

ISLAM NUSANTARA: Studi Epistemologis Dan Kritis

Alma'arif
Program Doktor (S3) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
al.maarif@gmail.com

Abstrak

Agama dan budaya adalah dua hal yang berbeda tetapi sangat erat kaitannya. Mayoritas orang sangat rumit atau cukup sulit membedakan agama yang mutlak, dan yang mana budaya yang menjadi ekspresi sekaligus wahana dan yang relatif itu. Tentu saja, tidak mempunyai seseorang untuk membedakan kekurangjelasan tersebut menimbulkan kekacauan dalam berpikir dalam sisi epistemologis, kekacauan dalam pengertian hirarki nilai yang berkaitan dengan mana nilai yang lebih tinggi dan mana nilai yang lebih rendah, mana yang absolut dan mana yang relatif. Berangkat dari problematika tersebut, dengan menggunakan pendekatan historis-antropologis dan metode analisis-kritis maka artikel ini mencoba membahas tentang Islam nusantara. Titik tekannya (*stression*) berada pada analisis epistemologis dan analisis kritis mengenai Islam nusantara. Analisis kritis yang dilakukan terhadap Islam nusantara diharapkan mampu memetakan Islam nusantara yang bertujuan mengungkap hal apa saja yang harus dipertahankan dan hal apa saja yang harus didekonstruksi. Kesimpulan dari kajian ini adalah Dialektika antara agama yang memiliki nilai moral dan universal dengan budaya dan tradisi masyarakat Indonesia membentuk Islam yang khas ala Indonesia yang biasa disebut Islam nusantara. Islam nusantara adalah sah dari sudut pandang epistemologis. Analisis kritis terhadap Islam nusantara menghasilkan pemetaan, mengenai mana yang harus dipertahankan dan mana yang harus didekonstruksi. Diantara hal-hal yang harus dipertahankan adalah spirit Islam nusantara yang toleransi dalam keanekaragaman, apresiasi terhadap tradisi yang baik, dan elastisitas atau tidak kaku dalam membaca teks keagamaan. Adapun hal-hal yang harus didekonstruksi adalah

doktrin al-Ghazali dalam hal memusuhi filsafat dan sains alam dan penjagaan yang kuat terhadap mitos dan mistik oleh Islam nusantara yang menghambat kemajuan dan peradaban.

Kata Kunci: Islam Nusantara, Agama, Budaya, Epistemologi, Legitimate

Abstract

Religion and culture are two different things but very closely related. The majority of people are very complicated or quite difficult to distinguish the absolute religion, and which culture becomes an expression well as vehicle and relatively it. Of course, the inability of a person to distinguish lack of clarity is causing chaos in thinking epistemological side, chaos in the sense of hierarchy where the value associated with the higher values and the lower values, which is absolute and which are relatively. Departing from these problems, using the historical-anthropological approaches and methods of analysis-critical then this article tries to discuss about archipelagic Islam. The main stression is in the epistemological analysis of archipelagic Islam. Critical analysis carried out toward archipelagic Islam is expected to map it which aims unveil what should be retained and that what should be deconstructed. The conclusion from this study is the dialectics between religions that have moral and universal values with the culture and traditions of the people of Indonesia to form a distinctive style of Indonesian Islam is commonly called archipelagic Islam. Archipelagic Islam is legitimate from the standpoint of epistemological. Critical analysis of archipelagic Islam yield mapping, on which should be kept and which should be deconstructed. Among the things that should be maintained is the spirit of archipelagic Islam tolerance in diversities, appreciation of good traditions and elasticity in reading of religious texts. The things that should be deconstructed is the doctrine of al-Ghazali in hostile philosophy and natural sciences and a strong guard toward myths and mystical archipelagic Islam that impede progress and civilization.

Keywords: *Archipelagic Islam, Religion, Culture, Epistemology, Legitimate.*

A. Latar Belakang Masalah

Usaha memperkenalkan budaya Islam (atau Islam dan budaya) yang khas Indonesia kepada masyarakat umum, termasuk masyarakat luar negeri, yang sebagian besarnya melalui

pariwisata, selain diharapkan mempunyai dampak peningkatan kultural Islam, juga menumbuhkan pengakuan dan penerimaan umum pada taraf internasional, khususnya taraf dunia Islam sendiri, bahwa suatu bentuk budaya Islam di negeri kita ini adalah sepenuhnya absah, dan tidak dapat dipandang sebagai “kurang Islami” dibanding dengan budaya Islam di tempat-tempat lain.¹

Mungkin pernyataan serupa itu bagi sebagian orang terasa berlebihan, karena dalam penglihatannya tidak ada masalah dalam pengakuan keabsahan bagi suatu bentuk budaya Islam yang spesifik daerah tertentu atau kawasan tertentu. Jika memang demikian halnya, tentu sangat menyenangkan. Tetapi betapa sering pengalaman pribadi orang Muslim Indonesia yang harus menerangkan dan membela kekhasan budaya Islamnya berhadapan dengan sikap tidak mengesahkan dan tidak mengakui dari sesama saudara Muslimnya dari tempat, negara atau bangsa lain. Lebih dari itu, di kalangan kaum Muslimin Indonesia pun pandangan mengenai masalah agama dan budaya itu kebanyakan belum jelas benar. Ketidakjelasan itu dengan sendirinya berpengaruh kepada bagaimana penilaian tentang absah atau tidaknya suatu ekspresi kultural yang khas Indonesia, bahkan mungkin khas daerah tertentu Indonesia.²

Sebagaimana telah diinsafi oleh para ahli bahwa antara agama dan budaya memang berbeda. Karena agama *an sich* bernilai mutlak, tidak berubah mengikuti waktu dan tempat. Sementara budaya, sekalipun yang berdasarkan agama, dapat berubah dari waktu ke waktu dan dari tempat ke tempat. Kebanyakan budaya berdasarkan agama, namun tidak pernah terjadi sebaliknya, yakni agama berdasarkan budaya. Oleh karena itu, agama (wahyu) adalah primer dan budaya adalah sekunder. Namun, antara yang primer (wahyu) dan sekunder (budaya) saling berkaitan dan tidak dapat dipisahkan, sebab wahyu telah turun dalam ruang dan waktu dalam kehidupan manusia yang sudah punya budaya. Hal ini berarti dapat dikatakan pula agama bersifat absolut, berlaku

¹ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, cet. iv (Jakarta: Dian Rakyat, 2010), hlm. 36

² Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, cet. iv, hlm. 36

untuk setiap ruang dan waktu, sedangkan budaya adalah relatif (subordinat terhadap agama, ekspresi hidup keagamaan), yang terbatas pada ruang dan waktu.

Pembicaraan mengenai agama dan budaya di sini menjadi sangat krusial, dan sekali lagi dapat dikatakan bahwa antara keduanya dalam hampir semua hal tidak dapat dipisahkan, namun tetap ada perbedaan. Tetapi yang menjadi masalah adalah, mayoritas orang sangat rumit atau cukup sulit membedakan agama yang mutlak, dan yang mana budaya yang menjadi ekspresi sekaligus wahana dan yang relatif itu. Tentu saja, tidak mempunyai seseorang untuk membedakan kekurangjelasan tersebut menimbulkan kekacauan dalam berpikir dalam sisi epistemologis, kekacauan dalam pengertian hierarki nilai yang berkaitan dengan mana nilai yang lebih tinggi dan mana nilai yang lebih rendah, mana yang absolut dan mana yang relatif.

