

**MENEGUHKAN ISLAM NUSANTARA UNTUK
ISLAM BERKEMAJUAN**
**Melacak Akar Epistemologis dan Historis Islam (di)
Nusantara**

Saiful Mustofa

*Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Tulungagung
sayfulmuztofa@gmail.com*

Abstrak

Sejatinya, Islam Nusantara bukanlah sesuatu yang baru. Penebalan kata “Nusantara” yang dikawinkan dengan “Islam” bukan hanya menegaskan nama, melainkan juga karakter untuk menunjukkan corak atau warna dari sebuah entitas yang heterogen. Keragaman sebagai salah satu tipologi Islam Nusantara adalah buah dari pergumulan panjang antara agama dan budaya; antara teks dengan konteks yang saling melengkapi satu sama lain sehingga menelurkan Islam yang ramah, inklusif dan fleksibel. Berangkat dari pijakan epistemologis dan historis, artikel ini coba menyuguhkan diskursus lama yang kembali mencuat di seputaran pertengahan tahun 2015 seiring dengan dibelatnya Muktamar dua ormas besar: NU dan Muhammadiyah. Hadirnya artikel ini sebetulnya juga ingin menjawab kasak-kusuk yang menuding bahwa Islam Nusantara hanya identik dengan kaum Nabdliyin. Sehingga term Islam Nusantara tidak lain dianggap sebagai nama baru dari Islam tradisional.

[Essentially, Islam Nusantara isn't a new phenomenon. Bolding of word “Nusantara” with “Islam” not only affirmation about name but also character to show type or colour from the heterogenous entity. Diversity as one of Islam Nusantara typology is the result of a long struggle between religion and culture; between text and context that complement each other so that

Islam spawned a friendly, inclusive and flexible. Start from the historical and epistemological approach, this article try to presents a classical discourse the back sticking around mid-2015 in line with the holding of the congress two major organizations: NU and Muhammadiyah. Actually, the presence of this article is also want to answer the rumors that accuse Islam Nusantara only synonymous with the Nahdliyin. Thus, Islam Nusantara considered as the new name of traditionalism Islam.

Kata kunci: *Islam Nusantara, Islam Berkemajuan, Walisongo, Inklusif*

Pendahuluan

Entah semenjak kapan, term Islam Nusantara itu muncul pertama kali. Namun yang pasti, istilah itu kembali mencuat di seputaran pertengahan tahun 2015 dan menjadi bahan perdebatan oleh banyak kalangan. Silang sengkabut itu bermula saat media massa mengangkat isu tentang penggunaan langgam Jawa dalam peringatan *Isra Mi'raj* di Istana Negara kisaran Mei 2015 yang lalu. Seperti biasa, sontak publik pun gempar, media sosial mendadak menjadi berisik dengan beragam kasak-kusuk. Kelompok yang satu mengatakan itu sebuah bentuk kesesatan, sedangkan kelompok yang lain menimpali dengan konsep yang tak kalah jitu. Mereka saling menegaskan, di satu sisi menganggap apa yang ia yakini adalah satu-satunya kebenaran (*single truth*) dan di sisi lain menganggap bahwa itu adalah sebuah bentuk kemajemukan yang unik. Terjadi *clash*, terutama dalam memahami hukum Islam.

Akibatnya, polemik sosial-religius menjadi semakin berjubel. Serpihan-serpihan panjang sejarah yang telah ikut membentuk peradaban menjadi semakin kabur. Kita menjadi buta dan sulit membedakan antara mana produk budaya dan mana produk agama; bahkan seolah tak mampu lagi memproyeksikan bahwa yang Arab itu belum tentu Islam dan yang Islam juga belum tentu Arab. Sehingga, orang-orang seringkali terjerumus ke dalam pemahaman yang Arabsentris bukan Islamsentris. Yang lebih memprihatinkan, kaum Muslim seakan menjadi lupa bahwa ajaran pokok

Islam itu adalah keteduhan, keharmonisan dan cinta damai di atas pijakan *akhlakul kharimah* bukan Islam marah yang eksklusif dan destruktif.

Berangkat dari problematika di atas, tulisan sederhana ini bertujuan mencari titik temu (*meeting point*) atas silang sengkabut paham keagamaan yang kerap terjadi di Indonesia. Berpijak dari kerangka epistemologis dan historis, tulisan ini berusaha menjawab berbagai pertanyaan mengenai makhluk apa itu Islam Nusantara dan sekaligus menjawab tuduhan bahwa term Islam Nusantara selalu identik dengan NU karena kebetulan menjadi tema Muktamar di Jombang.

Memahami Terminologi Islam Nusantara

Pertama-tama dalam memahami Islam Nusantara, kata Akhmad Sahal, harus meyakini ada dimensi keagamaan dan budaya yang saling berjaln-kelindan satu sama lain. Dimensi ini adalah suatu cara Islam berkompromi dengan batas wilayah teritorial yang memiliki akar budaya tertentu. Hal ini mengakibatkan Islam sepenuh-penuhnya tidak lagi menampilkan diri secara kaku dan tertutup, namun menghargai keberlainan. Islam dengan begitu sangat mengakomodir nilai-nilai yang sudah terkandung dalam suatu wilayah tertentu. Hal ini ditegaskan pula oleh Gus Dur, yang mengatakan, “Tumpang tindih antara agama dan budaya akan terjadi terus menerus sebagai suatu proses yang akan memperkaya kehidupan dan membuatnya tidak gersang.”¹

Dari pernyataan di atas akhirnya meluas ke domain tentang apa itu Islam Nusantara, apakah Islam yang ada di Nusantara atautkah Islam yang bersifat Nusantara? Pertanyaan pertama, merujuk pada wilayah sedangkan yang kedua lebih kepada nilai-nilai khas. Dengan kata lain, masih terjadi ambiguitas mengenai term Islam Nusantara itu sendiri. Kalau Nusantara dimaknai sebagai tempat atau wilayah maka sebutan Islam Nusantara haruslah mencatut semua aliran maupun ormas Islam yang ada di Indonesia. Berarti Islam Nusantara semata-mata bukan

¹ Akhmad Sahal (eds.), *Islam Nusantara Dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, Cet. I (Bandung: Mizan Pustaka, 2015), h. 33.

hanya milik atau ciri khas Kaum Nahdliyin. Begitupula sebaliknya, bila Nusantara dimaknai sebagai nilai-nilai khas, itu berarti mencatat watak dan karakteristik Islam di Indonesia yang di dalamnya memuat unsur-unsur ibadah *mahdoh* dan *muamalah*. Paradoks definitif seperti ini ternyata tidak hanya terjadi di Indonesia saja, di Amerika pun juga demikian. Di sana juga ada dua term: *American Islam* dan *Islam in America*.²

KH. Mustofa Bisri (Gus Mus) pernah menjabarkan tentang istilah Islam Nusantara. Menurutnya, kata Nusantara itu akan salah maksud jika dipahami dalam struktur *na'at-man'ut* (penyifatan) sehingga berarti, “Islam yang dinusantarakan.” Akan tetapi akan benar bila diletakkan dalam struktur *idbafab* (penunjukan tempat) sehingga berarti “Islam di Nusantara”.³

Penjelasan Gus Mus di atas memang tidak salah dalam konteks untuk meredam ketakutan-ketakutan suatu kelompok yang salah dalam memahami Islam Nusantara. Namun perlu dipahami bahwa penunjukkan tempat juga berarti menguak unsur-unsur yang ada dalam suatu tempat tersebut. Maka, mau tidak mau, suka atau tidak suka, kita harus tetap merangkul watak dan karakteristik dari sebuah wilayah yang bernama Nusantara.

Lebih jauh, Azyumardi Azra dalam esainya, *Islam Indonesia Berkelanjutan*, juga menjabarkan bahwa term “Islam Nusantara” dalam dunia akademis mengacu kepada “Southeast Asian Islam” yang terdapat di wilayah Muslim Indonesia, Malaysia, Brunei, Pattani (Thailand Selatan) dan Mindanau (Filipina Selatan). Wilayah Islam Nusantara dalam literatur prakolonial disebut “negeri bawah angin” (*lands below the wind*). Lebih spesifik dalam literatur Arab sejak abad ke-16, kawasan Islam Nusantara disebut “*bilad al-Jawi*” (Negeri Muslim Jawi), yaitu Asia Tenggara. Umat

² Review ceramah Muhamad Ali, Ph.D., dalam studium general Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah (FUAD) IAIN Tulungagung dengan tema, *Meneguhkan Islam Nusantara untuk Islam Berkemajuan*, 14 September 2015.

