus lebih dulu menerangkan bagaimana prinsip-prinsip yang abstrak, yang sering tidak diekspresikan secara langsung, hadir untuk sama-sama mem

²⁷Lihat Mark. R. Woodwar, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan* (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 63-64. Lebih lanjut, ia mengutip Sperber bahwa simbolisasi menafsirkan kembali representasi-representasi konseptual "yang tidak bermakna". Jika representasi konseptual tidak bisa ditafsirkan dengan mekanisme konseptual, mekanisme simbolik mencari memori pasif hingga ia menemukan informasi itu, ketika ditambah pada representasi konseptual yang tidak sempurna itu mengubahnya menjadi bisa ditafsirkan.

bagi kehidupan sosial dan intelektual. Hal ini akan menjadi hambatan jika, mengamati simbol-simbol yang disengaja, generatif dan bahkan direkayasa, seperti penulisan sejarah mitologis. Oleh karenanya, kita harus menelusuri bagaimana *evokasi* makna terjadi dan ketidakluluasaan apa yang membatasi aplikasinya.²⁸

Sejalan dengan pandangan di atas, berarti simbolisasi dan interpretasi adalah suatu kerja yang peka konteks. Untuk *reinterpretasi* sebuah teks haruslah melakukan *kontekstualisasi* yang jernih dan diterima secara umum. Bahwa manusia pada dasarnya ingin memiliki suatu tradisi yang dapat mengantarkan masa depannya, maka diperlukan *rekonstruksi* dan *reinterpretasi* atas tradisinya yang tidak relevan lagi. Pada tataran ini, diperlukan kritik nalar atas tradisi pemikiran yang selama ini terdapat dalam tradisi kultural Islam di manapun juga.

Kendati suatu penafsiran begitu bebas dan bervariasi, namun konteks sosial tempat simbolisasi dan penafsiran itu dilakukan mungkin menimbulkan batasan-batasan serius terhadap artikulasi secara umum. Inilah yang harus dilakukan untuk analisa sejarah, di mana kontruksi sosial suatu periode sejarah mempengaruhi kontruksi pemikiran dan keagamaan yang berkembang.

Yang juga harus menjadi perhatian dalam pribumisai Islam adalah pemahaman bahwa teks-teks berisi "citra-citra yang dibekukan" tentang bagaimana problem keagamaan dan kebudayaan lainnya ditangani pada masa lalu. Atas dasar ini, analisis acak antara tradisi tekstual, hermeneutika sosial dan ritual memiliki signifikansi khusus.

Oleh karenanya, dalam melakukan pribumisasi Islam, sebagai tawaran langkah-langkah metodologis yang dapat ditempuh; *Pertama*, mendudukkan secara paralel antara tradisi kultural Arab dan tradisi lokal; antara agama Islam dengan agama lain sebagai sebuah entitas yang saling menggeluti pemaknaan hidup, sehingga memungkinkan dialektika antar-tradisi dan melahirkan tradisi baru atau bentuk keberagaman yang baru. Jika perlu langkah ini mengajak kita untuk mendekonstruksi sebuah teks dan tradisi dalam rangka merekonstruksi tradisi baru yang lebih relevan pada konteks zaman dan pembumian saat sekarang. Dengan demikian, primbumisasi Islam itu sendiri tidak merupakan bentuk statis, melainkan sebuah proses terus-menerus pembumian pesan-pesan ajaran Islam yang memungkinkan proses-proses koreksi.

Langkah dekonstruktif ini mengajak kita untuk melakukan pendekatan analisa sejarah dan ideologis. Dengan pende-

²⁸Untuk studi ini pandangan Kessing (1975) dan Lehman (1979) dapat dipakai. Lehman menyatakan bahwa kekuatan simbol-simbol evokatif lebih didasarkan pada persimpangan daripada pada kesatuan makna harfiahnya. *Evokasi* adalah proses yang membangun eksistensi persimpangan makna, sementara penafsiran menjelajahi percabangan persimpangan ini.