Adanya kecenderungan orang Islam untuk memutlakan sesuatu yang nilai sesungguhnya adalah relatif belaka, meskipun sesuatu itu memang memiliki arti penting dilihat dari sudut pandang kultural dan historis. Banyak dari hal-hal yang sesungguhnya tidak lebih dari hasil dialog antara Islam yang universal dengan situasi nyata ruang dan waktu yang partikular.³ Oleh karena itu, persoalan yang mengemuka berikutnya yang secara kongkrit adalah apakah setiap ekspresi keagamaan (misalnya cara berpakaian, cara makan, cara pengobatan misalnya) yang datang dari tempat lain (dari Arab misalnya), harus dianggap sebagai ekspresi keagamaan yang serta merta bernilai mutlak sehingga harus berlaku di semua tempat? Bagaimana jika hal itu memungkinkannya bahwa hal itu tidak lebih hanyalah sekedar dialog Islam yang memiliki nilai universal dengan budaya manusia yang berada dalam ruang dan waktu tertentu yang partikular?

Berangkat dari problematika yang telah dideskripsikan di atas, dengan menggunakan pendekatan historis-antropologis dan metode analisis-kritis maka artikel ini mencoba membahas tentang Islam nusantara yang sebenarnya sudah banyak dan sudah lama dibicarakan oleh tokoh-tokoh intelektual Indonesia seperti

³ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, cet. iv, hlm. 39

Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, Azyumardi Azra dan lain-lain, bahkan “secara resmi” nomenklatur Islam Nusantara telah diluncurkan belum lama ini secara nasional, sehingga memantik reaksi banyak kalangan biasa bahkan kalangan intelektual, baik dalam jalur lintasan pro maupun kontra.

Keberadaan artikel ini di antara sekian banyak tulisan atau artikel mengenai Islam nusantara yang telah ditulis dan diperbincangkan banyak kalangan adalah berada pada wilayah titik tekan (*stression*) analisis epistemologis dan analisis kritis mengenai Islam nusantara. Analisis kritis yang dilakukan terhadap Islam nusantara diharapkan mampu memetakan Islam nusantara yang bertujuan mengungkap hal apa saja yang harus dipertahankan dan hal apa saja yang harus didekonstruksi. Dari eksistensi artikel yang demikian ini, diharapkan pembacaan Islam nusantara menjadi komprehensif dan holistik.

B. Basis Epistemologis Islam Nusantara

Tatkala membahas epistemologi, berarti memperbincangkan teori pengetahuan (yang mencakup dari mana pengetahuan itu muncul dan bagaimana cara pengetahuan itu diperoleh).⁴ Epistemologi yang dimaksud dalam artikel ini untuk menggali lebih dalam bagaimana ketika agama Islam itu turun di dalam ruang dan waktu tertentu (turun dalam sebuah masyarakat dan budaya Arab). Dari pembahasan ini nantinya dapat dimengerti mana spirit Islam dan mana yang hanya budaya. Sehingga dari pembahasan ini pula diharapkan mampu menjawab pertanyaan yang muncul yaitu apakah Islam nusantara itu suatu ekspresi kultural khas Islam Indonesia yang absah jika dipandang dalam kerangka epistemologi?

Sesungguhnya bukti-bukti menunjukkan bahwa pada

⁴ Epistemologi (berasal dari *episteme*, Yunani: pengetahuan) adalah teori tentang pengetahuan. Pertanyaan sentral epistemologi meliputi: asal-usul pengetahuan, tempat pengalaman dalam membangkitkan pengetahuan, dan tempat rasio dalam hal yang sama; hubungan antara pengetahuan dan kepastian, dan antara pengetahuan dan kemustahilan kekeliruan. Lihat Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, edisi bahasa Indonesia, terj. Yudi Santoso, *Kamus Filsafat*, cet. i (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), hlm. 286

dasarnya Nabi Muhammad adalah seorang tokoh reformasi moral untuk umat manusia dan bahwa di samping keputusan-keputusan yang kadangkala diambilnya untuk maksud tertentu, jarang sekali beliau berpaling atau meninggalkan legislasi umum sebagai suatu cara untuk memajukan Islam. Di dalam al-Qur'an sendiri, legislasi umum merupakan bagian kecil dari ajaran Islam. Tetapi pernyataan-pernyataan al-Qur'an yang merupakan umum sangat jelas mengekspresikan sifatnya yang situasional. Misalnya pernyataan mengenai perang dan damai di antara kaum muslimin dengan musuh-musuh mereka sangat bersifat situasional-walaupun memang menunjukkan suatu karakter yang umum mengenai sikap ideal kaum Muslimin ketika menghadapi musuh dalam peperangan yang besar, namun pernyataan-pernyataan ini sedemikian situasionalnya sehingga hanya dapat dipandang sebagai quasi hukum, bukan sebagai hukum secara tegas dan jelas.⁵

Nabi Muhammad yang hingga akhir hayatnya senantiasa sibuk melakukan perjuangan yang berat di bidang moral dan politik melawan orang-orang Makkah khususnya dan orang-orang Arab umumnya dan mengorganisir negara ummat, hampir tidak memiliki waktu untuk menetapkan peraturan mendetail mengenai kehidupan manusia. Sesungguhnya umat Muslim pada masa itu tetap melakukan kesibukan mereka seperti biasa dan melakukan transaksi mereka sehari-hari, mereka menyelesaikan masalah-masala bisnis di antara sesama mereka berdasarkan akal pikiran dan adat istiadat yang tetap dibiarkan utuh oleh Nabi setelah modifikasi-modifikasi tertentu.⁶

Dapat dikatakan bahwa Nabi Muhammad datang bukanlah untuk menghapus budaya Arab secara totalitas setelah beliau ditunjuk langsung oleh Allah menjadi seorang Nabi dan Rasul, namun Nabi Muhammad tetap membiarkan aktivitas orang Arab keseharian mereka bahkan memelihara budaya Arab tersebut selama masih dalam koridor dan prinsip-prinsip moralitas yang sesuai dengan al-Qur'an dan tidak bertentangan dengan kemanusiaan.

⁵ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Pakistan, Islamic Research Institute, 1965), hlm. 10

⁶ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, hlm. 11

Kita menemukan sebuah bukti yang nyata sekali bahwa sekalipun dalam sembahyang-sembahyang formal dan dalam cara-cara yang mendetail untuk melakukan sembahyang-sembahyang tersebut Nabi Muhammad tidak memberikan contoh yang kaku. Hanya di dalam mengambil kebijaksanaan-kebijaksanaan penting yang berhubungan dengan agama dan negara dan dalam prinsip-prinsip moralitas, Nabi bertindak secara formal; tetapi di dalam hal ini pun Nabi selalu meminta saran-saran dari para sahabat, baik secara terbuka maupun secara diam-diam. “Dengan suatu cara yang sangat mengagumkan pada diri Nabi yang merupakan otoritas religius dan demokrasi terpadu dengan sempurna.”⁷

Tidak adanya Nabi memberikan contoh yang kaku dan detail memberikan signifikansi (pengertian dan makna) bahwa Nabi tidak melarang adanya interpretasi (*interpretation, exegesis*) dan adaptasi (*adaptation*) mengenai perilaku atau praktek yang dilakukannya di beberapa tempat dan situasi, karena dalam prakteknya, tidak ada dua buah kasus yang sama latar belakang situasionalnya baik secara moral, psikologis maupun material.

