

ISLAM KULTURAL: WAJAH ISLAM INDONESIA
(Telaah Kritis dan Historis Corak Pemikiran Islam Indonesia)
Aramdhan Kodrat Permana

***Abstrak** : Islam (di) Indonesia merupakan sebuah fenomena unik bagi sejarah keislaman. Dengan corak yang lentur dan fleksibel Islam Indonesia mampu menciptakan komunitas mayoritas dalam masyarakat Indonesia. Akan tetapi arus transnasional begitu dahsyat sehingga Islam Indonesia pun saat ini diuji ketahanannya. Para sarjana kemudian banyak mengistilahkan keislaman khas Indonesia ini dengan berbagai istilah, dari Islam Pribumi, Islam Nusantara, dsb. Adapun istilah yang akan penulis pakai adalah Islam Kultural. Karena semua keunikan yang ada dalam Islam di Indonesia berakar dari budaya Indonesia. Adapun satu upaya untuk menuju hal itu, tulisan ini berupa mencari akar tradisional-fundamental yang didasarkan bukan hanya dari sejarah perkembangan Islam Indonesia tetapi juga dari al-Qur'an sebagai face of Islam. Dakwah al-Qur'an secara periodik dengan karakter yang berbeda yang nampak dalam ayat-ayatnya secara implisit mengisyaratkan sosio-kultural yang berbeda. Pun selanjutnya hal ini akan disentaskan dengan hasil perjalanan awal pertama-kali penyebaran Islam di Indonesia yang sudah teruji keberhasilannya.*

Kata Kunci : Islam Kultural, Masyarakat Indonesia, al-Qur'an

A. PENDAHULUAN

Diskursus (bacana; wacana yang dianggap benar) integralisme Islam pasca reformasi 1998 semakin marak di tanah Indonesia. Apalagi arus fundamentalisme pun hampir menjalar di seluruh nafas Indonesia. Maka timbullah salah satu dampak yang paling nyata, yaitu adanya usaha-usaha dari berbagai kelompok sempalan untuk menjadikan syari'at sebagai sebuah undang-undang normatif di Indonesia. Hal ini tentu dalam konteks keindonesiaan tidak dianggap tepat, karena sejatinya Indonesia bukan negara Islam, sebagaimana dinyatakan oleh Cak Nur. Disisi lain ia akan mendeskreditkan

kaum minoritas. Padahal pada zaman Rasulullah pun, kaum minoritas dilindungi. Fakta ini tercatat dalam sejarah dengan sebutan Piagam Madinah. Oleh sebab itu, dibutuhkan suatu usaha *ashalah* karya Islam Indonesia yang bernuansa Indonesia namun tidak terputus dengan sejarah keislaman secara historis yang telah melewati berbagai kondisi. Maka dibutuhkanlah konsep *triangle* teori kesadaran ala Hassan Hanafi: kesadaran historis, kesadaran spekulatif, dan kesadaran praksis.¹ *Triangle* kesadaran ini meniscayakan kesinambungan manifestasi ajaran Islam sampai pada tahap *little tradition*, konteks kebudayaan tertentu.

Dilihat dari kesadaran historis, Islam sebagai suatu agama telah melewati dan berhadapan dengan sejarah-kebudayaan bangsa Arab. Ia berdialektika dengan elemen-elemen dan simbol-simbol sosio-kultural serta menghasilkan sebuah prinsip keislaman yang tentunya mampu dimanifestasikan dalam kebudayaan manapun. Sebagai bukti, periodisasi surah al-Qur'an yang terbagi dalam surah-surah *makiyyah* dan *madaniyyah* adalah hasil dari dialektika Muhammad dengan *khitab* atau penduduk Arab saat itu. Akan tetapi hubungan kultural antara Islam dan Arab terkadang dimaknai sebagai sebuah bentuk universal dan sakral, sehingga interpretasi yang muncul terhadap al-Qur'an maupun hadis adalah interpretasi tekstual. Interpretasi ini mengisyaratkan totalitas nilai maupun hukum yang seolah telah final di Jazirah Arab dan kemudian dimanifestasikan seperti 'apa adanya' terhadap kebudayaan atau bangsa tertentu, salah satunya Indonesia. Padahal, seharusnya hubungan kultural tersebut dipahami sebagai bentuk awal dan universal, yang nantinya bisa dimanifestasikan 'secara fleksibel' dan dinamis terhadap budaya maupun bangsa tertentu.

Sedangkan dalam kesadaran praksisnya, Sudah barang tentu, Indonesia dengan kondisi geografis maupun sosiologis, sejarah dan kebudayaan tertentu berbeda dengan jazirah Arab dan mempunyai ciri khas kultural yang berbeda antara Islam-Indonesia dengan Islam-Arab. Karena, sebagaimana yang dinyatakan oleh Azyumardi Azra, "simbol-simbol sistem sosio-kultural yang menyangkut realitas tidak selalu harus sama

dengan realitas yang terwujud”². Adapun Islam tersebut adalah Islam Kultural meminjam istilah Mukhlis Jamil³.

Dengan perkembangan wacana keislaman dampak modernitas dan dampak revolusi pasca lengsernya Soeharto dari tahta kepresidenan – walaupun sebelum itu sudah muncul wacana keislaman seperti Islam sekular dan Islam liberal – Islam dengan berbagai macam corak berkemunculan. Seperti fundamentalisme, neotradisionalisme, spiritualisme, liberalisme, dan radikalisme.