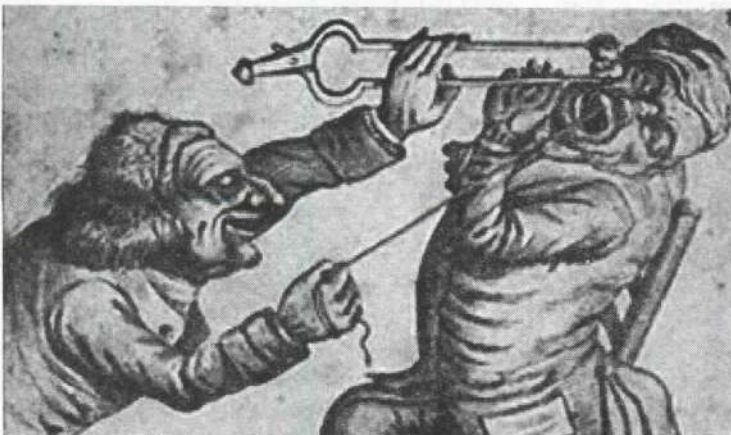
katan ini akan mengembalikan watak kesejarahan dari tradisi, yakni dengan menempatkannya dalam konteks sosial, politik, kultural dan ideologisnya. Hal ini diharapkan agar dapat menguasai dan memaknai secara rasional tradisi atau suatu pemikiran tertentu secara keseluruhan, mulai dari aspek teologi, bahasa, fikih, hingga filsafat dan tradisi mistisnya. Setelah itu baru kemudian menimba relevansi dan kegunaan fungsional tradisi bagi kehidupan kekinian.

Pribumisasi Islam yang dinamis adalah sebuah proses pergulatan dan interaksi antar-berbagai kultur, di mana mengandaikan terjadinya proses-proses dominasi dan hegemoni. Dalam konteks inilah, nafas pergerakan suara lokalitas melakukan formulasi-formulasi alternatif sebagai efek dari hegemoni. Hegemoni menurut Gramsci berarti dominasi yang berlangsung dengan tidak hanya secara paksaan yang kasat mata melainkan dengan konsensus dari pihak yang didominasi. Setelah munculnya hegemoni

Gramsci ini adalah diakuinya peranan 'kesadaran subyektif' (*subjective consciousness*) dari para pelaku dalam mencapai hubungan timbal balik yang harmonis antara dua atau lebih entitas. Gramsci melihat kesadaran subyektif demikian sebagai *active consent* (kesepakatan aktif) dari entitas-entitas yang saling bertarung. Pendekatan ini agak berbeda dari pendekatan sebelumnya yang dikemukakan oleh Hegel dan Marx yang melihat masyarakat atau kebudayaan sebagai fakta sosial atau 'struktur' yang terlepas dari kesadaran individu. Dalam konteks kesadaran subyektif inilah kita perlu melakukan langkah *kedua* dalam pribumisasi yaitu pendekatan praksis dan wacana.

Pendekatan praksis (*practice*) dikembangkan oleh Pierre Bourdieu (1977; cf Jenkins 1992). Pokok pikiran pendekatan praksis yang paling relevan dalam pembahasan ini adalah bahwa konsep praksis Bordieu dibedakan dari konsep tindakan (*action*) Weber. Jika Weber lebih cenderung melihat tindakan sebagai pencer-

minan ide-ide yang terkandung dalam kebudayaan si pelaku, konsep praksis menekankan adanya hubungan timbal balik antara si pelaku dan struktur objektif atau kebudayaan sebagai keseluruhan pengetahuan yang diwariskan dari generasi ke generasi dalam bentuk simbolik. Implikasi utama dari



konsep praksis bagi kebudayaan adalah bahwa simbol-simbol yang terkandung dalam suatu kebudayaan senantiasa bersifat cair, dinamis dan sementara, karena keberadaannya tergantung pada praksis para pelakunya yang berada pada konteks sosial tertentu, yang mempunyai 'kepentingan' tertentu. Dengan demikian kebudayaan bukan sekumpulan sesuatu yang harus diterima dan dilestarikan, melainkan merupakan sesuatu yang 'dibentuk', suatu konstruksi sosial yang berkaitan erat dengan kepentingan maupun kekuasaan yang sedang berjalan.