Adapun perihal bagaimana kehadiran Islam di tanah Arab dalam menghadapi konteks masyarakat dan budaya Arab, telah dilakukan penelitian mendalam oleh Ali Sodiqin dalam disertasinya. Ali Sodiqin memetakan ada tiga hal yaitu⁸:

1. *Tahmil (adoptive-complement)*

Tahmil (adoptive-complement) merupakan sikap apresiatif al-Quran yang diberikan terhadap budaya Arab tersebut. Al-Qur’an hanya menerima dan tidak merubah substansinya dan memberikan tambahan informasi mengenai moral dan etika yang sebaiknya dilakukan dan tidak bersifat mengikat. Sikap ini ditunjukkan dengan adanya ayat-ayat al-Qur’an yang menerima dan melanjutkan keberadaan tradisi tersebut serta menyempurnakan aturannya. Apresiasi tersebut tercermin dalam ketentuan atau aturan yang bersifat umum, artinya ayat-ayat yang mengatur tidak menyentuh masalah yang paling mendasar dan nuansanya berupa

⁷ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, hlm. 11-12

⁸ Ali Sodiqin, *Antropologi al-Qur’an, Model Dialektika Wahyu dan Budaya*, (Yogyakarta: ar-Ruzz Media Group, 2008), hlm. 116-135.

anjuran dan bukan perintah. Termasuk dalam kelompok ini adalah masalah perdagangan dan penghormatan bulan-bulan haram.

2. *Tahrim (destructive)*

Tahrim merupakan penolakan 100% yang dilakukan oleh al-Qur'an terhadap budaya masyarakat yang berkembang. Sikap ini ditunjukkan dengan adanya pelarangan terhadap tradisi yang di maksud oleh al-Qur'an serta adanya ancaman bagi para pelakunya. Termasuk dalam kategori ini adalah kebiasaan berjudi, minum khamar, praktik riba, dan perbudakan.

3. *Taghyir (adoptive-reconstructive)*

Taghyir adalah sikap al-Qur'an yang menerima tradisi Arab, tetapi al-Qur'an memodifikasinya sedemikian rupa sehingga berubah karakter dasarnya. Al-Qur'an tetap menggunakan simbol-simbol atau pranata sosial yang ada. Namun keberlakuannya disesuaikan dengan *welstanschung* ajaran Islam sehingga karakter aslinya berubah. Al-Qur'an mentransformasikan nilai-nilainya ke dalam tradisi yang ada dengan cara menambah beberapa ketentuan dalam tradisi tersebut. Di antara adat-istiadat Arab yang termasuk dalam kategori ini adalah: pakaian dan aurat perempuan, lembaga perkawinan, anak angkat, hukum waris, dan *qishash-diyat*.

Dari penjelasan di atas, dapat ditarik benang merah yang sangat jelas bahwa secara epistemologi, yang terpenting dan harus diberlakukan di semua waktu, situasi dan kondisi adalah nilai moral atau spirit ajaran Islamnya. Nilai moral itulah yang biasa disebut sebagai inti sari ajaran Islam yang *hsalih likulli zaman wa makan*. Tradisi-tradisi di Indonesia yang sudah mengakar kuat saat Islam masuk ke Indonesia telah direspon oleh ulama penyebar Islam ke nusantara dalam tiga kerangka itu yaitu *tahmil* (mengadopsi budaya dan tradisi Indonesia yang tidak bertentangan dengan spirit Islam), *tahrim* (menghilangkan budaya dan tradisi yang tidak sesuai dengan spirit Islam seperti sistem kasta) dan *taghyir* (merekonstruksi budaya dan tradisi seperti sesajen untuk para dewa atau kekuatan ghaib direkonstruksi menjadi simbol-simbol yang bermakna untuk mengesakan Tuhan). Saat Islam telah masuk ke Indonesia dan sudah melewati tiga proses tersebut, maka itulah yang disebut Islam nusantara.

Barangkali harus ditegaskan lagi bahwa persoalan yang coba dikemukakan bukan hanya persoalan sekedar hasil dialog kultural antara keuniversalan Islam dan kekhasan suatu kawasan atau zaman itu absah atau tidak, tetapi yang lebih penting dari itu adalah sebuah paradigma berpikir bahwa hasil dialog kultural dari kedua aspek, yaitu universalitas Islam dan partikular (budaya tertentu) tidak saja absah, tetapi merupakan kreativitas kultural yang amat berharga. Dengan kreativitas kultural tersebut, suatu sistem ajaran universal (agama) menemukan relevansinya dengan tuntutan khusus dan nyata para pemeluknya, sesuai dengan ruang dan waktu, sehingga menemukan dinamika dan vitalitas bagi kehidupan sesuai dengan konteks zaman dan tepat.

C. Islam Nusantara: Tafsir Kontekstual terhadap Agama Islam dalam Menghadapi Realitas Kebudayaan dan Masyarakat Indonesia

1. Sekilas Sejarah Masuknya Islam ke Nusantara

Saudagar-saudagar Arab selatan semenanjung tanah Arab yang pulang balik ke alam Melayu ramai di antara mereka itu telah memeluk Islam di tahun 630/9 H, karena di tahun itu, seluruh kabilah-kabilah Arab mengantar rombongan-rombongan itu, termasuk rombongan dari Yaman dan Hadramaut, dan anggota rombongan itu memeluk Islam. Islam di tahun 630 M/9 H itu berkembang luas di Selatan semenanjung Arab sehingga Nabi SAW mengantar sahabat Mu'adz ibn Jabal ke Yaman untuk mengajar al-Quran dan hukum-hukum agama.⁹

Terdapat dari karangan tua China mengatakan ada sebuah kerajaan yang bernama Ta Shi/Ta Chi di gugusan pulau-pulau Melayu, dan kerajaan ini telah mengikat hubungan diplomatik dengan Cina dari tahun 630 M. Hingga tahun 655 M dan Ta Chi adalah nama yang diberi oleh orang-orang Islam gugusan pulau-pulau Melayu di Pertengahan abad ke VII M. Dakwah Islamiyah pun telah tiba di alam Melayu/gugusan pulau-pulau Melayu di sekitar tahun 630 M, yaitu di zaman hidup Nabi SAW atau di pertengahan abad VII maschi. Hakikat ini telah diakui di “seminar

⁹ Madya Wan Hussein Azmi, dalam A. Hassjimy, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia* (Bandung: Alma'arif, 1989), hlm. 178

sejarah masuknya Islam ke Indonesia” yang telah diadakan di Medan, Indonesia tahun 1936 M¹⁰

- a. Minimal ada tiga teori tentang kedatangan Islam ke alam Melayu yaitu:
- b. Datangnya secara langsung dari Arab. Dasar teori ini yaitu karena Muslimin alam Melayu berpegang pada mazhab Syafi'i yang lahir di semenanjung tanah Arab, teori ini didukung oleh Sir John Crowford.
- c. Datangnya dari India. Teori ini lahir setelah tahun 1883 M, dibawa oleh Snouck Hurgronje. Teori ini didukung oleh banyak ilmuwan seperti Gonda Marrison, R.A. Kern, C.A.O. Van Nieuwenhuize, Van Ronkel. Dasar teori ini yaitu adanya perhubungan perniagaan yang teguh antara India dengan gugusan pulau-pulau Melayu.
- d. Datangnya dari Cina
Teori ini dikemukakan oleh Emanuel Godinho de Eradie seorang scientiss Spanyol yang menulis tahun 1613 . katanya: “Sesungguhnya akidah Muhammad telah diterima di Patani dan Pam di pantai Timur kemudian diterima dan diperkembangkan oleh Permaicuri (yaitu Parameswara) di tahun 1411 M.¹¹

Dalam tahun 1906 sarjana Snouck Hurgronje berkata bahwa: “Islam imported from India”. Menilik laporan Maharajo Kao Tsung dari dinasti T'ang maka dalam tahun-tahun 651, 713 dan 726 tidaklah ada jalan pelayaran lain kecuali Selata Malaka. Bukan tidak mungkin pula bangsa Arab telah memetakan negeri-negeri sepanjang pantai Melaka, mengingat tahun 700 dari kalangan bangsa Arab telah lahir ilmu-ilmu dan sejarawan antara lain al-Juwaini. Dalam perjalanan pelayaran mereka tentu mereka mengamati peparuh Hindu sepanjang pantai Melaka. Pengaruh Hindu yang menyusup ke Pidie dan Aceh besar, maka dengan mudah bertapak misi Islam pijak di Perlak seperti yang dituturkan oleh sarjana Harry W Hazzard:

¹⁰ Madya Wan Hussein Azmi, dalam A. Hassjimy, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, hlm. 179

¹¹ Madya Wan Hussein Azmi, dalam A. Hassjimy, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, hlm. 179

“Kaum muslimin pertama kali mengunjungi Indonesia diduga abad ke-7. Pedagang-pedagang Arab yang telah berdiam di Sumatera dan dalam perjalanan ke Cina. Pengikut-pengikut mereka adalah dari pedagang-pedagang Gujarat yang turut mengambil bagian perdagangan lada, dan menjelang tahun 1100 mereka telah mewujudkan kombinasi keunikan perdagangan dan agama yang merupakan gaya penyebaran Islam di Indonesia. Menjelang tahun 1290 mereka menghendaki tempat yang permanen untuk berpijak di perlak paling ujung pulau sumatera dan dari perak mereka menyebarkan Islam ke sepanjang pantai dan ke pulau-pulau lainnya. Menetap di bandar-bandar”.¹²

Dalam buku D.G.E Hall¹³, tahun 1295 telah Islam seluruhnya: Perlak, Pase, Samudera, Aceh dan Malaka dan sesudah itu bila dikronologiskan tahun-tahunnya Islam telah bertapak di:

Daerah	Tahun Islam Bertapak
Kedah	1414
Demak	1450
Ternate	1475
Minangkabau	1500
Brunei	1500
Buru	1500
Bantam	1525
Surabaya	1525
Banyumas	1586
Galuh	1595
Makassar	1604
Panarukan	1614
Jepara	1616
Lasem	1616
Pasuruan	1617
Madura	1624
Blambangan	1639

¹² Abdul Jalil, “Kerajaan Islam Perlak, Poros Aceh, Demak-Termate”, dalam dalam A. Hassjimy, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia* (Bandung: Alma’arif, 1989), hlm.270

¹³ D.G.E. Hall, *a History of South East Asia*, (London Macmillan & Co Ltd. 1960), hlm. 178

Kalau dilihat dari data-data yang ditemukan di atas, maka penulis memetakan dua wilayah besar. Yaitu wilayah semenanjung Melayu dan wilayah Jawa. Kalau Islam masuk ke Indonesia pada tahun 630 M ke semenanjung Melayu (khususnya Aceh), itu sangat mungkin, sebab di semenanjung Melayu tidak begitu kental tradisi Hindu, sehingga orang Arab bisa mudah mendakwahkan agama Islam. Terbukti, hingga saat ini tradisi-tradisi Melayu dan peninggalannya tidak ada unsur Hindunya, atau kalau pun ada, sangat minim, dan masjid/surau sebagai pusat belajar mengajar bukan pendopo atau pesantrian seperti di Jawa.

Hal ini sangat berbeda dengan di Jawa, khususnya Jawa Timur. Pada masa itu (tahun 630 M) kepercayaan animisme dan dinamisme, serta Agama Budha begitu mengakar, sehingga sangat sulit diterima masyarakat kecuali harus mencari titik kesamaan unsur. Oleh karena itu, pada titik ini kita menjadi yakin bahwa Islam masuk ke Jawa pada abad ke-13, saat kerajaan yang beragama Hindu berkuasa (Majapahit). Sehingga dalam mendakwahkan Islam harus mencari titik “kesamaan” antara Islam dan Hindu, titik “kesamaan” kedua agama tersebut yaitu tasawwuf dan prilaku kesufian.

Kalau berkaitan dengan kesamaan antara tradisi Hindu dan tasawwuf serta prilaku kesufian, tentu saja yang ahli dalam bidang ini adalah orang Gujarat (India) bukan orang Arab. Kalau agama itu mudah diterima, tanpa ada penentangan dari masyarakat, maka sangat masuk akal jika para penyebar agama Islam di Jawa berasal dari Gujarat (India). Sehingga, jika kita memahaminya semacam ini, akan mengakomodir teori masuknya agama Islam tanpa perdebatan dari mana berasal.

Di atas telah disebutkan bahwa yang paling masuk akal menurut penulis adalah bahwa Islam masuk ke Indonesia terbagi menjadi dua:

- a. Masuknya agama Islam di semenanjung Melayu lebih dahulu, sejak abad 630 M dibawa oleh orang Arab.
- b. Masuknya agama Islam di tanah Jawa periode berikutnya dibawa oleh orang Gujarat dengan jalan tasawwuf dan prilaku kesufian, hingga tasawwuf dan kitab-kitab tasawwuf menjadi penting diajarkan.

Perlu menjadi perhatian lagi bahwa Khusus untuk di Jawa, Islam masuk dibawa oleh para penyebar Islam dengan cara yang paling mudah diterima masyarakat dan kebudayaan Jawa. Cara yang paling mudah itu adalah dengan tasawwuf dan perilaku kesufian. Sebab tasawwuf dan perilaku kesufian tidak mengajarkan cara berislam yang kaku, tidak mengajarkan Islam formalistik, tidak selalu bicara hitam putih (halal dan haram) tetapi lebih pada Islam yang substansial dan mengajarkan tentang universalitas ajaran Islam. Di sinilah dapat kita pahami bahwa Islam mudah diterima masyarakat, sebab tidak melalui jalan konfrontasi dan serangan-serangan terhadap budaya setempat (nusantara), tetapi bagaimana budaya setempat ada yang diakomodir, ada yang dimodifikasi dengan dimasuki ruh Islam dan jika pada level yang sangat bertolak belakang dengan moral Islam maka hal tersebut ditolak dan dihilangkan, seperti sistem kasta di masyarakat yang merupakan warisan Hindu.

Dari penyebaran dan dakwah Islam di nusantara dengan berdasar pada ajaran tasawwuf dan perilaku kesufian itu membuat Islam nusantara adalah Islam yang khas, Islam yang substansial-universal, bukan Islam formalistik belaka yang tidak mampu memisahkan dan membedakan antara mana yang Arabisasi dan mana yang Islamisasi. Oleh karena itu, di sini dapat juga kita fahami bahwa Islam formalistik adalah Islam yang lebih mementingkan kulit daripada isi.

2. Kedalaman Ilmu dan Kearifan Para Penyebar Islam di Nusantara

Di atas telah disebutkan mengenai sejarah masuknya Islam ke nusantara. Maka pada sub bab ini akan disingkap bagaimana kedalaman dan kearifan para penyebar Islam nusantara dengan menyertai contoh yang sampai saat ini masih membudaya di masyarakat.