Dengan tantangan dari berbagai corak keislaman tersebut, Islam Kultural tentunya harus mengukuhkan posisi di mata Indonesia. Oleh sebab itu, makalah ini akan membahas secara intensif tentang apa yang dimaksud dengan Islam Kultural, karakteristik, epistemologi serta implikasinya terhadap keindonesiaan.

B. WAJAH ISLAM KULTURAL

1. Makkiyyah dan Madaniyyah; Bukti dialektika al-Qur’an dengan Sosio-Historis Arab

Sebagaimana yang dinyatakan di pendahuluan, bahwa salah satu bukti kongkrit adanya dialektika ajaran Islam dengan simbol-simbol sosio-historis adalah perumusan kronologi surah dan ayat al-Qur’an menjadi dua periode; *makkiyyah* dan *madaniyyah*. Al-Suyuti membeberkan serta mengklasifikasikan usaha ulama dalam kronologi al-Qur’an menjadi tiga karegori, waktu, tempat, serta *khitab*, ataupun objek yang diajak bicara⁴.

Tidak puas dengan konstruksi *makkiyyah* dan *madaniyyah* Muslim, salah satu bapak orientalis, Nöldeke kemudian merekonstruksi teori menjadi tiga periode Mekkah dan satu periode Madinah dengan analisis struktur, stilistika (baca: gaya bahasa) serta isi kandungan ayat maupun surah.⁵ Sebagai contoh, pada awal periode Mekkah, ia menyatakan bahwa karakter ayat-ayatnya pendek, seperti sajak dan puisi. Pertanyaannya adalah apa hubungan antara ayat pendek seperti sajak dengan penduduk Arab di Mekkah?

Sebelum kedatangan Islam di Mekkah, orang-orang Arab pada dasarnya menyukai puisi, mereka menjadikan puisi sebagai perantara untuk menyampaikan ide-ide solidaritas dan

keberanian suku mereka masing-masing. Maka salah satu alasan secara psiko-historis-kultural, adanya ayat-ayat pendek pada awal turunnya wahyu adalah untuk mensinergikan dan memudahkan mereka dalam menerima wahyu-wahyu Tuhan. Berbeda dengan Izutsu, Ibnu Khaldu dalam *Mukaddimah*-nya menyatakan bahwa pendeknya ayat pada awal turunnya wahyu adalah suatu proses untuk memudahkan Nabi Muhammad masuk dimensi *malakiyyah* dari dimensi *basyariyyah* atau *insaniyyah*.⁶

Adapun secara konten Nöldeke pun menjelaskan bagaimana ayat-ayat ini ber-*khitab*-kan paganis Arab. Moeslim Abdurrahman menambahkan dengan khitab tersebut, sebetulnya ayat dan surah pada periode Mekkah bertujuan untuk menghidupkan kembali tradisi Ibrahim yang monoteistik dan solidaritas sosial, dengan menegaskan tentang fungsi sosial kekayaan sebagai amanah Tuhan yang harus diwujudkan.⁷

Cukup jelas bahwa ternyata dialektika Islam dengan sosio-kultural benar-benar terjadi, bahkan sejak pertama kali turunnya wahyu Allah. Oleh sebab itu benar yang dikatakan oleh Mukhsin Jamil bahwa tidak satu agama pun, dalam hal ini Islam, yang tidak menggunakan perangkat simbolik dan kultural ketika hadir di tengah-tengah kehidupan manusia.⁸ Namun ada dialektika antara Islam dengan budaya tidak harus akulturatif dalam arti Islam langsung mengambilnya tanpa sebab. Dalam hal ini Machasin mencatat tiga sikap Islam dalam menghadapi sebuah budaya;

“*Pertama*, menerima dan mengembangkan budaya yang sesuai dengna prinsip-prinsip Islam dan berguna bagi pemuliaan kehidupan umat manusia. Sebagai contoh tradisi belajar dan mengembangkan ilmu pengetahuan yang ditemui pada bangsa Persi dan Yunani. *Kedua*, menolak tradisi dan unsur-unsur budaya yang bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam. Sebagai contoh, kebiasaan minum khamar dan beristri banyak (lebih dari empat) pada bangsa Arab dan berbagai bangsa lainnya. *Ketiga*, membiarka saja, seperti pada cara berpakaian.”⁹

2. Genealogi dan Definisi Islam Kultural Indonesia

Adanya bukti kuat dialektika Islam dengan sosi-kultural Arab hanya merupakan awal dari kemunculan istilah Islam Kultural. Begitu pun jika dielaborasikan dengan konsep dan contoh dakwah yang diberikan oleh Sunan Kalijaga. Lalu sebenarnya, apakah ada sesuatu yang tersembunyi yang perlu digali untuk menguatkan bahwa Islam seperti inilah yang harus benar-benar ada di Indonesia.

Disinilah penulis merasa penting untuk memunculkan istilah universalisme Islam, sebagaimana yang dimaknai oleh Cak Nun. Di balik terbingkainya ajaran-ajaran Islam dalam kultural Arab tentu ada nilai-nilai yang bisa ditemui. Jauh hari al-Syatibi sudah menyadari hal ini. Ia kemudian menyebut prinsip atau dasar dari hukum yang ada di Madinah sudah dinyatakan secara komprehensif di Mekkah.¹⁰ Dari ide inilah, kemudian Mahmud Mohamed Toha menyatakan bahwa ketika mengkaji Islam, yang dibutuhkan adalah penafsiran terhadap ayat atau surah *makiyyah*.¹¹

Secara sistematis al-Syatibi merumuskan prinsip tersebut dengan istilah *maqasid al-Syari'ah*, yang mencakup *al-Din* (agama), *al-Nafs* (jiwa), *al-'Aql* (akal), *al-Nasl* (keturunan), dan *al-Mal* (harta). Setidaknya inilah yang dimaksud dengan nilai universal Islam yang terbungkus dalam hukum-hukum syari'ah. Akan tetapi kelima prinsip ini hanya akan 'membisu' jika tidak diinterpretasi. Disinilah definisi awal dari 'Islam Kultural'.