³ Edi AH Iyubenu, “Ontran-Ontran Islam Nusantara”, dalam *Opini Jawa Pos*, 24 Juli 2015.

Muslimin Nusantara biasa disebut sebagai “*ashab al-Jawiyin*” atau “*jama’ah al-Jawiyin*”.

Wilayah Islam Nusantara adalah salah satu dari delapan ranah *religio-cultural* Islam. Tujuh ranah agama-budaya Islam lain adalah Arab, Persia/Iran, Turki, Anak Benua India, Sino Islamic, Afrika Hitam dan Dunia Barat. Meski memegang prinsip pokok dan ajaran yang sama dalam akidah dan ibadah, namun setiap ranah memiliki karakter keagamaan dan budayannya sendiri.⁴

Selain itu, Teuku Kemal Fasya dalam esainya, *Dimensi Puitis dan Kultural Islam Nusantara*, memberikan penjelasan yang tidak kalah menarik. Ia mendefinisikan bahwa Islam Nusantara ialah proses penghayatan dan pengamalan lokalitas umat yang tinggal di Nusantara. Penabalan kata “Nusantara” bukan sekadar penegasan nama tempat atau nomina, melainkan lebih penting, penjelasan adjektiva atau kualitas Islam “di sini” yang berbeda dengan Islam “di sana”. Keberhasilan Islam jadi agama Nusantara yang damai tak bisa dilepaskan dari daya adaptasi dan resiliensi pengetahuan, kesenian dan kebudayaan lokal. Kredo teologis yang serba melangit itu bertemu dengan dimensi kultural masyarakat dan beresonansi melalui pengetahuan lokal.⁵

NU-Muhammadiyah: Pewaris Tradisi yang Saling Melengkapi

Tema seputar Islam Nusantara kembali dipertegas dalam Mukhtamar NU ke-33 di Kota Santri Jombang, Jawa Timur pada tanggal 1-5 Agustus 2015. Pun bukan lagi tema yang baru, namun tentu ada alasan kuat kenapa dalam Mukhtamar kali ini, NU mengusung tema, *Menegubkan Islam Nusantara untuk Peradaban Indonesia dan Dunia*, tidak hanya menegaskan ideologi namun lebih dari itu untuk menyemai peradaban yang toleran dan damai.

⁴ Azyumardi Azra, “Islam Indonesia Berkelanjutan”, dalam *Opini Kompas*, 3 Agustus 2015.

⁵ Teuku Kemal Fasya, “Dimensi Puitis dan Kultural Islam Nusantara”, dalam *Opini Kompas*, 4 Agustus 2015.

Bersamaan dengan itu—saudara tua Nahdliyin—Muhammadiyah juga menggelar pesta akbar lima tahunan ke-47 yang bertempat di Makassar pada tanggal 3-7 Agustus 2015. Dengan mengusung tema Muktamar, *Gerakan Perubahan Menuju Indonesia Berkemajuan*, Muhammadiyah bertekad untuk memberikan pencerahan. Gerakan pencerahan (*tanwir*) merupakan praksis Islam yang berkemajuan untuk membebaskan, memberdayakan dan memajukan kehidupan. Gerakan pencerahan dihadirkan untuk memberikan jawaban atas problem-problem kemanusiaan berupa kemiskinan, kebodohan, ketertinggalan dan persoalan-persoalan lainnya yang bercorak struktural dan kultural. Gerakan pencerahan menampilkan Islam untuk menjawab masalah kekeringan rohani, krisis moral, kekerasan, terorisme, konflik, korupsi, kerusakan ekologis dan bentuk-bentuk kejahatan kemanusiaan. Gerakan pencerahan berkomitmen untuk mengembangkan relasi sosial yang berkeadilan tanpa diskriminasi, memuliakan martabat manusia laki-laki dan perempuan, menjunjung tinggi toleransi dan kemajemukan serta membangun pranata sosial yang utama.⁶

Yang agak disayangkan, di tengah hajat besar kedua ormas Islam itu, masih saja ada kelompok yang berusaha menyulut api kemarahan dengan membanding-bandingkan. Koran *Jawa Pos* edisi 03 Agustus 2015 menurunkan berita yang cukup provokatif: *NU Gaduh, Muhammadiyah Tedub*. Bak api yang dituangi minyak, sontak sebagian besar orang Nahdliyin tak terima dengan pemberitaan tersebut. Pun pada kenyataannya benar, namun suguhan berita dengan teknik komparasi *blak-blakan* semacam itu sungguh keterlaluan.

Lantas bagaimana kita memahami Islam Nusantara ala NU *vis a vis* Islam Berkemajuan Muhammadiyah? Najib Burhani—seorang intelektual muda Muhammadiyah—sebagaimana disitir oleh Akhmad Sahal, melihatnya sebagai bentuk respon yang berbeda terhadap hal yang sama:

⁶ <http://muktamar47.muhammadiyah.or.id/tentang-muktamar>, diakses tanggal 4 Agustus 2015.

globalisasi. Islam Nusantara yang ia gambarkan sebagai “langgamnya Nusantara, tapi isinya Islam. Bajunya Indonesia tapi badannya Islam” adalah manifestasi dari sikap menghadapi globalisasi dengan indigenisasi; menekankan keunikan budaya. Ini berbeda dengan Muhammadiyah yang di mata Najib justru menekankan universalisme dan kosmopolitanisme dalam menanggapi globalisasi. Tetapi Najib, menurut Akhmad Sahal, gagal melihat betapa dari perspektif *ushul* fikih, kedua jargon tersebut justru mencerminkan dua sisi mata uang yang sama, yakni kontekstualisme Islam. Baik Islam Nusantara maupun Islam Berkemajuan sama-sama mempertimbangkan perubahan situasi dan kondisi masyarakat, dengan menjadikan prinsip kemaslahatan sebagai tolok ukurnya. Yang pertama menekankan pembaruan pemahaman Islam karena perubahan konteks geografis (dari Arab ke Nusantara), sedangkan yang kedua menyerukan pembaruan Islam karena perubahan zaman menuntut pembaruan/*tajdid*.⁷

Lebih lanjut, kedua ormas keagamaan terbesar di Indonesia itu sesungguhnya adalah representasi sejarah peradaban Islam Nusantara yang sudah berlangsung begitu lama. Bermuara dari sumber yang sama (Rasulullah Saw), NU dan Muhammadiyah menjelma sebagai organisasi keagamaan yang mencerminkan tipologi masing-masing. Tentu saja, karakter dan watak yang dimiliki dari masing-masing organisasi ibarat jalan bercabang yang muaranya sama. Sehingga penulis sama sekali tidak bermaksud untuk mendikotomikan kedua belah pihak.

Andaikata muncul pertanyaan mana Islam yang benar-benar asli maka jawabannya jelas tak ada. Sebab semua umat Muslim di dunia niscaya sepakat bahwa Islam yang *kaffah* hanyalah merujuk kepada sosok Rasulullah Saw semata; tidak ada yang lain. Dan Islam sejak zaman Rasulullah hingga sekarang telah melintasi pergulatan waktu sangat panjang. Dinamika realitas yang terus jumbuh selama 15 abad itu terbendung menjubahi kehidupan umatnya. Hal demikian mendedahkan aksioma relasi simbiosis mutualisme antara teks Islam dan realitas umat

⁷ Akhmad Sahal (eds.), *Islam Nusantara Dari Ushul...*, h. 28.

yang tak terpisahkan. Karena itu ia sangat tidak perlu dipancung agar terberai, bahkan atas nama menjaga keaslian Islam sekalipun. Dalam lanskap demikianlah, kursi Islam Nusantara tepat diletakkan. Sebuah gagasan kreatif untuk menghidupkan teks-teks primer Islam dan warisan pemikiran para ulama salaf dalam bingkai dinamika kekinian dan kedisinian.⁸

Fajar Riza Ul Haq—direktur eksekutif Maarif Institute—pada tanggal 4 Agustus 2015 (sehari setelah pembukaan Mukhtamar Muhammadiyah) menulis gagasannya di *Kolom Kompas* dengan judul, *Kepemimpinan Muhammadiyah*. Dalam esainya itu ia mengatakan bahwa Islam berkemajuan yang menjadi proposal Muhammadiyah memperlakukan Islam dalam kerangka nilai-nilai keadaban publik, bertaut erat dengan kepentingan masyarakat. Gagasan Islam berkemajuan sebagai formula jawaban organisasi ini atas kompleksitas persoalan kebangsaan dan kemanusiaan hari ini harus dilembagakan dan dibudayakan sehingga menjadi etos, tidak berhenti sebatas logos.