Ahli sejarah menjelaskan bahwa masuknya Islam di Perlak dan di pantai utara pulau Jawa melalui poses *mission sacre* yaitu melalui proses *dakwah bi al-hal* yang dibawakan oleh para *muballigh* yang merangkap tugas menjadi pedagang. Proses itu pada mulanya dilakukan secara individual. Mereka melaksanakan

kewajiban-kewajiban syari'at Islam dengan menggunakan pakaian bersih dan memelihara kebersihan badan, pakaian dan tempat tinggal serta rumah-rumah ibadahnya. Dalam pergaula hidup mereka menampakkan sikap sederhana, dengan tutur kata yang baik, dan sikap sopan sesuai dengan tuntutan *akhlak al-karimah*, jujur, suka menolong, terutama ikut memberikan pengobatan-pengobatan terhadap orang yang sakit, suka menolong orang yang ditimpa kecelakaan tanpa pamrih. Mereka mengajarkan hidup yang baik, pemeliharaan kebersihan, hidup hormat-menghormati, tolong menolong, hidup bermasyarakat, menyayangi alam dan tumbuh-tumbuhan, memahami makna alam sekitar, melakukan kewajiban-kewajiban yang harus ditunaikan kepada pencipta, serta melakukan amal baik dan menghindari perbuatan jahat, agar mereka mendapatkan kebahagiaan dalam kehidupan yang abadi di kampung akhirat. Sikap seperti itu menjadi daya tarik bagi penduduk pribumi yang saat itu memeluk agama Hindu atau Budha. Mereka tertarik akan kepribadian kaum Muslim, sehingga mereka melihat adanya cahaya iman pada kaum Muslim itu dan menarik mereka untuk memeluk Islam. Dengan demikian, penguasa menilai, ajaran-ajaran Islam tidak mengganggu stabilitas pemerintahan, bahkan ikut mempererat persatuan.¹⁴

Di antara contoh kebijaksanaan penyebar Islam nusantara adalah membangun teologi Islam dengan wayangan pamenyinggung dan membuat marah orang-orang beragama Hindu-Budha pada masa itu. Wayang merupakan bentuk kebudayaan Hindu-Budha yang diadopsi para penyebar Islam di Jawa (Walisongo) sebagai sarana untuk mengenalkan ajaran Islam. Bahkan, kesenian rakyat tersebut dikonstruksi Walisongo dengan teologi Islam sebagai pengganti dari teologi Hindu. Sampai saat ini pakem cerita asli pewayangan masih merupakan kisah-kisah dari kitab *Mahabarata* dan *Ramayana* yang merupakan bagian dari kitab suci Hindu. Walisongo mengadopsi kisah-kisah tersebut dengan memasukkan unsur nilai-nilai Islam dalam plot cerita tersebut. Pada prinsipnya, walisongo hanya mengadopsi instrumen budaya Hindu yang berupa wayang, dan memasukkan nilai-nilai Islami untuk menggantikan

¹⁴ M. Abdul Karim, *Islam Nusantara*, cet I (Yogyakarta: Pustaka Book Publisher, 2007), hlm. 44-45

filsafat dan teologi Hindu (dan tentunya juga teologi Budha) yang terdapat di dalamnya.

Sebagai contoh, Walisongo memodifikasi makna konsep “*Jimat Kalimah Shada*” yang asalnya berarti “*Jimat kali maha usada*” yang bernuansa teologi Hindu menjadi bermakna “*azimah kalimat syahadah*”. Frase yang terakhir merupakan pernyataan seseorang tentang keyakinan bahwa tiada Tuhan selain Allah, dan bahwa Muhammad adalah utusan Allah. Keyakinan tersebut merupakan spirit hidup dan penyelamat kehidupan bagi setiap orang. Dalam cerita pewayangan, Walisongo tetap menggunakan *term* tersebut untuk mempersonifikasikan senjata terampuh bagi manusia. Hanya saja, jika perspektif Hindu, jimat tersebut diwujudkan dalam bentuk benda simbolik yang dianggap sebagai pemberian Dewa, maka Walisongo medesakralisasi formula tersebut sehingga sekadar sebagai pernyataan tentang keyakinan terhadap Allah dan rasul-Nya. Dalam perspektif Islam, *kalimah syahadah* tersebut sebagai “kunci Surga” yang berarti sebagai formula yang akan mengantarkan manusia menuju keselamatan di dunia dan akhirat. Maksudnya, “*syahadat*” tersebut dalam perspektif muslim mempunyai kekuatan spiritual bagi yang mengucapkannya. Hal ini merupakan pernyataan seorang muslim untuk hidup dengan teguh memegang prinsip-prinsip ajaran Islam sehingga meraih kesuksesan hidup di dunia dan akhirat. Pemaknaan baru tersebut tidak akan mengubah pakem cerita, tetapi telah mampu membangun nilai-nilai Islam dalam cerita pewayangan. Walisongo juga menggunakan kesenian wayang untuk membangun konstruksi sosial, yakni membangun masyarakat yang beradab dan berbudaya. Untuk membangun arah yang berbeda dari pakem asli pewayangan, Walisongo menambahkan dalam cerita pakem pewayangan dengan plot yang berisi visi sosial kemasayarakat Islam, baik dari sistem pemerintahan, hubungan bertetangga, hingga pola kehidupan keluarga dan kehidupan pribadi. Untuk tujuan tersebut, Walisongo bahkan memunculkan figur-figur baru yang sebenarnya tidak ada dalam kisah asli Mahabarata maupun Ramayana. Figur-figur yang paling dikenal luas adalah *punakawan* yang berarti mentor yang bijak bagi para Pandawa. Walisongo

banyak memperkenalkan ajaran-ajaran Islam (aqidah, syariah, dan akhlak) melalui plot cerita yang dibangun berdasarkan perilaku punakawan tersebut.¹⁵

Nama-nama punakawan sendiri (*Semar, Nala Gareng, Petruk, dan Bagong*) sebagai satu-kesatuan sebenarnya merepresentasikan karakteristik kepribadian Muslim yang ideal. *Semar*, sebagaimana dijelaskan Sudarto, berasal dari kata *ismar* yang berarti seorang yang mempunyai kekuatan fisik dan psikis. Ia sebagai representasi seorang mentor yang baik bagi kehidupan, baik bagi raja maupun masyarakat secara umum. *Nala Gareng* berasal dari kata *nala qarín* yang berarti seorang yang mempunyai banyak teman. Ia merupakan representasi dari orang yang supel, tidak egois, dan berkepribadian menyenangkan sehingga ia mempunyai banyak teman. *Petruk* merupakan kependekan dari frase *fatruk ma siwa Allah* yang berarti seorang yang berorientasi dalam segala tindakannya kepada Tuhan. Ia merepresentasikan orang yang mempunyai konsen sosial yang tinggi dengan dasar kecintaan pada Tuhan. *Bagong* berasal dari kata *bagha* yang berarti menolak segala hal yang bersifat buruk atau jahat, baik yang berada di dalam diri sendiri maupun di dalam masyarakat.¹⁶

Dalam Islam, nilai-nilai universal seperti keadilan, persamaan, dan kemanusiaan, menempati porsi yang luas. Berpangkal pada itu, Islam pada masa awal mampu bersimbiosis dengan budaya lokal yang sudah barang tentu pula mengedepankan prinsip-prinsip yang sama. Titik temu ini selanjutnya dikemas dalam format dakwah yang tidak melulu mendudukkan masyarakat lokal sebagai tertuduh dan salah, akan tetapi mereka disadarkan dengan berangkat dari pengetahuan yang telah dimilikinya. Salah satu budaya yang penting diajukan adalah tradisi wayang sebagaimana tersebut di atas, yang dikemas sedemikian rupa

¹⁵ Suparjo, "Islam dan Budaya: Strategi Kultural Walisongo dalam Membangun Masyarakat Muslim Indonesia", Jurnal Komunika, Fakultas Dakwah STAIN Purwokerto, Vol.2 No.2 Jul-Des 2008, hlm. 181

¹⁶ Suparjo, "Islam dan Budaya: Strategi Kultural Walisongo dalam Membangun Masyarakat Muslim Indonesia", Jurnal Komunika, Fakultas Dakwah STAIN Purwokerto, hlm. 182. Lihat pula Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1996), hlm. 88-91 dan 241-260.

oleh para wali, sehingga mampu menjadikan ruang ideologisasi masyarakat setempat untuk masuk Islam.¹⁷

Begitulah kearifan dan kebijaksanaan para penyebar Islam di nusantara. Mereka para penyebar Islam melakukan dakwah dengan cara yang damai, santun, selalu memberikan bantuan tanpa pamrih dan tidak pernah menyinggung serta menyakiti prihal apa yang telah dan sedang dikerjakan dalam keseharian masyarakat Indonesia yang telah memiliki tradisi dan budaya sendiri, di mana hal itu membuat orang-orang yang beragama Hindu dan Budha saat itu tertarik dan berpindah untuk memeluk Islam.