Secara terminologis, dalam konteks keindonesiaan, 'Islam Kultural' sama halnya dengan 'Islam Pribumi' yang digagas oleh Abdurrahman Wahid, yaitu Islam yang diwujudkan dalam khas keindonesiaan, yakni Islam yang menghargai dan toleran terhadap budaya lokal, agar budaya itu tidak hilang. Disini Abdurrahman Wahid mengingatkan bahwa pribumisasi Islam juga bukan dalam menghindari polarisasi antara agama dan budaya, sebab polarisasi memang sulit dihindarkan. Justru yang ingin dicapai dari pribumisasi Islam adalah terciptanya pola-pola keberagaman (Islam) yang sesuai dengan konteks lokal. Mukhsin Jamil kemudian menambahkan, bahwa dalam pribumisasi Islam ada tiga pengandaian, “

“*Pertama*, bersifat kontekstual, yakni Islam dipahami sebagai ajaran yang terkait dengan konteks zaman dan tempat. Perubahan waktu dan perbedaan wilayah menjadi kunci untuk menginterpretasikan ajaran. Dengan demikian, Islam akan mengalami perubahan dan dinamika dalam merespon perubahan zaman. *Kedua*, bersifat progresif, yakni kemajuan zaman bukan dipahami sebagai ancaman terhadap penyimpangan ajaran dasar, tetapi justru dilihat sebagai pemicu untuk melakukan respon kreatif secara intens. *Ketiga*, memiliki karakter membebaskan, yakni Islam dimaknai sebagai ajaran yang dapat menjawab problem-problem kemanusiaan secara universal tanpa melihat perbedaan agama dan etnik. Dengan demikian, Islam tidak kaku dan rigi dalam menghadapi realitas sosial masyarakat yang berubah. Dalam konteks pula “Islam Pribumi” ingin membebaskan masyarakat lokal dari puritanisme, otentifikasi, dan segala bentuk pemurniaan Islam, sekaligus menjarga kearifan lokal tanpa menghilangkan identitas normatif Islam.”¹²

Alasan mengapa penulis lebih menggunakan istilah Islam Kultural karena dalam Islam Kultural, walaupun secara prinsip sama dengan Islam Pribumi yang dirumsukan oleh Abdurrahman Wahid, akan tetapi Islam Kultural masih berada dalam wilayah *great tradition* (tradisi besar) yang secara teoritis dirumuskan dan dijelaskan premis-premis yang menunjukkan adanya dialektika antara Islam dan simbol-simbol sosio-kultural Arab. Maka, pada dasarnya gagasan Abdurrahman Wahid merupakan pemahaman secara komprehensif terhadap eksistensi Islam Kultural yang ia pahami dari Islam dalam konteks Arab.

Disisi yang lain, Amin Abdullah coba menawarkan – sebagaimana yang disampaikan Muhadi – istilah Islam Kultural sebagai sebuah pemikiran yang membaca dan memaknai sebuah teks dan tradisi keagamaan secara obyektif. Pandangan metodologis Amin ini sebenarnya hampir sama dengan cita-cita yang dibangun oleh Gus Dur, bahwa teks akan bersifat obyektif jika pembacaan itu dilakukan dengan menghubungkan teks dan konteks.

C. ISLAM INDONESIA

1. Sejarah masuknya Islam di Indonesia

Dalam bukunya, *Sejarah Sosial Ummat Islam*, Ira M. Lapidus menyampaikan bahwa pada dasarnya Islam yang disebarkan di Indonesia adalah Islam yang sudah berkembang di India Selatan yang bermadzhabkan Syafi'iyah.¹³ Tesisnya ini didasarkan pada tiga argumementasi. *Pertama*, teori yang menyatakan bahwa peran kaum pedagang yang telah melembagakan diri mereka di beberapa wilayah pesisir Indonesia, menikah dengan beberapa keluarga penguasa lokal, dan yang telah menyumbangkan peran diplomatik, dan pengalaman internasional terhadap perusahaan perdagangan para penguasa pesisir. Kelompok pertama yang memeluk Islam adalah dari kalangan penasa lokal yang berusaha menarik simpati lalu lintas Muslim dan menjalin penguasa persekutuan dalam bersaing menghadapi pedagang-pedagang Hindu dari Jawa.

Kedua, teori menekankan peran kaum misionari dari Gujarat, Bengal, dan Arabia. *Ketiga*, teori yang lebih menekankan makna Islam bagi masyarakat umum daripada kalangan elite pemerintah. Islam telah menyumbangkan sebuah landasan ideologis bagi kebajikan individual, bagi solidaritas kaum tani dan komunitas pedagang. Dalam ketiga teori ini, Lapidus menyadari bahwa tidak ada sebuah proses yang tunggal bagi penyebaran Islam di Indonesia.¹⁴

Pada dasarnya tiga teori di atas lebih menekankan pada penyebaran Islam secara umum. Akan tetapi tidak menyentuh interaksi sosial yang lebih intens, sehingga tidak bisa ditentukan bagaimana sebenarnya corak yang paling pas bagi Islam Indonesia? Disinilah peran para walisanga, khususnya Sunan Kalijaga dalam menentukan sebuah metode dakwah yang menyentuh kebudayaan-kebudayaan setempat, Hindu-Budha.