Selain itu, sejarawan UGM, Bambang Purwanto menyebut Muhammadiyah sebagai contoh produk persilangan budaya di dalam keberagaman yang melibatkan Islam, Jawa, Minangkabau dan modernitas Barat. Menurutnya, proses pembentukan kesadaran dan identitas Muhammadiyah ini berlangsung dalam proses modernisasi masyarakat Indonesia abad ke-20. Muhammadiyah generasi awal merupakan produk modernisasi Islam dengan denyut kosmopolitanisme lantaran tumbuh dalam spektrum keragaman “bangsa-bangsa” yang menjadi cikal-bakal Indonesia yang majemuk di kemudian hari. Di sinilah kosmopolitanisme—menurut Vertovec dan Cohen—termanifestasi dalam perilaku terbuka dan kompetensi yang unggul dalam interaksi lintas budaya.

Model Muhammadiyah kosmopolitan, kata Fajar Riza Ul Haq, memaknai cakupan dan ruang aktualisasi dakwah lebih kontekstual. Sejak awal Muhammadiyah sudah menggariskan bahwa berdakwah haruslah

⁸ Edi AH Iyubenu, “Ontran-Ontran Islam Nusantara”...

memajukan dan menggembirakan, seperti terbaca dalam anggaran dasar tahun 1914. Hal itu sejalan dengan pemikiran KH. Ahmad Dahlan bahwa inti Islam sejati adalah akal dan hati yang suci sehingga perbedaan kelompok dan bangsa tidak menjadi tembok penghalang melakukan solidaritas memerdekakan manusia dari penderitaan. Sebagai ikhtiar, Sidang Tanwir Muhammadiyah Tahun 2003 di Makassar menyetujui konsep dakwah kultural. Keputusan organisasi ini menandai adanya reorientasi visi dan strategi dakwah sesuai realitas kemajemukan budaya dan perbedaan identitas sosial masyarakat.⁹

Tak jauh beda, setahun sebelumnya Muhammadiyah juga menggelar *Khittab dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara* yang diputuskan dalam Sidang Tanwir Muhammadiyah Tahun 1422 H/2002 M di Denpasar, Bali. *Khittab* tersebut menegaskan bahwa Muhammadiyah adalah gerakan Islam yang melaksanakan dakwah *amar ma'ruf nahi munkar* sehingga terwujud masyarakat Islam yang sebenar-benarnya. Dengan mengemban misi gerakan tersebut, Muhammadiyah dapat mewujudkan atau mengaktualisasikan Agama Islam menjadi *rahmatan lil 'alamin* dalam kehidupan di muka bumi ini.¹⁰

Hal senada juga dipertegas kembali oleh Hajriyanto Y Tohari dalam catatannya bertajuk, *Muhammadiyah di Abad Kedua* yang dimuat di harian *Kompas*. Dalam esainya itu ia mengakui betapa pentingnya strategi kebudayaan untuk memperkokoh kohesivitas gerakan dan menanggulangi kemiskinan instrumen kebudayaan. Tanpa instrumen budaya, Muhammadiyah tak bisa menghadapi problem dalam memobilisasi gerakan secara sistematis sekaligus sistematisasi yang dinamis.¹¹

Dari uraian di atas, jelaslah sudah bahwa baik NU maupun Muhammadiyah adalah sama-sama ormas Islam yang mewarisi tradisi

⁹ Selengkapnya, lihat Fajar Riza Ul Haq, "Kepemimpinan Muhammadiyah", dalam *Opini Kompas*, 4 Agustus 2015.

¹⁰ Hajriyanto Y. Tohari, *Muhammadiyah dan Pergulatan Politik Islam Modernis*, Cet. I (Jakarta: PSAP Muhammadiyah, 2005), h. xii.

¹¹ Hajriyanto Y. Tohari, "Muhammadiyah di Abad Kedua", dalam *Opini Kompas*, 3 Agustus 2015.

(*urf*) Islam Nusantara secara tempat dan karakter. Mereka adalah representasi dari Islam yang berwatak Nusantara. Maka masihkah ada yang menyebut bahwa Islam Nusantara hanya milik NU semata?

Peradaban Nusantara: Akulturasi Hindu, Budha dan Islam

Penulis jadi teringat pada pada apa yang dikatakan oleh R.G. Collingwood bahwa mengenali diri sendiri dan sejarah adalah mengenali hal ihwal atau apa saja yang dapat diperbuat dan dilakukan sebab tak seorang pun tahu apa yang akan dilakukan sampai ia mencobanya. Maka satu-satunya cara untuk mengetahui apa yang bisa diperbuat adalah apa yang telah ia perbuat. Jadi, sejarah bagi manusia adalah mengajarkan apa yang telah dilakukan.¹² Begitu urgennya pengetahuan tentang sejarah maka dalam sub bab ini penulis akan coba mengurai sejarah singkat peradaban Nusantara mulai zaman Hindu, Budha dan Islam, sekaligus interaksi dan akulturasi budayanya.

Sejarah peradaban di Indonesia dimulai pada zaman berkembangnya suatu agama di Indonesia. Kerajaan-kerajaan Hindu di Pulau Jawa, Bali dan Sumatera mulai pada abad ke-4 setelah masehi itulah cikal bakal lahirnya peradaban di Nusantara. Hal demikian salah satunya ditandai dengan lahirnya lembaga-lembaga pendidikan di Nusantara dari rahim majelis-majelis agama sehingga mata pelajarannya yang tertua adalah pelajaran tentang agama, baik Hindu, Budha dan Islam.

Sejak agama Hindu disebarkan oleh para pendeta Brahma maka perkara agama dan sastra adalah monopoli para pendeta. Dengan kata lain, kedatangan Hinduisme telah menyebabkan orang Nusantara mengenal dunia baca-tulis. Selain agama dan sastra, unsur penting yang dibawa Hinduisme adalah pengetahuan tentang organisasi. Pengetahuan ini mengakibatkan timbulnya beberapa negara dan pemerintahannya.¹³

¹² Hasan Muarif Ambary, *Menemukan Peradaban; Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*, Cet. II (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001), h. 77.

¹³ Slamet Muljana, *Tafsir Sejarah Nagara Kretagama*, Cet. IV (Yogyakarta: LKiS, 2009), h. 232-233.

Tanda-tanda mengenai adanya kebudayaan dan peradaban Hindu tertua ditemukan pada abad 4 M di daerah Kutai (Kalimantan). Bila ditelisik dari prasasti peninggalan Raja Mulawarman di Kutai yang bertuliskan Pallawa¹⁴ dengan bahasa Sansekerta maka pada zaman ini pendidikan masih ditujukan hanya untuk kaum berkasta tinggi saja. Sebab hal ini berkaitan dengan kewajiban sebagai penyuluh rakyat dan mediator antara dewa dan rakyat. Lantaran tuntutan hidup masih sangat sederhana, masyarakat belum membutuhkan pengetahuan tentang membaca dan menulis.

Kemudian pada abad ke-6, di daerah yang sekarang bernama pulau Sumatera berkembang sebuah kerajaan besar berjudul Sriwijaya. Raja-raja Sriwijaya adalah keturunan Syailendra yang beragama Budha. Hal itu dibuktikan dengan tegas oleh batu bertulis yang ditemukan di dekat Kota Palembang sekarang. Batu-batu bertulis Sriwijaya mula-mula tertulis dalam bahasa Melayu Kuno yang bercampur dengan bahasa Sansekerta. Dan sejak abad ke-7 Sriwijaya telah memakai bahasa Melayu sebagai bahasa resmi. Dengan kata lain, bahasa persatuan Indonesia bukanlah suatu ciptaan baru yang tiba-tiba datang menjelma setelah bangsa Indonesia memekikkan kemerdekaaan.

Lebih jauh, letak geografis Kerajaan Sriwijaya yang begitu strategis—di antara pertemuan jalan dagang laut dari India dan Cina—telah mengakibatkan perkembangan pesat di kawasan Asia Tenggara. Hal itu memaksa Sriwijaya untuk menempatkan para pegawai dan anak kapal yang cerdas dan berpengalaman demi menjaga pangkalan-pangkalan dan menjalankan kapal-kapal.