3. Sifat dan Kondisi Nusantara yang Pluralistik: Modal Besar Budaya saling Memahami dan Menghormati keragaman.

SARA (Suku, Agama, Ras dan Antar Golongan) merupakan kenyataan sosial maka keberadaannya tidak dapat dilenyapkan. Bahkan setiap upaya untuk melenyapkan dengan dalih apapun, termasuk menuju unifikasi melalui “monolitikisasi” masyarakat, cenderung akan menimbulkan keresahan, gejolak sosial, kerusuhan massa, dan pasti berakhir dengan disintegrasi sosial, Kemajemukan masyarakat (Qtlures) tidak dapat dilenyapkan demi jargon persatuan (unum), Dengan memahami realitas historis seperti diungkapkan di atas maka ideologi dan perspektif dalam memahami SARA harus dijungkirbalikan, yaitu dari ideologi SARA sebagai sumberpemicu perpecahan menjadi SARA sebagai kekuatan untuk pemberdayaan dan demokrasi masyarakat.¹⁸

Bangsa Indonesia memiliki predikat sebagai entitas yang majemuk dan heterogen karena terdiri atas beraneka ragam ras, suku bangsa, dan agama. Pada konteks sejarah pertumbuhan budayanya, Indonesia pernah mengalami berbagai macam zaman seperti Hindu, Budha, Islam dan juga pernah dilanda oleh arus *Missie* dan *Zondig* di zaman penjajahan, merupakan contoh dari proses evolusi budaya yang patut digali secara cermat. Fenomena

¹⁷ Ahmad Syafi'i Ma'arif, “Sublimitas Islam di Indonesia”, dalam Pengantar buku M. Abdul Karim, *Islam Nusantara* (Yogtakarta: Pustaka Book Publisher, 2007), hlm. 6

¹⁸ Heru Nugroho, “Dekonstruksi Wacana SARA Negara dan Implikasinya Terhadap Kemajemukan Masyarakat Indonesia”. *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik UGM*, Volume I Nomor 2, Nopember 1997, hlm. 7

pluralitas yang dimiliki bangsa Indonesia, pada satu dimensi telah mencerminkan pola kehidupan harmonis, moderat dan elegan yang menampilkan konstruksi sosial-budaya, sehingga dapat berdampingan dan tidak saling berbenturan.¹⁹

Kemajemukan tersebut adalah anugerah, namun juga dapat berpotensi menimbulkan masalah apabila tidak dikelola dengan baik. Salah satu masalah berkaitan dengan kemajemukan bangsa Indonesia adalah dalam hal kehidupan beragama. Kerukunan hidup antar atau internal umat beragama di Indonesia sangat penting karena agama bagi masyarakat Indonesia adalah sistem acuan nilai (*system of referenced values*) yang menjadi dasar dalam bersikap dan bertindak bagi para pemeluknya.²⁰

Kemajemukan yang telah ada di Indonesia sejak dulu kala tentu saja tidak bisa dihilangkan, jika kita fahami secara mendalam hal tersebut justru menjadi modal yang sangat besar bagi bangsa Indonesia dalam kerangka global untuk mewujudkan kedewasaan dalam menjalani hidup secara berdampingan, saling menghormati, saling menghargai satu sama lain dalam lintas SARA. Oleh karena itu, khusus mengenai pemahaman terhadap agama, orang Indonesia sejak dulu hanya mengerti dan mau dengan pemahaman keagamaan yang tidak kaku, pemahaman agama yang kontekstual terhadap zaman yang melingkupinya. Karena bangsa Indonesia memang sudah terdidik dalam pluralitas sehingga merebaknya isu-isu untuk memecah belah persatuan, dengan modal ini dapat ditepis dan ditolak dari dalam, dari fitrah bangsa Indonesia sendiri.

D. Apa yang Harus Dipertahankan dan Apa yang Harus Direkonstruksi dari Islam Nusantara?

Setelah kita mengerti dan faham mengenai Islam nusantara, maka selanjutnya yang tidak kalah pentingnya adalah hal apa yang harus dipertahankan dari Islam nusantara, dan hal apa pula yang harus didekonstruksi sehingga akan dimengerti eksistensi bangsa Indonesia dari jajaran negara-negara lain dan tentu saja jika kita

¹⁹ M. Abdul Karim, Kata Pengantar dalam *Islam Nusantara*, cet I, hlm. 8

²⁰ Jurnal Kajian Lemhannas RI Edisi 14 Desember 2012

masih ketinggalan yang amat jauh, hal tersebut harus diupayakan segera dan semaksimal mungkin.

1. Hal yang Harus Dipertahankan

Islam nusantara memiliki ruh atau spirit yang dalam. Beberapa Ruh atau spirit yang dalam yang positif itu harus dipertahankan dan terus harus dijaga baik-baik. Di antara spirit atau ruh tersebut dalam pandangan penulis adalah:

a. Toleransi dalam Keanekaragaman

Para penyebar Islam telah menanamkan benih-benih toleransi kepada masyarakat Indonesia. Benih-benih yang disebar tersebut tumbuh dan berkembang dengan subur. Penyemaian benih toleransi oleh para penyebar Islam di nusantara tentu atas dasar *ijtihad* yang mendalam dan bertanggungjawab. Mereka paham dan mengerti bahwa Islam membawa ajaran moral yang universal, di antaranya adalah ajaran toleransi, sebab secara fitrah, manusia dilahirkan dalam aneka warna yang berbeda-beda.

b. Apresiasi dan Penghargaan terhadap Tradisi yang Baik

Perlu disadari bahwa Islam pada masa Nabi pun dibangun di atas tradisi lama yang baik (lihat pada deskripsi sebelumnya mengenai *tahmil*, *taghyir* dan *tahrim*). Hal ini tentu saja menjadi bukti bahwa Islam tak selamanya memusuhi tradisi lokal. Tradisi yang baik tidak dimusuhi, namun justru menjadi sarana vitalisasi nilai-nilai Islam, sebab nilai-nilai Islam perlu kerangka yang akrab dengan pemeluknya.²¹ Dan untuk bisa berkembang, justru Islam harus masuk dalam ruang tradisi, bukan penghancuran kepada tradisi. Tetapi tradisi yang diapresiasi dan dihargai adalah tradisi yang baik, dan memajukan peradaban, bukan tradisi yang tidak baik seperti sistem kasta, ketidaksetaraan, dan lain-lain yang bertentangan dengan spirit Islam.

c. Elastis alias Tidak Kaku dalam Membaca Teks Keagamaan.

Teks suci keagamaan (*Al-Tanzil al-Hakim*, al-Qur'an) turun dalam ruang dan waktu tertentu (Masyarakat dan budaya

²¹ Imdadun Rahmat, "Islam Pribumi, Islam Indonesia" dalam *Islam Pribumi: Mendialogkan Agama Membaca Realitas*, Imdadun Rahmat (et.al), (Jakarta: Erlangga, 2003), hlm. xxi

Arab abad ke-7). Abad ketujuh itu berbeda dengan abad kesepuluh, dengan abad kedua puluh atau dengan abad keempat puluh. Manusia dari masing-masing abad tersebut berbeda-beda dalam hal tingkat pengetahuan, perangkat-perangkat saintifik, problem-problem sosial, ekonomi, politik serta problematika pengetahuan. Semua akan membaca *al-Tanzil al-Hakim* dalam kerangka tingkat pengetahuan dan problematika tersebut di atas yang membatasinya. Mereka mendapati atau memahami dalam *al-Tanzil al-Hakim* hal-hal yang tidak didapati orang lain. Hal ini menegaskan bahwa *al-Tanzil al-Hakim* mengandung “karakter kehidupan”, memiliki “kondisi berada” (*kainunah*) pada dirinya, dan mengandung “kondisi berproses” (*sayrurah*) dan “kondisi menjadi” (*shayrurah*)” untuk lainnya. Oleh karena itu, teks itu tetap sedangkan kandungan makna makna akan bergerak terus menerus sesuai dengan masa yang dihadapi manusia”, dan teks selalu beradapan dengan realists sehingga teks harus melakukan dialektika teks dan kandungan makna.²² Hal seperti ini disadari dan benar-benar dimengerti oleh para penyebar Islam sehingga dalam menyebarkan Islam dengan cara yang elastis, penuh pengertian dan tidak kaku.