2. Dakwah Sunan Kalijaga sebagai model Islam Kultural di Indonesia

Ada pertanyaan yang sangat menarik, bahwa jika Islam yang disebarkan di Indonesia yang mayoritas berasal dari India Selatan, mengapa jumlah Muslim di India malah minoritas, berbeda dengan di Indonesia yang menjadi mayoritas? Dalam

hal ini, Lapidus menyampaikan dua alasan, *pertama*, sedikitnya penopang penaklukan Muslim di India. Komunitas Muslim tersebut merupakan sekelompok kecil tentara yang tidak didukung oleh sebagian besar penduduk, tidak sebagaimana pada kasus penaklukan bangsa Arab dan Turki terhadap Timur Tengah. *Kedua*, struktur politik India pra-Islam tetap bertahan secara utuh.

Kedua argumen ini memperlihatkan bahwa lemahnya dakwah Islam India, baik itu bersifat horizontal maupun vertikal, horizontal dalam arti hubungan dengan pemerintah dan vertikal dalam arti interaksi sosial dengan masyarakat lokal. Disisi lain, khususnya interaksi sosial dengan masyarakat lokal, menjadi nilai lebih dari dakwah yang dilakukan Wali Sanga, khususnya Sunan Kalijaga.

Dakwah Sunan Kalijaga pada dasarnya berbasis kultral yang cenderung mengarah pada akulturasi antara kebudayaan lama dengan kebudayaan baru, Islam. Dalam aspek teologis, dampak dakwah Sunan Kalijaga terlihat dalam lambang *bulus* di *mihrab* Masjid Agung Demak. *Bulus* itu adalah binatang yang hidup di dua alam di daratan dan di air serta dianggap suci oleh agama Budha. Walaupun dalam pandangan Islam itu haram, tetapi Sunan Kalijaga melakukannya, demi perkembangan dakwah Islam. Dari aspek yang lain, sosial, Sunan Kalijaga mampu membuat seni pakaian, seni suara, seni ukur, seni gamelan, termasuk juga kesenian wayang yang akhirnya dilandasi dengan nilai-nilai keislaman. Dalam hal ini penulis memandang Sunan Kalajaga adalah sebagai seorang esensialis dan inklusif bukan hanya pada tahap kultural tetapi juga pluralitas

Sikap inklusifitas Sunan Kalijaga pun semakin terlihat saat dia memahami realitas yang terjadi pada Syekh Siti Jenar yang mempunyai konsep *manunggaling kawula gusti*. Kesepakatan Wali Sanga ini dikecualikan bagi diri Sunan Kalijaga. Sebagai anggota Dewan Wali, sebenarnya Sunan Kalijaga sudah lantang dan gigih menentang eksekusi yang dianggap sangat tidak demokratis dan sewenang-wenang itu. Dalam pandangan Sunan Kalijaga – sebagaimana dijelaskan oleh Purwodi dalam *Dakwah Sunan Kalijaga Penyebaran Agama Islam di Jawa Berbasis*

Kultural – perbedaan atas interpretasi keagamaan adalah biasa dan diperbolehkan. Seharusnya, Syekh Siti Jenar diperlakukan secara terhormat dan martabat, karena dia bukanlah penjahat yang membuat kerugian sosial, ekonomi, dan politik negara.¹⁵

Lalu, jika memang ia merugikan agama, seharusnya yang dikuatkan adalah akidah yang menurut Wali Sanga sendiri benar, bukan malah membunuh perbedaan. Walaupun belum ada tesis yang membuktikan bahwa kekecewaan Sunan Kalijaga pada peristiwa ini, mengalihkannya pada dunia sufi, tetapi setidaknya inti dari pandangan Sunan Kalijaga pada kasus ini bisa diambil dan dicermati oleh pesantren khususnya..¹⁶

Dalam hal ini Sunan Kalijaga mampu memahami dan mengaplikasikan secara proporsional apa yang diistilahkan oleh Azra dengan ‘*great tradition*’ dan ‘*little tradition*’.¹⁷ Lebih lanjut Azra menyatakan,

“*great tradition* adalah Islam yang dipandang sebagai doktrin original, yang permanen, atau setidaknya merupakan interpretasi yang melekat ketat pada ajaran dasar. Tradisi besar ini sering pula disebut tradisi pusat, yang dikontraskan dengan *periferi*. Pada pihak lain, tradisi kecil (lokal, *Islamicate*) adalah *realm of influence* – kawasan-kawasan yang berada di bawah pengaruh Islam atau tradisi besar tadi. Yang termasuk ke dalam tradisi kecil ini bisa jadi berupa hajat “kaulan” atau “slametan”.

Salah satu implikasi dakwah kultural secara implisit bisa dilihat dari penelitian yang dikumpulkan oleh Yayasan Festival Istiqlal dalam Forum Ilmiah Festival Istiqlal dengan judul *Ruh Islam dalam Budaya Bangsa* yang terbagi menjadi dua volume.