Dengan begitu, konsentrasi pendidikan Sriwijaya selain dididik untuk menjadi pendeta juga sebagai pegawai-pegawai terampil. Namun

¹⁴ Nama *Pallawa* dicomot dari dinasti raja di India Selatan dan aksara yang dipakai di zaman raja-raja Pallawa itu disebut menurut nama dinasti itu. Raja-raja Pallawa itu namanya juga berakhiran 'warman'. Dengan kata lain, antara India Selatan dan Kalimantan khususnya serta Nusantara pada umumnya sudah terjalin relasi dagang yang mengakibatkan alkulturasi budaya. Lihat, Muh. Said & Junimar Affan, *Mendidik dari Zaman ke Zaman* (Bandung: Penerbit Jemmars, 1987), h. 6.

corak pendidikan pada masa ini masih bersifat aristokrat atau hanya kasta ksatria saja yang bisa mengenyam pendidikan dan umumnya mereka adalah para saudagar. Ketika berdagang ke luar seperti Birma, India Selatan, Muang Thai dan Cina sekarang, mereka dianggap sebagai utusan sang raja. Lambat laun, akibat seringnya bersinggah dari satu negara dan negara lain para saudagar ini mau tidak mau juga mempelajari berbagai bahasa asing. Hal inilah yang pada akhirnya memicu lahirnya pusat-pusat ilmu pengetahuan di Ibukota Sriwijaya atau semacam kantor penerjemahan. Kelak, di zaman pemerintahan Balaputra (850), ia mendirikan asrama di kompleks Universitas Nalanda, Provinsi Orissa, di Timur laut India (sekarang dekat Kalkuta). Maka tak aneh bila kerajaan Sriwijaya sangat tersohor ke seluruh belahan dunia.¹⁵

Lebih jauh, menurut Agus Aris Munandar, sistem pendidikan Hindu-Budha dikenal dengan istilah *karsyan*. *Karsyan* adalah tempat yang diperuntukkan bagi petapa dan untuk orang-orang yang mengundurkan diri dari keramaian dunia dengan tujuan mendekatkan diri dengan dewa tertinggi. *Karsyan* dibagi menjadi dua bentuk: *patapan* dan *mandala*.

Patapan berarti tempat bertapa, tempat seseorang mengasingkan diri untuk sementara waktu hingga ia berhasil dalam menemukan petunjuk atau sesuatu yang ia idam-idamkan. Ciri khasnya adalah tidak diperlukannya sebuah bangunan, seperti rumah atau pondokan. Bentuk *patapan* dapat sederhana, seperti gua atau *ceruk*¹⁶, batu-batu besar, ataupun pada bangunan yang bersifat artifisial. Hal ini dikarenakan jumlah *resi*¹⁷ yang bertapa lebih sedikit atau terbatas. *Tapa* berarti menahan diri dari segala bentuk hawa nafsu, orang yang bertapa biasanya mendapat bimbingan khusus dari sang guru, dengan demikian bentuk *patapan* biasanya hanya cukup digunakan oleh seorang saja.

Istilah kedua adalah *mandala*, atau disebut juga *kedewaguruan*. Berbeda dengan *patapan*, *mandala* merupakan tempat suci yang menjadi

¹⁵ Muh. Said & Junimar Affan, *Mendidik dari Zaman...*, h. 38-39.

¹⁶ *Ceruk* dalam KBBI diartikan juga sebagai gua.

¹⁷ *Resi* adalah sebutan petapa atau orang suci zaman dahulu.

pusat segala kegiatan keagamaan; sebuah kawasan atau kompleks yang diperuntukan untuk para *wiku*/pendeta, murid dan mungkin juga pengikutnya. Mereka hidup berkelompok dan membaktikan seluruh hidupnya untuk kepentingan agama dan *nagara*. *Mandala* tersebut dipimpin oleh *dwaguru*.

Berdasarkan keterangan yang terdapat pada kropak 632 yang menyebutkan bahwa "masih berharga nilai kulit musang di tempat sampah daripada rajaputra (penguasa *nagara*) yang tidak mampu mempertahankan *kabuyutan* atau *mandala* hingga jatuh ke tangan orang lain", dapat diketahui bahwa *nagara* atau ibukota atau juga pusat pemerintahan, biasanya dikelilingi oleh *mandala*. Dalam hal ini, antara *mandala* dan *nagara* tentunya mempunyai sifat saling ketergantungan. *Nagara* memerlukan *mandala* untuk dukungan yang bersifat moral dan spiritual, *mandala* dianggap sebagai pusat kesaktian, dan pusat kekuatan gaib.

Dengan demikian, masyarakat yang tinggal di *mandala* mengemban tugas untuk melakukan *tapa*. Kemakmuran suatu negara, keamanan masyarakat serta kejayaan raja sangat tergantung dengan sikap raja terhadap kehidupan keagamaan. Oleh karena itu, *nagara* perlu memberi perlindungan dan keamanan, serta sebagai pemasok keperluan yang bersifat materiil (fasilitas dan makanan), agar para pendeta/*wiku* dan murid dapat dengan tenang mendekatkan diri dengan *dwata*.¹⁸

Selain itu, tak jauh beda dengan *mandala*, pada zaman ini dikenal juga istilah *dukub* atau sistem pendidikan untuk mendidik para calon pendeta/*wiku*. Dalam naskah-naskah kuno, misalnya *Silakrama*, *Tingkahing Wiku* dan *Wratisasana* yang berasal dari era Majapahit memuat tatakrama anak didik di *dukub* dalam menuntut pengetahuan yang disebut *guru bakti* dan berisi tata tertib, sikap hormat dan sujud bakti yang wajib dilakukan para siswa kepada guru rohaninya.

Para anak didik dalam tatakrama itu tidak boleh duduk berhadapan

¹⁸ Agus Aris Munandar, "Kegiatan Keagamaan di Pawitra Gunung Suci di Jawa Timur Abad 14-15", *Tesis*, Magister Humaniora Fakultas Sastra Universitas Indonesia, 1990, h. 305.

dengan guru, tidak boleh memotong pembicaraan guru, menuruti apa yang diucapkannya, mengindahkan nasihatnya meski dalam keadaan marah, berkata-kata yang menyenangkan guru, jika guru datang harus turun dari tempat duduknya, jika guru berjalan harus mengikuti dari belakang dan sebagainya. Singkatnya, ketundukan pada guru adalah mutlak.

Gagasan *guru bakti* dalam *Silakrama* mencakup tiga (*triguru*): orang tua yang melahirkan (*guru rupaka*), guru yang mengajarkan pengetahuan ruhani (*guru pangajyan*), dan raja (*guru wisesa*). Yang paling memperoleh penghormatan dari ketiga tipe guru itu adalah *guru pangajyan* sebab dianggap telah membukakan kesadaran kedua untuk mengenal kehidupan di dunia dan akhirat hingga mencapai *mukhsa*. Khusus untuk *guru pangajyan* di *dukub-dukub* yang mengajarkan laku spiritual dan berhak melakukan *diksha* (baiat) disebut dengan gelar “susuhunan”.¹⁹ Kelak, pada zaman masuknya Islam, model pendidikan *dukub* inilah yang ditiru oleh para Walisongo dalam menyebarkan agama Islam dan diubah namanya menjadi pondok pesantren.

Embrio Peradaban Islam dan Labirnya Konsep Pondok Pesantren

Seperti yang penulis katakan di atas bahwa istilah pondok pesantren sebetulnya dipinjam dari model pendidikan pada zaman Hindu-Budha yang disebut *dukub*. Kemudian pada masa Islam sistem pendidikan itu diganti dengan nama pesantren atau disebut juga pondok pesantren. Berasal dari kata *funduq* (*funduq*=Arab atau *pandokbeyon*=Yunani yang berarti tempat menginap).²⁰ Pondok pesantren digagas dan dikembangkan oleh para Walisongo.

Agus Sunyoto menjelaskan bahwa proses islamisasi yang dilakukan oleh Walisongo melalui pendidikan adalah usaha mengambil alih lembaga pendidikan Syiwa-Budha yang disebut *asrama* atau *dukub* yang diformat

¹⁹ Agus Sunyoto, *Walisongo: Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan* (Jakarta: Transpustaka, 2011), h. 94-95.