2. Yang Harus Didekonstruksi

Walaupun di atas telah disebutkan bahwa beberapa yang memang harus dipertahankan dan terus dijaga dari spirit Islam nusantara, namun hemat penulis, ada beberapa hal yang harus didekonstruksi. Di antara yang harus didekonstruksi itu adalah:

a. Doktrin al-Ghazali dalam hal Memusuhi Filsafat dan Dikotomi Ilmu

Perlu diingat kembali bahwa Seiring dengan adanya teologi rasionalis Muktazilah yang mengagungkan rasional tersebut, maka pada masa dinasti Abbasiyah sekitar hampir dua abad tersebut mengalami perkembangan ilmu pengetahuan yang menghasilkan peradaban yang sangat tinggi, sebab teologi Mu'tazilah tersebut sangat sesuai dengan filsafat maupun ilmu pengetahuan alam.²³

²² Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyah Mu'ashirah: Nahwa Ushul al-Jadidah li al-Fiqh al-Islami*, (Damaskus: al-Ahali, 2000), hlm. 55.

²³ Oleh karena sangat semangatnya khalifah al-Makmun pada ilmu pengetahuan dan rasionalisme, maka Muktazilah menjadi teologi resmi

Ternyata saat Muktazilah berkuasa pada masa Abbasiyah, masih ada kaum sunni ortodoks. Kaum Muktazilah dianggap melakukan bid'ah. Tetapi beberapa teolog Sunni mengikuti al-Anshari (w. 935), menerima metode-metode argumen Muktazilah dan menggunakannya untuk membela formulasi-formulasi doktrin standar Sunni. Pengadilan untuk menentang sunni ortodoks masih terus berlanjut di bawah kekuasaan penerus al-Makmun. Tetapi pada tahun kedua kekuasaannya, 848 M, al-Mutawakkil membalikkan dominasi Muktazilah dan kembali mengembangkan ajaran lama (sunni ortodoks).

Dari sisi teologi, orang yang paling berjasa dalam menghempaskan teori Muktazilah dan membangun kembali ajaran ortodoks yang sejak saat itu menjadi warisan Sunni Islam adalah Abu Hasan al-Asy'ari dari Baghdad (w. 936), salah seorang keturunan Abu Musa al-Asy'ari, arbitator dari pihak Ali dalam konflik melawan Mu'awiyah. Setelah periode al-Asy'ari, kalangan skolastik berusaha menggabungkan ajaran agama dengan pemikiran Yunani, sehingga menjadi bagian penting dari kehidupan intelektual Muslim sebagaimana yang terjadi pada perkembangan Kristen abad pertengahan.²⁴

Perkembangan teologi skolastik yang fondasinya dibangun oleh al-Asy'ari, kemudian dikembangkan dan disempurnakan oleh Abu Hamid al-Ghazali (w. 1111). Al-Ghazali berhasil menguasai argumentasi yang dikembangkan dalam filsafat neoplatonisme Arab. Ini dicapainya dengan membaca sendiri naskah-naskah mereka (naskah orang Yunani seperti Plato).²⁵ Bapak mazhab

di negara. Yang menarik adalah, al-Makmun membuat lembaga *mihnah*, semacam lembaga peradilan umum yang menguji dan menyeleksi orang yang menentang ajarannya (muktazilah). Di antara korban *mihnah* yang sangat terkenal adalah Imam Ahmad ibn Hanbal, karena keberanian dan kegigihannya memperjuangkan pemikiran ortodoks konservatif. Liht Philip K. Hitti, K. Hitti, *History of The Arabs*, terj. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2010), hlm. 542-543

²⁴ Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, terj. Cecep Lukman Yasin, hlm. 544

²⁵ W. Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, edisi bahasa Indonesia, *Islam dan Peradaban Dunia: Pengaruh Islam atas Eropa Abad Pertengahan*, terj. Hendro Prasetyo (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995), hlm. 61

Islam ini menjadi otoritas puncak bagi kalangan Sunni ortodoks. Spekulasi mazhab ortodoks mencapai titik puncaknya. Di antara karya-karya al-Ghazali yang sangat masyhur dalam bidang tasawuf adalah *Ihya' 'Ulum al-Din*, *Fatihah al-'Ulum*, *Tahafut al-Falasifah*, *al-Iqtishad fi al-I'tiqad*. Karya-karya tersebut menurunkan fiqh dari tingkatan tertinggi yang pernah dicapai, menggunakan dialektika Yunani untuk membangun sistem pragmatis, dan memanfaatkan filsafat untuk mengembangkan teologi ortodoks.²⁶ Setelah al-Ghazali, logika Aristotelian diterima oleh para teolog yang lebih rasional sebagai salah satu pelengkapan metodologi mereka, tetapi ilmu pengetahuan Yunani berkurang dan tak banyak dikembangkan,²⁷ kemudian mengalir ke Eropa.

Tak dapat disangkal lagi bahwa corak pemikiran Islam Indonesia terkenal sangat berwarna kesufiannya yang pekat. Ini tentu tidak mengherankan jika dilihat dengan komprehensif. Karena datangnya Islam ke kawasan ini, seperti juga yang ke Asia Tengah dan Afrika Hitam, banyak ditangani oleh kaum sufi sekaligus pedagang. Dalam pemikiran Islam yang bercorak kesufian itu pengaruh Imam al-Ghazali sangat kuat terasa dan dinyatakan dalam berbagai dokumen karya tulis. Berkenaan dengan ini patut kita ingat bahwa al-Ghazali yang wafat tahun 1111, yaitu empat abad sebelum jatuhnya Malaka ke tangan Portugis. Dan kerajaan Hindu Majapahit baru berdiri pada tahun 1295, hampir dua abad setelah wafatnya al-Ghazali. Karena itu mudah dibayangkan bahwa berbagai karya al-Ghazali sangat luas beredar di kalangan cendekiawan Islam di Indonesia dan sangat mempengaruhi pemikiran mereka.²⁸

Proses pengislaman di nusantara khususnya di Jawa baru benar-benar terjadi empat abad setelah wafat Imam al-Ghazali. Jadi para wali Jawa tampil sekitar empat ratusan tahun setelah al-Ghazali wafat. Maka tidak mengherankan bahwa pemikiran al-

²⁶ Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, terj. Cecep Lukman Yasin, hlm. 546

²⁷ W. Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, edisi bahasa Indonesia, *Islam dan Peradaban Dunia: Pengaruh Islam atas Eropa Abad Pertengahan*, terj. HendroPrasetyo, hlm. 61

²⁸ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, cet. iv, hlm. 26

Ghazali juga sudah sangat terasa pada pandangan para wali. Yaitu hendak menggabungkan dengan serasi antara syari'at dengan thariqat.²⁹