D. SUMBER TEOLOGIS DAN METODE ISLAM KULTURAL

Islam Kultural, dalam pandangan penulis, merupakan salah satu perwujudan dari *Islam Rahmatan lil ‘alamin*. Apa yang telah dinyatakan dalam *Ruh Islam dalam Budaya Bangsa* setidaknya menggambarkan realitas obyektif. Dalam al-Qur’an, tak ada satu pun disebutkan Islam disandingkan dengan kalimat *rahmat lil ‘alamin*. Gelar ini, *Islam rahmatan lil ‘alamin* pada awalnya merupakan penafsiran umat Islam terhadap surah al-

Anbiya [21]: 107 yang menyatakan bahwa Rasulullah diutus tiada lain sebagai rahmat bagi seluruh alam;

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Maka *Islam rahmatan lil 'alamin* itu sejatinya ada pada kepribadian Nabi Muhammad saw, yang dalam pandangan Syaltut, Nabi memiliki peran lain selain menjadi seorang Nabi. Ia pun berperan sebagai manusia biasa, pemimpin, seorang ayah sekaligus kepala keluarga, komandan, penegak hukum, dan pendidik. Semua itu ada pada diri Rasulullah saw. Bahkan jika dibandingkan dengan sifat-sifat dasar kepemimpinan ala barat pun, semisal Warren Bennis dan Burt Nanus, semuanya ada pada diri Muhammad saw. Sehingga, pemahaman terhadap kata *rahmat* dan *al'alamin* itu pun akan sempurna jika dibarengi dengan pemahaman terhadap *sirah* Muhammad sendiri.

Sebelum menentukan *rahmatan lil 'alamin*, perlu dipertegas apa sebenarnya yang harus digarisbawahi dalam *sirah nabi Muhammad* dalam konteks ini? Itu tiada lain adalah dakwah Nabi. Perjalanan dakwah ini terekam dalam al-Qur'an, sebagaimana Allah berfirman dalam al-Qur'an surah al-Nahl [16]: 25;

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ
 إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

Serulah (manusia) kepada jalan Tuhan-mu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk.

Al-Mawardi dalam tafsirnya, *al-Nakt wa al-'Uyun*, menafsirkan *al-Hikmah* sebagai al-Qur'an dan *al-Nubuwwah* (kenabian), *al-Mau'idhal al-hasanah* dengan arti bahwa penyampaian dakwah dengan al-Qur'an dengan sifat terpuji dan juga dengan melakukan *al-amr* dan *al-nahy*. Sedangkan *wajadilhum bi al-lati hiya ahsan* menurutnya mengandung empat kemungkinan makna, 1) bahwa berdialoglah dengan mereka dengan sikap memaafkan, 2) atau dengan sikap yang logis, 3) sesuai dengan kemampuan akal mereka, dan 4)

menyangkup ketiga makna tersebut.¹⁸ Hal ini sebagaimana diisyaratkan oleh Rasulullah;

أمرنا معاشر الأنبياء أن نكلم الناس على قدر عقولهم (أخرجه

الديلمي)

“Bahwa seluruh nabi berdakwah kepada kaumnya sesuai dengan kadar keilmuan mereka”

Walaupun kadar hadis ini dha’if, secara sanad, tetapi pada dasarnya ia menjelaskan dan menguatkan firman Allah dalam surah Ibrahim [14]: 4;

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي

مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

“Kami tidak mengutus seorang rasulpun, melainkan dengan bahasa kaumnya, supaya ia dapat memberi penjelasan dengan terang kepada mereka. Maka Allah menyesatkan siapa yang Dia kehendaki, dan memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki. Dan dialah Tuhan Yang Maha Kuasa lagi Maha Bijaksana.

Lisan oleh mayoritas mufassir semisal al-Thabari,¹⁹ Ibn Katsirm al-Baidlawi, dan lain-lain memaknainya dengan bahasa. Lalu pertanyaannya apakah yang dimaksud dengan bahasa sendiri? Komaruddin Hidayat dalam bukunya, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika*, menyatakan bahwa yang bahasa bukan sekedar bunyi suara yang berkna, tetapi lebih luas sebagai cerminan dari sebuah kultur. Ia pun menegaskan bahwa bahasa merupakan fenomena kultural dan memiliki fungsi sosial-politis²⁰. Dalam konteks al-Qur’an, maka yang dipinjam dari Arab bukan hanya bahasa Arab saja tetapi juga budaya Arab sendiri. Hal ini sebagaimana bisa beberapa hukum yang mengandung budaya Arab, seperti kesaksian seorang wanita merupakan setengah dari kesaksian seorang laki-laki (lihat surah al-Baqarah [2]: 280).

Maka, secara keseluruhan, dakwah Nabi Muhammad pada dasarnya disampaikan secara bertahap, dari kebijakan, pelajaran yang baik serta dialog. Dan salah satu sikap kebijakan tadi secara eksplisit dicontohkan dalam al-Qur’an

dengan meminjam budaya Arab sebagai barometer untuk menyampaikan nilai-nilai universal Islam. Inilah sebenarnya sumber dan metode yang dilakukan oleh Sunan Kalijaga, adanya peminjaman budaya Hindu-Budha dalam dakwahnya tiada lain merupakan manifestasi atas pemahamannya terhadap perjalanan dakwah Nabi. Dan inilah yang penulis anggap sebagai Islam Kultural, dari sumber dan metodenya.