²⁰ Agus Aris Munandar, *Kegiatan Keagamaan...*, h. 310.

sesuai ajaran Islam menjadi lembaga pendidikan pondok pesantren. Usaha itu membuahkan hasil yang menakjubkan karena para guru sufi dalam lembaga Walisongo mampu memformulasikan nilai-nilai sosio-kultural religius yang dianut masyarakat Syiwa-Budha dengan nilai-nilai Islam, terutama nilai-nilai ketauhidan Syiwa-Budha (*advayasashtra*) dengan ajaran tauhid Islam yang dianut para guru sufi.²¹

Senada dengan di atas, Said Aqil Siroj juga menegaskan bahwa zaman Walisongo, pesantren yang tadinya bernuansa Hindu-Budha mulai mendapatkan sentuhan nuansa Islam. Dari pesantren itulah agama diajarkan secara luas di tengah masyarakat. Semua itu diajarkan secara mendalam dengan mempelajari berbagai kitab babon sehingga melahirkan ulama atau kiai besar yang berpengaruh dalam sejarah Islam Nusantara. Paku Buwono VI, Pangeran Sambernyowo (Mangkunegoro I) dan Pangeran Diponegoro adalah tokoh besar yang piawai dalam politik dan tidak pernah terkalahkan dalam perang itu, semuanya murni hasil didikan pesantren.²²

Secara geografis pada zaman dahulu pemilihan lokasi pesantren sengaja dipilih jauh dari keramaian dunia, jauh dari permukiman penduduk, jauh dari ibu kota kerajaan maupun kota-kota besar. Para santri yang belajar, diasramakan dan dibiayai oleh guru yang bersangkutan ataupun atas biaya bersama dari masyarakat pemeluk agama Islam. Para santri belajar di bilik-bilik terpisah tetapi sebagian besar waktunya digunakan untuk keluar ruangan baik untuk membersihkan ruangan maupun bercocok tanam. Beberapa pesantren dibangun di atas bukit atau lereng, misalnya Gunung Muria, Jawa Tengah dan Pesantren Giri yang terletak di atas sebuah bukit yang bernama Giri, dekat Gresik Jawa Timur. Pemilihan lokasi tersebut telah mencontoh "gunung keramat" sebagai tempat didirikannya *karsyan* dan *mandala* yang telah ada pada masa sebelumnya.

²¹ Agus Sunyoto, *Walisongo: Rekonstruksi...*, h. 94.

²² Said Aqil Siroj, *Islam Sumber Inspirasi Budaya Nusantara Menuju Masyarakat Mutamaddin*, Cet. II (Jakarta Pusat: LTN NU, 2015), h. 4.

Seperti halnya *mandala* dan *dukuh*, pada masa Islam istilah tersebut lebih dikenal dengan sebutan ”depok”, istilah yang menjadi nama sebuah kawasan yang khas di kota-kota Islam, seperti Yogyakarta, Cirebon dan Banten. Istilah *depok* itu sendiri dicomot dari kata *padepokan* yang berasal dari kata *patapan* yang merujuk pada arti yang sama, yaitu tempat pendidikan. Dengan demikian, *padepokan* atau pesantren adalah sebuah sistem pendidikan yang merupakan kelanjutan sistem pendidikan sebelumnya.²³

Lebih jauh, sejarah pesantren di Indonesia sangat erat kaitannya dengan sejarah Islam itu sendiri. Bila ingin mengkaji faset-faset sejarah pesantren di Nusantara tampak kesejajaran dengan bukti-bukti sejarah sosialisasi Islam. Selain itu, bukti-bukti sejarah itu juga memperlihatkan bahwa pesantren senantiasa memilih posisi atau peran sejarah yang tidak pernah netral atau pasif alias produktif. Sejak abad ke-16 ada anggapan kuat bahwa pesantren merupakan dinamisator dalam setiap proses sejarah dan perjuangan bangsa. Harry J. Benda—seperti dikutip Hasan Muarif Ambary—bahkan sampai pada kesimpulan bahwa sejarah Islam Indonesia adalah sejarah perluasan peradaban santri dan pengaruhnya terhadap kehidupan agama, sosial dan politik di Indonesia kelak. Islam membawa peradaban baru, yakni sistem yang dapat diakses semua lapisan masyarakat. Sistem ini dibangun berdasarkan atau merupakan konsekuensi operasional dari konsep “*ummah*” dalam Islam yang egaliter dan menempatkan kesamaan harkat-martabat manusia di hadapan Tuhan.²⁴

Selain itu, model pengajaran di pesantren bersifat massal sekaligus individual. Massal pada pengajaran umum/dasar, sedangkan individual bagi para santri yang melakukan pendalaman pengetahuan. Sedangkan sistem madrasah, sistem pendidikan Islam dengan kurikulum formal mulai diterapkan sekitar abad ke-19 atau yang pasti adalah awal abad ke-20. Kelembagaan pendidikan Islam pada saat itu berjenjang mulai dari

²³ Agus Aris Munandar, *Kegiatan Keagamaan...*, h. 311.

²⁴ Hasan Muarif Ambary, *Menemukan Peradaban...*, h. 318.

pesantren keaghlial (*takebasus*) dan perguruan tarekat (tingkat tinggi), pesantren besar (tingkat tinggi), pesantren/pengajian kitab (menengah), pengajian al-Qur'an (tingkat rendah). Dengan demikian, keberadaan pesantren dalam sejarah Indonesia telah melahirkan hipotesis bahwa pesantren dalam perubahan sosial seperti apa pun senantiasa berfungsi sebagai *platform* penyebaran dan sosialisasi Islam.²⁵

Dalam konteks kekinian, kiranya tepat bila Gus Dur pernah merefleksikan perhatiannya terhadap masa depan progresivitas pesantren dalam menyikapi perkembangan modernitas. Menurutnya, pendidikan Islam tradisional dan pendidikan Barat modern harus diintegrasikan secara sempurna dan tuntas di dalam pendidikan pesantren.²⁶

Peran Sentral Walisongo

Masuknya Islam ke Nusantara seringkali diidentikkan dengan hadirnya para Walisongo. Karena banyak yang meyakini bahwa dari merekalah Islam Indonesia dapat bersemayam dan menjadi bagian dari kehidupan bangsa Indonesia kelak. Islam yang ramah bukan Islam yang marah; Islam yang teduh dan menyatu dengan tradisi serta budaya lokal yang ada. Maka, untuk mengawali tulisan ini penulis menganggap perlu untuk menulis secuil kronologi munculnya para Walisongo mulai dari generasi pertama.

Sebelum terbentuknya para Walisongo yang kita kenal sekarang seperti Sunan Bonang, Gunung Jati, Giri, Kalijaga dsb itu ternyata sudah pernah ada wali sembilan yang ahli dalam bidang-bidang tertentu. Dalam kitab *Kanzul Ulum* karya Ibnu Bathuthah yang masih tersimpan di perpustakaan istana Kasultanan Ottoman di Istanbul, pembentukan Walisongo ternyata kali pertama dilakukan oleh Sultan Turki Muhammad I yang menerima laporan dari para saudagar Gujarat (India) bahwa di Pulau Jawa jumlah pemeluk agama Islam masih sangat sedikit.

²⁵ *Ibid.*, h. 319.

²⁶ Greg Fealy (eds.), *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nabdlatul Ulama-Negara*, terj. Ahmad Suaedy (Yogyakarta: LKiS, 1997), h. 169.

Berdasarkan laporan tersebut, Sultan Muhammad I membentuk sebuah tim yang beranggotakan sembilan orang: (1) Maulana Malik Ibrahim, berasal dari Turki, ahli irigasi dan tata pemerintahan, (2) Maulana Ishak, berasal dari Samarkand ahli pengobatan, (3) Maulana Ahmad Jumadil Kubro, berasal dari Mesir, (4) Maulana Muhammad Al Maghrobi, berasal dari Maroko, (5) Maulana Malik Isro'il, berasal dari Turki, ahli tata pemerintahan, (6) Maulana Muhammad Ali Akbar, berasal dari Iran, ahli pengobatan, (7) Maulana Hasanuddin, dari Palestina, (8) Maulana Aliyuddin, dari Palestina, dan (9) Syaikh Subakir, dari Iran, ahli kemasyarakatan.

Mereka bisa disebut sebagai Walisongo angkatan pertama yang datang ke Pulau Jawa pada saat yang tepat. Sebab, Majapahit sendiri pada saat itu sedang dilanda perang saudara (Perang Paregreg) sehingga kedatangan mereka tidak begitu mendapat perhatian. Perlu diketahui bahwa tim pertama tersebut bukanlah para ahli agama atau bisa dikatakan bahwa mereka belum mempunyai ilmu agama yang mumpuni.

Karena Maulana Malik Ibrahim sebagai ketua Walisongo wafat pada tahun 1419 M maka pada tahun 1421 M dikirim seorang penyebar Islam baru yang bernama Ahmad Ali Rahmatullah dari Champa yang juga keponakan Maulana Ishak. Ia adalah anak Ibrahim Asmarakandi yang menjadi menantu Sultan Campa. Pemilihan Ahmad Ali Rahmatullah yang nantinya sering dipanggil Raden Rahmat adalah keputusan yang sangat tepat. Sebab, Raden Rahmat dianggap mempunyai kelebihan (ilmu agama yang lebih dalam) dan putra Mahkota kerajaan Majapahit pada saat itu menikah dengan bibi Raden Rahmat.