Dari sini dapat ditegaskan bahwa Islam Nusantara merupakan Islam yang diwariskan oleh masa kemunduran Islam, sehingga tak satupun ada yang mengajarkan filsafat, ilmu sains alam masa kejayaan Abbasiyah, karena memang filsafat dan sains alam yang sudah dipadamkan oleh al-Ghazali telah mengalir ke eropa. Oleh karena itu, sudah berabad-abad lamanya Islam ada di Indonesia, tetapi yang dilakukan hanyalah tradisi-tradisi nusantara *an sich* yang tidak problem solving bagi dinamisasi peradaban. Yang dilakukan bukanlah tradisi keilmuan dan menaklukkan alam semesta dengan penguasaan sains. Oleh karena itu, Islam nusantara tak mampu merubah menjadi zaman modern dengan teknologi Industri, karena Islam yang diajarkan adalah Islam ala al-Ghazali yang memusuhi filsafat dan sains alam serta mengalirkannya ke Eropa, sehingga umat Islam di Indonesia hanya mengandalkan alam, bukan penakluk alam. Dengan sistem agraris tradisional, bukan teknologi industri.

b. Penjagaan yang Kuat terhadap Mitos dan Mistik oleh Islam Nusantara

Di atas telah disebutkan bahwa Islam nusantara adalah warisan saat Islam mundur dan filsafat serta ilmu sains alam dihancurkan dan beralih ke Eropa. Namun sangat disayangkan bahwa hal ini belumlah disadari banyak kalangan, sehingga kemunduran ini tetap dijaga tanpa mau bagaimana bisa maju. Hal ini terbukti, sebagian umat Islam Indonesia khususnya kalangan umat Islam dan pesantren tradisional masih mengandalkan kitab-kitab klasik warisan masa kemunduran Islam misalnya kitab *al-Awfaq* karya al-Ghazali yang berisi *wifq* atau jimat dan kitab *Syams al-Ma'arif* karya al-Buni yang konon kedua kitab tersebut (selain kitab *Mujarrabat*) mampu merubah kehidupan dan menyelesaikan masalah dalam kehidupan. Selain itu, kitab tersebut bersisi juga cara pengobatan dengan cara mistis yang tak masuk akal.

²⁹ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, cet. iv, hlm 29

Tradisi mitos dan mistis yang diajarkan dalam Kitab tersebut masih dipelihara dan dijadikan andalan oleh umat Islam khususnya kalangan Islam tradisional. Padahal di era kontemporer saat ini, orang yang memiliki kemampuan untuk meneliti dan menaklukkan alam semesta dengan sainslah yang akan maju dan mampu membangun peradaban, bukan mengandalkan hal yang mitos dan mistis. Semakin terjebak mistis dan mitos serta tidak rasional dalam berpikir, maka semakin terbelakang dan tidak maju. Sebab, alam semesta hadir untuk ditaklukkan dan dikelola buat kepentingan manusia dengan ilmu sains, bukan dipelihara secara mitos dan mistis. Oleh karena itu, hal-hal yang dianggap mitos dan mistis tersebut harus didekonstruksi.

Jika kita menginginkan Islam nusantara menjadi Islam yang maju dan berperadaban di mana teknologinya tidak kalah dengan negara-negara maju (Eropa dan Amerika) yang mampu merubah sistem agraris menjadi teknologi industri, maka berpikir rasional, dan mengembangkan sains untuk menaklukkan alam adalah jalan yang harus ditempuh. Meliharalah mistis dan mitos akan berdampak pada tidak majunya Islam dan bangsa Indonesia pada umumnya. Contoh ketidakhajuan dari Islam nusantara dan bangsa Indonesia pada umumnya karena mengandalkan mistis dan tidak menguasai alam serta teknologi adalah hanya karena tidak hujan tujuh bulan saja menyebabkan gagal panen karena tidak mampu merubah dari sistem agraris ke sistem teknologi industri lantaran tidak rasional dan tidak mengemabangkan sains.

E. Penutup

Islam nusantara adalah Islam yang khas. Islam nusantara yang khas itu jika dipandang dari sudut pandang epistemologi (teori pengetahuan) adalah absah. Sebab Islam nusantara adalah Islam yang secara substansi sebagaimana yang ada di Arab (di mana al-Qur'an dan Nabi yang diberi al-Qur'an diutus di sana) yang telah mengalami sebuah proses dialektika aktif antara agama dengan budaya dan tradisi masyarakat yang eksistensinya tidak terlepas dalam ruang dan waktu tertentu. Dialektika antara agama yang memiliki nilai moral dan universal dengan budaya dan tradisi

masyarakat Indonesia tersebutlah membentuk Islam yang khas ala Indonesia yang biasa disebut Islam nusantara.

Menganalisis secara kritis terhadap Islam nusantara menghasilkan sebuah pemetaan. Di antara pemetaan yang dihasilkan adalah ada hal-hal yang harus dipertahankan dari Islam nusantara, dan ada hal-hal yang harus didekonstruksi. Diantara hal-hal yang harus dipertahankan adalah spirit Islam nusantara yang toleransi dalam keanekaragaman, apresiasi terhadap tradisi yang baik, dan elastisitas atau tidak kaku dalam membaca teks keagamaan. Adapun hal-hal yang harus didekonstruksi adalah doktrin al-Ghazali dalam hal memusuhi filsafat dan sains alam dan penjagaan yang kuat terhadap mitos dan mistik oleh Islam nusantara yang menghambat kemajuan dan peradaban.

DAFTAR PUSTAKA

- Azmi, Madya Wan Hussein. dalam A. Hassjimy, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, Bandung: Alma'arif, 1989.
- Blackburn, Simon. *The Oxford Dictionary of Philosophy*, edisi bahasa Indonesia, terj. Yudi Santoso, *Kamus Filsafat*, cet. i, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.
- Hall, D.G.E. *a History of South East Asia*, London Macmillan & Co Ltd. 1960.
- Hitti, Philip K. *History of The Arabs*, terj. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi, 2010.
- Jalil, Abdul. "Kerajaan Islam Perlak, Poros Aceh, Demak-Termate", dalam dalam A. Hassjimy, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, Bandung: Alma'arif, 1989.
- Jurnal Kajian Lemhannas RI Edisi 14 Desember 2012.
- Karim, M. Abdul. *Islam Nusantara*, cet I, Yogtakarta: Pustaka Book Publisher, 2007.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, cet. iv, Jakarta: Dian Rakyat, 2010.
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i. "Sublimitas Islam di Indonesia", dalam Pengantar buku M. Abdul Karim, *Islam Nusantara*, Yogtakarta: Pustaka Book Publisher, 2007.
- Nugroho, Heru. "Dekonstruksi Wacana SARA Negara dan Implikasinya Terhadap Kemajemukan Masyarakat Indonesia". *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik UGM*, Volume I Nomor 2, Nopember 1997.
- Rahman, Fazlur. *Islamic Methodology in History*, Pakistan, Islamic Research Institute, 1965.
- Rahmat, Imdadun. "Islam Pribumi, Islam Indonesia" dalam *Islam Pribumi: Mendialogkan Agama Membaca Realitas*, Imdadun Rahmat (et.al), Jakarta: Erlangga, 2003.

- Sodiqin, Ali. *Antropologi al-Qur'an, Model Dialektika Wahyu dan Budaya*, Yogyakarta: ar-Ruzz Media Group, 2008.
- Suparjo, "Islam dan Budaya: Strategi Kultural Walisongo dalam Membangun Masyarakat Muslim Indonesia", *Jurnal Komunika*, Fakultas Dakwah STAIN Purwokerto, Vol.2 No.2 Jul-Des 2008.
- Syahrur, Muhammad. *Dirasat Islamiyah Mu'ashirah: Nahwa Ushul al-Jadidah li al-Fiqh al-Islami*, Damaskus: al-Ahali, 2000.
- Watt, W. Montgomery. *The Influence of Islam on Medieval Europe*, edisi bahasa Indonesia, *Islam dan Peradaban Dunia: Pengaruh Islam atas Eropa Abad Pertengahan*, terj. Hendro Prasetyo, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995.