Kemudian, apa sebenarnya kata *rahmat* itu sendiri? Apakah *rahmat* bagi orang mu'min dan kafir itu sama? Al-Mawardy dan al-Razi menyatakan bahwa kata ini mencakup dua makna; 1) hidayah yang mendorong seseorang ta'at kepada Allah dan 2) ditundanya seseorang dari adzab di dunia. Akan tetapi penafsiran para mufassir ini belum sampai pada tahap kesejarahan hidup nabi Muhammad saw. Para mufassir cenderung terbelenggu dengan terma 'mu'min dan 'kafir'. Padahal ada satu garis lurus yang harus dipahami bahwa keduanya adalah manusia, yang secara fitrah mempunyai kondisi yang sama. Dalam hal ini Rasulullah saw bersabda;

ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه
 “Tidaklah seseorang itu dilahirkan kecuali ia berada dalam keadaan fitrah, suci. Kemudian, Ayahnyalah yang berperan menjadikannya seorang Yahudi, Nashrani, Majusi”. (HR. *Muttafaq ‘alaih*)

Maka sepatutnya yang dicari adalah keingingan fitrah manusia, dan ini terwujud secara *rigid* dalam perjalanan dakwah Muhammad saw yang terekam dalam al-Qur’an, yaitu kedamaian dan kemanusiaan. Maka *Islam rahmtan lil ‘alamin* itu tiada lain adalah Islam yang damai bagi seluruh manusia.

E. TANTANGAN ISLAM KULTURAL DI INDONESIA

Tentunya, penulis tidak ingin mengklaim bahwa Islam Kultural adalah Islam satu-satunya di Indonesia, tetapi ia adalah salah satu bentuk yang paling cocok dikembangkan di Indonesia, dan tentunya – sebagaimana yang disampaikan penulis – Islam Kultural mempunyai sumber, kerangka dan metode yang jelas dan secara eksplisit telah dipraktikkan baik oleh Nabi Muhammad maupun oleh Sunan Kalijaga. Untuk

melihat lebih jauh keragaman corak pemikiran Islam, Muhandi kemudian membaginya menjadi 14 corak pemikiran Islam, diantaranya; 1) Islam Rasional, 2) Islam Saintifik, dan 3) Islam Kritis.

Semua corak pemikiran ini pada dasarnya merupakan usaha untuk memahami Islam secara obyektif, tentunya dalam kacamata mereka masing-masing. Akan tetapi, dalam pandangan penulis, Islam Kultural lebih dari sekedar sebuah pemikiran. Ia ada secara embrio dalam dakwah Nabi sendiri dan bahkan sejak al-Qur'an pertama kali diturunkan. Dalam konteks Indonesia, Islam tentunya diharapkan dan dihadapkan pada masa yang berbeda dengan pertama kali ia ada. Apalagi Muslim di Indonesia merupakan mayoritas. Hal ini tentunya patut disyukuri, tetapi ia pun harus diwaspadai, karena di samping aspek positifnya, ia akan berdampak negatif – tentunya jika tidak *dimanage* dengan baik.

Cak Nur mengingatkan bahwa Muslim Indonesia seharusnya mewujudkan bangsa Muslim, bukan Negara Islam, Islamic State, yang dalam pandangan Nurcholis Madjid istilah ini berkonotasi negatif, karena akan menimbulkan trauma ideologis-politis akibat pengalaman dalam masa-masa formatif beberapa lama setelah Proklamasi.²¹ Disinilah titik penting Islam Kultural, ia tidak ingin menghancurkan kaum minoritas hanya karena Muslim adalah mayoritas. Sebaliknya Islam Kultural ingin mewujudkan Indonesia sebagai Bangsa Muslim, yang peduli terhadap pihak minoritas, baik itu secara agama, suku maupun budaya.

Tantangan yang lainnya datang dari dampak reformasi secara khusus di Indonesia dan modernisasi secara global. Khususnya modernisme yang secara khusus telah mengakibatkan transformasi dalam tradisi dan kehidupan sosial, semisal 1) berkembangnya kemajemukan internal (*internal diversity*), 2) diferensiasi sktrukturial (*structural differentiation*) dan 3) agama sebagai bagian dari tradisi harus berhadapan dengan dua kekuatan utama modernisasi, yaitu pluralisme budaya dan kritisisme ilmu pengetahuan. Elaborasi dari kedua faktor tadi muncullah dalam beragam perkembangan, khususnya Islam Fundamentalis dan Islam

Radikalis, yang dalam istilah Haedar Nashir disebut sebagai Islam Integral atau Integralisme Islam.²²

Tantangan ini pada dasarnya merupakan sebuah bentuk ujian terhadap *resistensi* Islam Kultural yang ada di Indonesia. Apalagi Arabisme yang semakin deras dengan fundamentalismenya sangat berkembang khususnya di berbagai perguruan tinggi yang ada. Sehingga harapan Islam Kultural yang merupakan bentuk '*indgenouse*' Islam Indonesia masih terbuka lebar, khususnya pada organisasi yang muncul dari Nusantara sendiri semisal NU dan Muhammadiyah.