Oleh karena itu, dengan Raden Rahmat menjadi ketua, Walisongo berharap agar Prabu Kerta Wijaya dapat masuk Islam, atau setidaknya tidak menghalangi penyebaran Islam. Dialog antara Raden Rahmat yang mengajak Prabu Kerta Wijaya masuk Islam tertulis dalam Kitab Walisana dengan langgam Sinom pupuh IV bait 9-11 dan bait 12-14. Karena masih kerabat istana maka Raden Rahmat diberi daerah

Ampeldenta oleh Raja Majapahit yang kemudian dijadikan markas untuk mendirikan pesantren. Selanjutnya Raden Rahmat dikenal dengan nama Sunan Ampel.

Pada tahun 1435 ada dua orang wali yang wafat, yaitu Maulana Malik Isro`il dan Maulana Muhammad Ali Akbar. Dengan meninggalnya dua orang itu, dewan mengajukan permohonan kepada Sultan Turki (tahun 1421 Sultan Muhammad I digantikan oleh Sultan Murad II, yang memimpin sampai tahun 1451) untuk dikirimkan dua orang pengganti yang mempunyai kemampuan agama yang lebih mendalam.

Permohonan tersebut dikabulkan dan pada tahun 1436 dikirim dua orang juru dakwah. Salah satunya Sayyid Ja`far Shodiq, berasal dari Palestina, yang selanjutnya bermukim di Kudus dan dikenal dengan nama Sunan Kudus. Dalam buku *Babad Demak* (2001) karya Atmodarminto, disebutkan bahwa Sayyid Ja`far Shodiq adalah satu-satunya anggota Walisongo yang paling menguasai ilmu fikih.

Juru dakwah satunya adalah Syarif Hidayatullah, berasal dari Palestina yang merupakan ahli strategi perang. Menurut buku *Babad Tanah Sunda Babad Cirebon* karya PS Sulendraningrat, Syarif Hidayatullah adalah cucu Prabu Siliwangi dari Padjajaran hasil perkawinan Rara Santang dan Sultan Syarif Abdullah dari Mesir. Selanjutnya Syarif Hidayatullah bermukim di Cirebon dan dikenal dengan nama Sunan Gunung Jati.

Dengan kedatangan wali muda tersebut maka dapat dikatakan bahwa susunan dewan wali dapat kita sebut angkatan ketiga. Tampak dari informasi di atas bahwa ada tiga wali muda yang tentu mempunyai kedalaman ilmu agama yang lebih dibandingkan dengan angkatan sebelumnya. Pada tahun 1462 dua orang anggota Walisongo wafat, yaitu Maulana Hasanuddin dan Maulana Aliyuddin. Sebelum itu ada dua orang anggota wali yang meninggalkan tanah Jawa, yaitu Syekh Subakir pulang ke Persia dan Maulana Ishak berdakwah di Pasai.

Dalam sidang Walisongo di Ampeldenta, diputuskan bahwa ada empat orang yang masuk dalam dewan Walisongo, yaitu: (1) Raden

Makhdum Ibrahim, putra Sunan Ampel yang bermukim di Desa Bonang, Tuban. Selanjutnya dikenal dengan nama Sunan Bonang; (2) Raden Qosim, putra Sunan Ampel yang bermukim di Lamongan dan dikenal dengan nama Sunan Drajat; (3) Raden Paku, putra Maulana Ishaq yang bermukim di Gresik dan selanjutnya dikenal dengan nama Sunan Giri; (4) Raden Mas Said, putra Adipati Tuban yang bermukim di Kadilangu, Demak. Selanjutnya dikenal dengan nama Sunan Kalijaga.

Dengan perubahan tersebut maka susunan dewan wali dapat kita sebut angkatan keempat. Dalam dewan Walisongo angkatan keempat ini masih ada dua orang yang berasal dari angkatan pertama sehingga pada tahun 1463 mereka sudah bertugas di Tanah Jawa selama 59 tahun. Dua orang itu adalah Maulana Ahmad Jumadil Qubro yang meninggal pada tahun 1465 dan Maulana Muhammad Al-Maghrobi (tidak diketahui tahun berapa wafatnya).

Dalam Kitab *Walisana* disebutkan bahwa pada saat Raden Fatah menghadapi Syekh Siti Jenar, Maulana Muhammad Al Maghrobi masih merupakan tokoh sentral, kuat dugaan bahwa ia yang mengambil keputusan tentang masalah Syekh Siti Jenar. Perlu diperhatikan bahwa mulai angkatan keempat ini banyak anggota Walisongo yang merupakan putra bangsawan pribumi. Bersamaan dengan itu, orientasi ajaran Islam mulai berubah dari Arabsentris menjadi Islam kompromistis.²⁷

Selain itu, Prof. K.H.R Moh. Adnan dalam primbonnya juga menyebutkan bahwa ada beberapa tugas-tugas pokok lain para Walisongo (boleh disebut generasi kedua) selain menyebarkan agama Islam, di antaranya:

Pertama, Sunan Ampel membuat peraturan-peraturan yang islami untuk masyarakat Jawa. *Kedua*, Raja Pandhita di Gresik merancang pola kain batik, tenun lurik dan perlengkapan kuda. *Ketiga*, Sunan Majagung mengajarkan mengolah berbagai macam jenis makanan, lauk-pauk,

²⁷ Disarikan dari Makalah EA Indrayana, "Sejarah Walisongo dari Dokumen-Dokumen Terpercaya" dalam *Duta Masyarakat*, 23 April 2015.

memperbarui alat-alat pertanian dan membuat gerabah. *Keempat*, Sunan Gunung Jati di Cirebon mengajarkan tata cara berdoa dan membaca mantra, tata cara pengobatan dan tata cara membuka hutan. *Kelima*, Sunan Giri membuat tatanan pemerintahan di Jawa, mengatur perhitungan kalender siklus perubahan hari, bulan, tahun, windu, menyesuaikan siklus pawukon, juga merintis pembukaan jalan. *Keenam*, Sunan Bonang mengajar ilmu suluk, membuat gamelan dan cara mengubah irama gamelan. *Ketujuh*, Sunan Drajat mengajarkan tatacara membangun rumah, membuat tandu dan joli. *Kedelapan*, Sunan Kudus mengajarkan bagaimana membuat keris, peralatan pande besi, kerajinan emas, juga membuat peraturan undang-undang hingga sistem peradilan yang diperuntukkan bagi orang Jawa.²⁸

Dari penjabaran tersebut terlihat bahwa sejarah peradaban Nusantara tidak pernah lepas dari proses interaksi dan asimilasi antara agama dan budaya. Bahkan di masa Walisongo telah terjadi sublimasi paradigma dari yang tadinya Arabsentris menjadi Islam yang khas Nusantara. Dengan demikian tak salah bila Karim sebagaimana dikutip oleh Syarif Hidayatullah sampai pada kesimpulan bahwa keislaman orang Indonesia bersifat khas jika dibandingkan dengan masyarakat Muslim manapun di dunia ini. Karena keislaman mereka tidak memengaruhi atau mengubah praktik kehidupan sehari-hari. Bahkan, warna lokalitas justru sangat menentukan corak keislaman masyarakatnya sehingga akan dijumpai ada kawasan yang sangat dipengaruhi ajaran sufistik, sementara yang lainnya tidak. Jadi Islam bagi masyarakat Muslim Indonesia bukanlah identitas yang homogen.²⁹

Claim of Truth: Biang Kerok Kesesatan

Ada salah satu penyakit yang sampai sekarang belum ada obatnya: menganggap dirinya paling benar. Dalam hal ini ada baiknya jika kita

²⁸ Agus Sunyoto, *Walisongo: Rekonstruksi...*, h. 90-91.

²⁹ Syarif Hidayatullah, *Islam "Isme-Isme": Aliran dan Paham Islam di Indonesia*, Cet. I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), h. 17.

kembali mengingat pada apa yang pernah dikatakan oleh Thomas Kuhn dalam *opus magnum*-nya, *The Structure of Scientific Revolution* (1962) seperti yang dikutip oleh Edi AH Iyubenu. Dalam buku tersebut, Khun menghajar habis positivisme yang begitu memberhalakan “kebenaran tunggal” (*single truth*). Bagi Khun, semua manusia hanya sanggup menciptakan “paradigma” kebenaran, bukan Wajah Kebenaran itu sendiri; hanya bisa meraih fakta, bukan Realitas.³⁰

Maka salah satu penyebab adanya “orang ngotot” juga dikarenakan begitu kuatnya positivisme dalam menancapkan konsep kebenaran dalam benak setiap masyarakat modern. Ditambah lagi dengan pemahaman sakralitas teks yang berlebihan, orang tiba-tiba menjadi seperti Tuhan yang dengan mudahnya mengutuk dengan kaca mata oposisi biner: benar-salah, sesat-alim, dst. Paradigma yang demikian menjadi berjalin-kelindan dengan realitas Muslim di Indonesia.