Dilihat dari pendekatan praksis seperti ini, hubungan saling membentuk, saling belajar dan saling mengambil dalam pribumisasi Islam merupakan hubungan dialektis antara subjek dan struktur objektif. Benar, kita tidak dapat terlepas dari struktur objektif itu, namun dalam praksis juga dapat mengubah struktur objektif tersebut.

Pendekatan yang juga dapat digunakan untuk melacak serta mengakumulasi proses pribumisasi Islam adalah wacana. Wacana menurut Emile Benveniste (1971:217-230), adalah modus verbal (kebahasaan) tempat posisi si penutur tampak dengan jelas, sehingga menurut Foucault (1980), sejumlah wacana dapat terhimpun menjadi suatu akumulasi konsep ideologis yang didukung

oleh tradisi, kekuasaan, lembaga dan berbagai macam modus penyebaran pengetahuan. Dengan pengertian wacana demikian, kita dapat melihat bahwa setiap wacana tentang kebudayaan tidak terlepas dari 'kepentingan' dan 'kekuasaan'.²⁹ Bahkan, wacana tersebut dalam kebudayaan bisa saja saling bertentangan. Namun, karena mendapat dukungan dari kekuasaan, wacana tertentu menjadi dominan, sedangkan wacana lainnya akan terpinggirkan (*marginalized*) atau terpendam (*submerged*).

Di sinilah perlunya disadari dalam pribumisasi Islam adanya keberagaman wacana, terdapat beragam identitas-identitas kultural. James Clifford (1988) mengemukakan perlunya penciptaan 'ruang' tempat tumbuh suburnya wacana tentang kebudayaan sebagai hasil 'negosiasi konstruktif' (*konstruktif negotiation*) yang terus berlangsung. Clifford menamakan kondisi demikian sebagai *polyphonic* atau *heteroglosia*, bersuara majemuk. Dengan demikian, pribumisasi Islam membawa habitusnya sebagai arena pertautan yang mengandung berbagai wacana dan praksis, yang mewakili berbagai kepentingan yang berbeda; tetapi kesemua wacana dan praksis mendapat kesempatan untuk berkembang secara bebas.

Dalam konteks inilah, pribumisasi Is-

²⁹Yang dimaksud dengan 'kekuasaan' dalam tulisan ini bukanlah semata-mata kekuasaan politik, melainkan kekuasaan dalam arti *power* (seperti yang dimaksud oleh Foucault), yaitu kemampuan untuk menstruktur tindakan orang lain dalam bidang tertentu. Menurutnya, kekuasaan, senantiasa beredar dari subjek yang satu ke subyek yang lain.

lam diharapkan mampu melakukan secara terus menerus langkah *ketiga*, yaitu invensi dan inovasi sebagai upaya kreatif menemukan, meramifikasi, merekonsiliasi, mengkomunikasikan, menganyam dan menghasilkan konstuksi-konstruksi baru. Konstruksi tersebut tidak harus merupakan pembaharuan secara total atau kembali ke tradisi masa lalu secara total, melainkan bisa saja hanya pembaharuan terbatas. Sebuah invensi tidak dimaksudkan menemukan tradisi atau autentitas secara literal, mengkopi apa yang pernah

dilakukan, melainkan bagaimana tradisi lokal itu menjadi suatu yang dapat dimodifikasi ulang sehingga dalam konteks kekinian jadi relevan. Dengan demikian, Pribumisasi Islam merupakan proses yang tak pernah berhenti meng-upayakan berkurangnya ketegangan antara 'norma agama' dan 'manifestasi budaya'. Biarlah keberagaman kita "mencair", dan pandanglah keberagaman kita semua "belum tentu" dan "tak selamanya". *Wallâhu a'lam bi al-shawâb* ♦