Namun penting dicatat bahwa tidak semua istilah fundamentalisme merujuk pada istilah yang negatif. Kemunculannya tiada lain merupakan bentuk reaksi dari berbagai *isme* yang ada dalam dunia Islam. Secara jelas Richard T Antoun –sebagaimana yang dikutip oleh Haedar Nashir – menyatakan bahwa;

“Fundamentalisme merupakan orientasi kognitif dan afektif terhadap dunia yang berfokus pada protes dan perubahan. Protes dan kekesalan kaum fundamentalis terhadap ideologi modernisme; penekanan pada perubahan di atas kontinuitas, kuantitas di atas kualitas, dan produksi atau laba di atas simpat terhadap nilai-nilai tradisional seperti hubungan antarpribadi jangka-panjang, saling kunjung dengan tetangga dan kerabat, pemeliharaan rumah dan anak-anak, dan kegunaan kehidupan religius bagi banyak ranah. Protes fundamentalis adalah juga terhadap negara-bangsa sekuler, yang dianggap sebagai alat dalam menggusur agama.”²³

Maka oleh sebab itulah mengapa Hassan Hanafi memandang bahwa fundamentalisme – dalam konteks Islam – bukanlah semata-mata gerakan konservatif, regresif, dan anti modernitas. Karena ternyata banyak tokoh-tokoh dalam aliran yang ternyata berpadangan progresif dan modern bagi kebangkitan Islam, sebut saja Jamaluddin Afghani (w. 1879) dan Abduh (w. 1905). Masih menurut Hassan Hanafi bahwa fundamentalisme terbagi menjadi dua kategori, fundamentalisme modern dan fundamentalism eksklusif. Yang pertama membawa pencerahan pemikiran dan modernitas dan berupaya kembali kepada ajaran-ajaran autentik Islam seraya

inklusif mengapresiasi modernitas Barat. Sedangkan yang kedua menutup diri dari semua hal yang berbau Barat.²⁴

Dalam konteks Indonesia bisa dilihat bahwa fundamentalisme Islam – dalam arti negatif – adalah orang-orang yang menutup diri atau bersikap eksklusif terhadap pluralitas dan kebhinekaan yang ada di Indonesia. Secara teoritis Islam Fundamentalis mempunyai pandangan dengan tiga karakteristik utama; kontrol terhadap perempuan, praktik²⁵ politik menentang pluralisme dan penyatuan agama dengan politik.²⁶ Sehingga implikasinya adalah eksklusivisme dan keyakinan serba syari'at, *syar'isme*.

F. SIMPUL DAN PENUTUP

Islam Kultural merupakan keniscayaan yang tidak bisa dilepaskan dari realitas dan dialektika Islam dengan simbol-simbol sosio-historis-kultural Arab saat itu. Salah satu bukti kongkret adalah adanya periodisasi surah dan ayat makiyyah dan madaniyyah dalam al-Qur'an yang dirumuskan oleh para pengkaji studi al-Qur'an. Bahkan seorang orientalis, Nöldeke kemudian memberi kategori bahwa surah atau ayat yang turun di awal periode mekkah bercorak puitis dan bersajak. Secara psiko-historis-nya hal ini bertujuan ingin menarik simpati paganis Arab, yang saat itu menjadikan puisi sebagai senjata untuk melontarkan keperkasaan dan keganasan suku mereka masing-masing.

Secara terminologis, istilah Islam Kultural memang sama dengan Islam Pribumi yang diprakarsai oleh Abdurrahman Wahid. Akan tetapi, secara embrio, Islam Kultural muncul lebih awal, karena berkonteks-kan Arab itu sendiri. Dengan kata lain, Islam Pribumi merupakan hasil interpretasi Abdurrahman Wahid terhadap eksistensi Islam Kultural.

Islam Kultural sendiri di Indonesia secara praksis diperkenalkan oleh Sunan Kalijaga yang mendasarkan dakwahnya dengan basis kultural, baik itu dari aspek sosial maupun teologis. Sifatnya yang pleksibel menyebabkan mudahnya orang-orang yang beragama Budha-Hindu saat itu masuk Islam. Tulisan-tulisan yang dirangkum dalam *Ruh Islam*

Dalam Budaya Bangsa telah mengamini adanya ‘Islam Kultural’ yang telah dilakukan oleh Sunan Kalijaga.

Dalam berbagai corak pemikiran Islam, Islam Kultural bukan hanya sebagai pemikiran, tetapi juga model dakwah Nabi Muhammad dan bahkan al-Qur’an sendiri menyebutkan secara eksplisit. Model dakwah yang mempertimbangkan *lisan* ‘arab, dalam arti sistem bahasa, budaya dan pengetahuan, yang dilakukan dengan bijaksana, contoh yang baik dan dialog. Dalam konteks Indonesia, ada tantangan yang tidak bisa dihindari, khususnya pasca kejatuhan Soeharto dan perkembangan modernisasi di Indonesia, yaitu munculnya berbagai aliran pemikiran baik itu ekstrim kanan maupun kiri. Disinilah Islam Kultural memiliki peran sebagai corak dakwah Nabi yang lebih menekankan kebijaksanaan dan dialog, tanpa kekerasan. Hal ini pun sepatutnya dipahami sebagai sebuah bentuk ujian terhadap resistensi Islam Kultural sebagai Islam *indigenouse* yang dirumuskan oleh wali sanga, khususnya Sunan Kalijaga.

¹ Hassan Hanafi, *Islamologi I: Dari Teologi Statis Ke Anarkis* terj. Miftah Faqih (Yogyakarta: LkiS, 2007), h. xv.

² Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*. (Jakarta: Paramadina. 1999), h. 11

³ Mukhlis Jamil, *Revitalisasi Islam Kultural: Arus Baru Relasi Agama dan Negara* (Semarang: Walisongo Press, 2008), h. 157

⁴ Jalaluddin al-Suyuti, *al-Itqan fi ‘Ulum al-Qur’an*. (Beirut: Dar al-Fikr, 2008), h.12

⁵ Theodore Nöldeke, *Tarikh al-Qur’an* terj. Faridl Yarisyy Syafali (Dar Nasyr: 2000), h. 65

⁶ Ibnu Khaldun, *Mukaddimah* (Pustaka Pirdaus, 2011), h. 121.