Sakralitas teks atau pemahaman skriptual-tekstual adalah sesat pikir yang begitu membahayakan. Ali Harb (seorang pemikir filsafat kritis Lebanon) menyebut bahwa orang-orang yang banyak bicara tentang kitab-kitab, prinsip-prinsip dasar dan urgensi kembali kepada teks kadangkala justru telah menjadi kelompok yang paling jauh dari teks tersebut. Dan bisa jadi mereka malah tidak bisa menangkap apa yang terdapat di dalamnya, termasuk hakikat dan generasi mendatang yang sama sekali tidak mengetahuinya, berdasarkan alasan bahwa mereka senantiasa berada di antara kata-kata dan bendanya, di antara realitas dan konsepnya serta antara teks dan peristiwanya.³¹

Penulis tidak bermaksud menyangsikan kesucian dan autentisitas *kalamullah*. Namun yang perlu dipahami bahwa kandungan ayat al-Qur’an sebagian besar bermuatan ajaran yang *mujmal* (global), tidak teknis, dengan sifat ayat yang *mutasyabihat* (*zhanniyyah*, tidak *qath’iyyah*, alias multi-tafsir).

³⁰ Edi AH Iyubenu, *Berbala-Berbala Wacana: Gagasan Kontekstualisasi “Sakralitas Agama” secara Produktif-Kreatif*, Cet. I (Yogyakarta: IRCiSoD, 2015), h. 13.

³¹ Ali Harb, *Nalar Kritis Islam Kontemporer*, terj. Umar Bukhory, Cet. I (Yogyakarta: IRCiSoD, 2012), h. 161.

Kecuali ayat-ayat yang tergolong *ubudiab*. Yang tak kalah penting untuk dimengerti, sifat penurunan ayat al-Qur'an ada yang bersifat merespon peristiwa, menetapkan hukum baru dan membantah hukum lokal/adat dan begitupula sebaliknya, menyetujui hukum lokal/adat yang berlaku di Arab kala itu.

Bukti sifat-sifat "lokalitas" teks al-Qur'an ialah ayat-ayat tentang *kehamr*, berkuda, memanah hingga perbudakan. Ayat tentang julurkan jilbab, misalnya, secara *asbab al-nuzul* terjadi ketika Saudah (salah satu istri Muhammad Saw) keluar rumah dan berpapasan dengan Umar bin Khathab, lalu ia ditegur oleh Umar. Kemudian Saudah menceritakan peristiwa itu kepada Muhammad Saw dan diperbolehkannya ia keluar rumah untuk satu kepentingan. Lalu turunlah ayat yang memerintahkan "julurkan jilbab" agar "berbeda dengan yang lain" (sebagai identitas pembeda dengan adat para budak) dan agar "tidak diganggu" oleh kaum munafik dan musyrik saat itu.

Dengan demikian, secara historis al-Qur'an merupakan "respon Langit terhadap realitas bumi" masyarakat Arab kala itu. Inilah yang dimaksud al-Qur'an sebagai "produk budaya"; diciptakan oleh Allah sebagai respon terhadap dinamika zaman masa itu dalam rentang lebih dari 22 tahun.³² Oleh karena ayat al-Qur'an ada yang bersifat multi-tafsir, cenderung lokalitas dan termasuk dalam ranah *muamalah* maka perihal berjilbaban tadi, misalnya tidak bisa digeneralisir dan relevan diterapkan di setiap negara.

Faktor lain yang menyebabkan timbulnya *claim of truth* adalah penyeragaman pemahaman antara "hukum Islam", "syariat Islam" dan "fikih". Menurut Said Aqil Siroj, dalam konteks Indonesia ketiga hal itu seringkali disamakan. Padahal secara substansial, ketiganya terdapat perbedaan. Secara sederhana Said Aqil Siroj menggambarkannya begini: Syariat Islam itu sumber utama dari fikih, yakni teks-teks hukum yang masih tercantum dalam al-Qur'an dan hadis, yang sebetulnya *la yanthiqu*

³² Edi AH Iyubenu, *Berbala-Berbala Wacana...*, h. 46-47.

(tidak bisa menyatakan apa-apa) kecuali dinyatakan oleh akal manusia (dipahami oleh manusia) sebagai ketentuan yang operasional. Sementara “fikih” adalah hasil pemahaman ulama atas teks-teks hukum yang tercantum dalam al-Qur’an dan hadis itu (atau disebut syariat Islam). Sebagai pemahaman, tentu saja fikih bisa benar, bisa juga salah dan seringkali berbeda satu sama lain karena perbedaan tempat dan waktu.³³

Hal serupa juga pernah diutarakan oleh KH. Sahal Mahfudh tentang konsep fikih sosialnya. Baginya, fikih harus mampu menampilkan dinamisme dan fleksibilitasnya berhadapan dengan perubahan sosial yang melaju kencang. Kiai Sahal berpedoman bahwa fikih selalu merupakan hasil *ijtihad* yang tak bersifat kaku dan sakral, melainkan lentur dan kontekstual. Putusan fikih yang pada suatu zaman dan tempat tertentu dianggap valid bisa saja tak lagi relevan di era atau tempat lain. Untuk menggambarkan kelenturan ini Kiai Sahal mengutip seloroh KH. Wahab Chasbullah: *pekih kuwi yen rupek yo diokob-okob* (fikih itu kalau terasa menyempitkan *ya* dibuat longgar).³⁴

Nah, dari uraian di atas maka baik syariat Islam maupun fikih tidak bisa serta merta dijadikan dalih mutlak untuk menentukan bahwa ini benar-itu salah oleh karena merupakan hasil penelaahan manusia dan ada yang bersifat temporal. Dengan kata lain, parameter benar salah—dalam konteks ini—boleh dibilang relatif sebab dipengaruhi oleh banyak faktor khususnya tempat dan waktu. Maka tidak etis jika di tengah heterogenitas bangsa Indonesia hal demikian dijadikan senjata untuk memvonis perbedaan cara pandang apalagi tingkat ketakwaan seseorang.

Menuju Islam Nusantara Berkemajuan

Ahmad Baso dalam bukunya, *Islam Nusantara Ijtihad Jenius dan Ijma' Ulama Indonesia*, menganalogikan bahwa Islam Nusantara itu ibarat pertemuan dua bibit pohon unggulan yang berbeda jenis, namun ketika disatukan dalam proses persilangan akan menghasilkan sebuah bibit baru

³³ Said Aqil Siroj, *Islam Sumber Inspirasi...*, h. 111,

³⁴ Akhmad Sahal (eds.), *Islam Nusantara Dari Ushul...*, h. 29.

yang lebih unggul. Persilangan Islam dan Nusantara diperlukan untuk memperoleh genius baru dengan karakter atau sifat-sifat unggulan yang diinginkan. Bibit ini akan tumbuh sehat dan mampu bertahan dalam situasi dan cengkeraman lingkungan manapun, toleran dan adaptif terhadap lingkungannya sehingga bisa tumbuh dan besar dengan sehat, tidak cepat aus, rusak atau gagal tumbuh. Dengan persilangan dua spesies berbeda itu maka diharapkan muncul spesies baru yang populis, kualitas peradaban yang tinggi serta tahan banting terhadap berbagai kondisi dan tantangan. Dan spesies baru itulah yang disebut Islam Nusantara.³⁵ Maka kalau kita yakin betul Islam Nusantara itu adalah hasil persilangan dua bibit unggul maka *ijtihad* kunyit lebih mendukung keunggulan kekayaan alam Nusantara kita dibandingkan, misalnya mengimpor *habbatussawda* (jinten hitam).³⁶

Maka tak mengherankan bila Imam Syafi'i—seperti yang dikutip Ahmad Baso—dalam kitabnya yang termasyhur, *al-Umm* juga menandakan bahwa: “*Ma min biladil-muslimina baladun illa wa-fibi ‘ilmun qad shara ahluhu ila ‘ttibai qauli rajulin min ahlihi fi aksari aqawilibi.*” Artinya, di setiap negeri umat Islam itu ada ilmu yang dijalani dan diikuti oleh penduduknya dan ilmu itu kemudian menjadi pegangan para ulamanya dalam kebanyakan pendapatnya. Hal demikian menunjukkan bahwa pertimbangan geografis menjadi sesuatu yang penting.³⁷

Lebih jauh, Greg Barton juga pernah merefleksikan inti dari pemikiran Gus Dur dalam memandang Islam. Bagi Gus Dur, Islam tidaklah statis. Ajaran Islam bukanlah sesuatu yang diturunkan sekali jadi dan setelah itu tidak pernah memerlukan reformulasi dan reaplikasi. Dengan kata lain, ia berpendapat bahwa karakteristik esensial hukum Islam adalah keharusannya untuk diinterpretasikan secara kontekstual. Karena jika konteks sosial dan historis berubah maka berubah juga

³⁵ Ahmad Baso, *Islam Nusantara Ijtihad Jenius dan Ijma' Ulama Indonesia*, Jilid I, Cet. I (Jakarta: Pustaka Afid, 2015), h. 17-18.

³⁶ *Ibid.*, h. 55.

³⁷ *Ibid.*, h. 7.

aplikasi prinsip-prinsip eternal dari hukum tersebut:

Ajakan kepada pengembangan dan penyegaran ini bukanlah ajakan untuk merombak hukum Islam. Ajakan seperti ini tidak lain hanya akan menempatkan hukum Islam pada kebutuhan sesaat, kepada kehendak manusia yang senantiasa berubah-ubah. Maksudnya adalah upaya untuk membuatnya lebih peka terhadap kebutuhan-kebutuhan manusiawi masa kini dan di masa depan. Dengan kepekaan tersebut hukum Islam akan senantiasa melakukan penyesuaian sekadar yang diperlukan, tanpa harus mengorbankan nilai-nilai transendentalnya yang telah ditetapkan oleh Allah Swt. Dengan kepekaan itu, akan dapatlah hukum Islam turut memberikan sumbangsuhnya pada pembangunan bangsa, yaitu menciptakan nilai-nilai kehidupan yang dinamis tapi dilandasi oleh kesadaran keharusan bagi manusia untuk berupaya dalam batas-batas kemampuannya sebagai makhluk belaka.³⁸

Di samping itu, Azyumardi Azra menganggap bahwa Islam Nusantara seperti diwakili oleh NU dan Muhammadiyah memiliki hampir seluruh potensi untuk berkemajuan guna mewujudkan peradaban yang *rahmatan lil alamin*. Modal besarnya adalah kekayaan dan keragaman lembaga mulai dari masjid, sekolah, madrasah, pesantren, perguruan tinggi, rumah sakit dan klinik, panti penyantunan sosial, koperasi, hingga usaha ekonomi lain.

Sehingga banyak kalangan asing sejak akhir 1980-an, semisal Fazlur Rahman memandang potensi besar Islam Nusantara untuk berdiri terdepan dalam memajukan peradaban Islam global. Dengan peradaban Islam *wasathiyah* (jalan tengah) Islam Nusantara dapat memberikan kontribusi peradaban dunia lebih damai dan harmonis. Harapan seperti ini, menurut Azyumardi Azra, kian meningkat di tengah berlanjutnya konflik di negara-negara Muslim dunia Arab, Asia Selatan, Asia Barat dan Afrika. Untuk itu, NU dan Muhammadiyah serta ormas-ormas Islam *wasathiyah* lain, tidak hanya perlu meningkatkan pemikiran dan amal usaha di dalam negeri, tetapi juga harus lebih ekspansif menyebarkan Islam *wasathiyah* ke mancanegara. Dengan begitu, Islam Nusantara dapat berdiri

³⁸ Greg Fealy (eds.), *Tradisionalisme Radikal...*, h. 176.

paling depan dalam mewujudkan Islam sebagai *rahmatan lil alamin*.³⁹

Kesimpulan

Islam Nusantara bukanlah suatu bentuk pengkotak-kotakan ataupun sebuah gerakan untuk mengubah doktrin Islam. Ia juga bukan hendak memindah kiblat umat Islam Indonesia dari Mekkah ke Indonesia. Ia hanya ingin mencari cara bagaimana melabuhkan Islam dalam konteks budaya masyarakat yang beragam. Islam Nusantara hanya ingin menyemai dan menampilkan wajah Islam yang teduh dan ramah bukan marah.

Dengan melihat serpihan-serpihan sejarah yang cukup panjang, Islam (di) Nusantara telah mengalami pergumulan dengan lokalitas yang beragam. Ia hadir bukan untuk mendobrak atau membat habis tradisi dan budaya lokal yang ada, melainkan coba untuk berdialektika dengan konteks di mana ia berada. Oleh karena sifat fleksibelnya itu, ia mampu bertahan dan berkembang sehingga memunculkan ekspresi keislaman baru yang khas dan tidak ada di belahan dunia manapun.

Dengan demikian, Islam Nusantara bukanlah semacam makhluk baru, ia hanya ingin mengembalikan sesuatu pada tempatnya; hadirnya untuk mengingatkan bahwa yang Arab belum tentu Islam dan yang Islam belum tentu Arab. Dengan paradigma demikian, Islam Nusantara sebetulnya ingin mengajak keluar dari cangkang kekolotan dalam memandang agama, perdebatan klasik yang tak ada ujung pangkalnya dan kebenaran naif yang menafikan lainnya. Dengan harapan, peradaban Islam Nusantara kelak akan menjadi patron peradaban Islam dunia lantaran khazanah keilmuan dan nilai-nilai yang begitu mempesona.

³⁹ Azyumardi Azra, "Islam Indonesia Berkelanjutan"...

Daftar Pustaka

- Ambary, Hasan Muarif, *Menemukan Peradaban; Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*, Cet. II, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001.
- Azra, Azyumardi, "Islam Indonesia Berkelanjutan", dalam *Opini Kompas*, 3 Agustus 2015.
- Baso, Ahmad, *Islam Nusantara Ijtihad Jenius dan Ijma' Ulama Indonesia*, Jilid I, Cet. I, Jakarta: Pustaka Afid, 2015.
- Fasya, Teuku Kemal, "Dimensi Puitis dan Kultural Islam Nusantara", dalam *Opini Kompas*, 4 Agustus 2015.
- Fealy, Greg (eds.), *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*, terj. Ahmad Suaedy, Yogyakarta: LKiS, 1997.
- Harb, Ali, *Nalar Kritis Islam Kontemporer*, terj. Umar Bukhory, Cet. I, Yogyakarta: IRCiSod, 2012.
- Hidayatullah, Syarif, *Islam "Isme-Isme": Aliran dan Paham Islam di Indonesia*, Cet. I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- <http://muktamar47.muhammadiyah.or.id/tentang-muktamar>, diakses tanggal 4 Agustus 2015.
- Indrayana, EA., "Sejarah Walisongo dari Dokumen-Dokumen Terpercaya" dalam *Duta Masyarakat*, 23 April 2015.
- Iyubenu, Edi AH, *Berbala-Berbala Wacana: Gagasan Kontekstualisasi "Sakralitas Agama" secara Produktif-Kreatif*, Cet. I, Yogyakarta: IRCiSoD, 2015.
- Iyubenu, Edi AH, "Ontran-Ontran Islam Nusantara", dalam *Opini Jawa Pos*, 24 Juli 2015.
- Muljana, Slamet, *Tafsir Sejarah Nagara Kretagama*, Cet. IV, Yogyakarta: LKiS, 2009.
- Munandar, Agus Aris, "Kegiatan Keagamaan di Pawitra Gunung Suci di Jawa Timur Abad 14-15", *Tesis*, Magister Humaniora Fakultas Sastra Universitas Indonesia, 1990.
- Review ceramah Muhamad Ali, Ph.D., dalam studium general Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah (FUAD) IAIN Tulungagung dengan tema, *Meneguhkan Islam Nusantara untuk Islam Berkemajuan*, 14 September 2015.

- Sahal, Akhmad (eds.), *Islam Nusantara Dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, Cet. I, Bandung: Mizan Pustaka, 2015.
- Said, Muh. & Affan, *Mendidik dari Zaman ke Zaman*, Bandung: Penerbit Jemmars, 1987.
- Siroj, Said Aqil, *Islam Sumber Inspirasi Budaya Nusantara Menuju Masyarakat Mutamaddin*, Cet. II, Jakarta Pusat: LTN NU, 2015.
- Sunyoto, Agus, *Walisono: Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*, Jakarta: Transpustaka, 2011.
- Tohari, Hajriyanto Y., *Muhammadiyah dan Pergulatan Politik Islam Modernis*, Cet. I, Jakarta: PSAP Muhammadiyah, 2005.
- _____, “Muhammadiyah di Abad Kedua”, dalam *Opini Kompas*, 3 Agustus 2015.
- Ul Haq, Fajar Riza, “Kepemimpinan Muhammadiyah”, dalam *Opini Kompas*, 4 Agustus 2015.

Saiful Mustofa: *Meneguhkan Islam Nusantara.....*