⁷ Moeslim Abdurrahman, 2003: 111.

⁸ Mukhsin Jamil, *Islam Sebagai Kritik Sosial*. (Jakarta: Erlangga. 2003), h.158.

⁹ Machasin, *Islam Dinamis Islam Harmonis: Lokalitas Pluralisme Terorisme*. (Yogyakarta: LkiS, 2012), h. 187.

¹⁰ al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari’ah*. (Beirut: Libanon, 2004), h. 496.

¹¹ Mahmud Mohamed Toha, *Syari’ah Demokratik: The Second Message* terj. Nur Rachman (Surabaya: Lembaga Studi Agama dan Demokrasi. 1967), h. 179.

¹² Mukhsin Jamil, *Revitalisasi Islam Kultural*, h. 168

¹³ Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Manusia* terj. Ghufron A. Mas'adi (Jakarta: RajaGrafindo Persada 2003), h. 720.

¹⁴ Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Manusia*, h.722.

¹⁵ Purwadi, *Dakwah Sunan Kalijaga Penyebaran Agama Islam di Jawa Berbasis Kultural* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), h. 237.

¹⁶ Aramdhan Kodrat Permana, "Dari Eksklusivitas Ke Inklusivitas Menghilangkan Kesan "Pesantren 'Menepuk Dada', Santri Terpana, Bhineka Terlupa" dalam *SARUNG*. Vol. III. Maret 2011, h. 14.

¹⁷ Azyumradi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia*, h. 13.

¹⁸ Al-Mawardi, *Al-Nakt wa al-'Uyun*. DVD ROOM al-Maktabah al-Syamilah, h. 281.

¹⁹ Al-Thabari, *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an*, h. 516.

²⁰ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutika*. (Bandung: Mizan, 2011), h. 135-141.

²¹ Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*". (Jakarta: Paramadina, 2005), h. 410.

²² *Islam Syari'at Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia*. Bandung: Mizan. 2013, h. 168.

²³ Richard T. Antoun, *Memahami Fundamentalisme: Gerakan Islam, Kristen, Yahudi* terj. (Surabaya: Pustaka Euraka, 2003), h. 173-174. Sebagaimana dikutip oleh Haedar Nashir, *Islam Syari'at*, h. 210-211.

²⁴ Irwan Masduqi, *Berislam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama* (Bandung: Mizan, 2011), h. 88-89.

²⁵ Haedar Nashir, *Islam Syari'at*, h. 209.

REFRENSI

Abdurrahman, Moeslim. *Islam Sebagai Kritik Sosial*. Jakarta: Erlangga. 2003.

Azra, Azyumradi. *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*. Jakarta: Paramadina. 1999.

Al-Baidlawi. *Anwar al-Tanzil wa asrar al-Ta'wil*. DVD ROOM al-Maktabah al-Syamilah.

Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutika*. Bandung: Mizan, 2011.

Izutsu, Toshihiko. *Konsep-Konsep Etika Religius dalam al-Qur'an*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.

Jamil, Mukhsin. *Revitalisasi Islam Kultural: Arus Baru Relasi Agama dan Negara*. Semarang: Walisongo Press, 2008.

Khaldun, Ibnu. *Mukaddimah*. Pustaka Pirdaus.

- Lapidus, Ira M. *Sejarah Sosial Ummat Manusia* terj. Ghufron A. Mas'adi. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003.
- Machasin. *Islam Dinamis Islam Harmonis: Lokalitas Pluralisme Terorisme*. Yogyakarta: LkiS. 2012.
- Madjid, Nurcholis. *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*". Jakarta: Paramadina, 2005.
- Al-Mawardli. *Al-Nakt wa al-'Uyun*. DVD ROOM al-Maktabah al-Syamilah.
- Masduqi, Irwan. *Berislam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama*. Bandung: Mizan, 2011.
- Nashir, Haedar. *Islam Syari'at Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia*. Bandung: Mizan. 2013.
- Nasution, Khoirudin. *Pengantar Studi Islam*. Yogyakarta: Tazzafa, 2007.
- Noldeke, Theodore. *Tarikh al-Qur'an* terj. Faridl Yarisyy Syafali. Dar Nasyr: 2000.
- Permana, Aramdhan Kodrat. "Dari Eksklusivitas Ke Inklusivitas Menghilangkan Kesan "Pesantren 'Menepuk Dada', Santri Terpana, Bhineka Terlupa" dalam *SARUNG*. Vol. III. Maret 2011.
- Purwadi, *Dakwah Sunan Kalijaga Penyebaran Agama Islam di Jawa Berbasis Kultural*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Al-Razi. *Mafatih al-Ghaib*. DVD ROOM al-Maktabah al-Syamilah.
- Sofwan, Ridin. (dkk.), *Islamisasi di Jawa: Walisongo, Penyebar Islam di Jawa Menurut Penuturan Babad*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 1999
- Al-Suyuti, Jalaluddin. *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr, 2008 M.
- Al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*. Beirut: Libanon, 2004.
- Sugono, Dendyy. (dkk.), *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.
- Al-Thabari. *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an*. DVD ROOM al-Maktabah al-Syamilah.

Toha, Mahmud Mohamed. *Syari'ah Demokratik: The Second Message* terj. Nur Rachman. Surabaya: Lembaga Studi Agama dan Demokrasi. 1967

Zainuddin, Muhadi. *Pendekatan Pengkajian Islam*. Yogyakarta. 2011.