



ORIENTASI DAKWAH ISLAM KEINDONESIAAN DAN AKTUALISASI NILAI-NILAI LOKAL

Muhammad Sholikhin¹

¹ Muhammad Sholikhin adalah penulis buku-buku sufisme Islam, spiritualitas Jawa, dan Syekh Siti Jenar.

Abstract: *In the midst of Islam's universalism and its cultural hegemony, actually Islam in its application have variations related with space and time of its people. Therefore, we have a duty to discern our Indonesian- Islam discourse. At one side, Islam have universal dimension, free from local culture influence, and on the other side, Islam have to present at the earth on its spreading and receiving by human being with its local content. Islam famous with its accommodative feature to local culture with basic principle maintains old good ones, and takes new better ones. Ideal form of religious life is equilibrium state between symbolization and substance. Therefore, Indonesian-Islam didn't lose its preference as a part of a whole Islam. Keywords:* Indonesian-Islam, local values, culture.

WACANA PEMIKIRAN ISLAM-KEINDONESIAAN

Pembicaraan mengenai Islam sebagai sistem ideologi dan sebagai fenomena budaya, kebudayaan sebagai proses kreativitas dan inovasi manusia *par-excellence*, merupakan tema yang selalu aktual dan menarik sepanjang masa. Hal ini karena di samping memancing polemik yang berkepanjangan sejak terbentuknya agama-agama itu sendiri hingga perkembangan agama dan keberagamaannya dewasa ini, fenomena ini menjadi penyebab dominan pasang-surutnya perkembangan pemikiran di berbagai kawasan benua Islam, seperti telah kita ketahui di atas. Di tengah universalisme Islam dan hegemoni kulturalnya, ternyata Islam dalam aplikasinya memiliki ragam-variasi sesuai dengan masa dan tempat diamalkan oleh pemeluknya. Kita pun memiliki keharusan untuk membaca wacana Islam keindonesiaan kita. Namun, kita juga perlu menguasai argumentasi dasarnya terlebih dahulu, mengapa wacana Islam keindonesiaan perlu dikemukakan?

Untuk memancing persoalan ini, penulis akan memulai dengan firman Allah yang berarti, “... *pada hari ini, telah Kusempurnakan bagimu agama (yang harus kamu anut), dan Aku cukupkan nikmat-Ku atasmu, serta Aku ridlakan untuk kamu Islam sebagai (sebuah sistem) agama bagimu.*”¹

Firman Allah tersebut memiliki tiga elemen kunci: *penyempurnaan agama, pencukupan nikmat, dan perelaan Tuhan atas Islam sebagai sistem keagamaan manusia*. Dalam hal ini, *perelaan Islam sebagai agama* merupakan manifestasi dari kehendak Tuhan untuk *mencukupkan nikmat* atas umat manusia, yaitu menyempurnakan wahyu-Nya kepada mereka.² Dengan konsep di atas, tampak bahwa Tuhan dalam membimbing manusia melalui suatu proses yang dinamis dengan pengutusan para Rasul bagi setiap komunitas manusia sebagai pemberi petunjuk, baik itu dikisahkan al-Qur'an maupun tidak.³ Hal ini mengidentifikasi bahwa dalam pewahyuan setiap agama terdapat suatu unsur transendentalitas yang sama dalam semua agama yang pernah hadir, dan ada di muka bumi ini, yakni doktrin keesaan Tuhan dengan segala implikasinya bagi manusia.⁴ Pada visi inilah diharapkan agama mampu menyumbangkan visi spiritual, paradigma etik dan moral, serta kekuatan profetik yang dapat mendukung peradaban manusia agar dapat bertahan dan berkembang.⁵

Pada aspek peranan ini terletak dimensi lain dari agama agama sebenarnya merupakan fenomena sejarah dan budaya yang berkembang dengan *setting sosio-historis* yang selalu berkembang.

Secara sederhana, rumusan agama sebagai sebuah “ideologi” tampak pada ranah transendensinya, sedangkan sebagai sebuah budaya tampak pada *setting* praksisme agama tersebut. Persoalannya, bagaimana membuktikan asumsi dasar ini?



Pada dataran konseptualisasi agama dengan *setting* sosio-historis, kita sangat membutuhkan bantuan dari perspektif sosiologi pengetahuan⁶ dalam menempatkannya sebagai sebuah ideologi ataukah sebuah sistem budaya? Untuk memahaminya, maka paparan secara perdefinitif akan sangat diperlukan dalam pemahaman ranah teologis menjadi sistem *anthropomorphisme-transendental* ini.

Suatu pengetahuan manusia yang sudah dicampuri oleh perasaan, kepentingan, dan faktor-faktor subjektivitas lainnya dari individu atau kelompok, yang pengetahuannya tidak lagi bersifat absolut dan universal, membuat ia disebut sebagai ideologi,⁷ yakni sejenis pengetahuan yang memang dipakai (sadar atau tidak) untuk menipu (bersifat propagandis) orang demi kepentingan perbuatan atau penganut ideologi tersebut.⁸

Dalam istilah Mannheim, konsep dan pemahaman ideologi berangkat dari suatu jenis pendekatan masalah pada tahap abstraksi dan tahap kekonkretan yang diharapkan orang untuk mencapainya sehingga dengan cara yang sama terkait dengan kehidupan sosial.⁹

Ini sejalan dengan pengertian ideologi secara umum atau populer (terutama secara politis), yang dimaknai sebagai sesuatu yang tidak sesuai dengan kebenaran. Pengetahuan yang bersifat ideologis berarti pengetahuan yang lebih sarat dengan keyakinan subjektif daripada fakta empiris sehingga memiliki ciri-ciri:

- a. tidak berdasar pada informasi faktual untuk memperkaya keyakinan;
- b. penganutnya cenderung menolak sistem pikiran lain yang tidak sejalan dengan ideologinya, dan yang tidak sama dalam menjelaskan kenyataan yang sama;
- c. hanya kesimpulan yang didasarkan pada ideologi mereka yang dianggap logis dan benar; dan
- d. akhirnya orang yang menganut sebuah ideologisasi tertentu akan mengalami kesukaran untuk mengerti dan memahami, serta berhubungan dengan penganut ideologi lain.¹⁰

Dengan demikian, jika sebuah agama disebut sebagai ideologi, maka pada konsep ini hanya terbatas pada agama-agama yang secara parsial terkotak-kotak dalam sebuah institusi aliran dan sekte (sistem kultisme) tertentu. Istilah ideologi jenis ini sangat tidak tepat dilekatkan ke dalam *station* agama dalam konstruk substansialnya, yang memiliki nuansa universalitas sebagai dasar pijakannya.

Adapun definisi ideologi yang terartikulasi secara sempit (reduksionistik) tersebut, dalam wacana sosiologi pengetahuan, diberi nuansa makna yang baru dengan membandingkannya dengan *utopia* yang memiliki makna popular angan-angan yang tidak realistis karena terlalu tinggi (melangit). Ideologi sama dengan utopia, yang keduanya merupakan gejala sosial yang belum terjadi, keduanya bukan merupakan fakta empiris, yang letak perbedaannya, bila ideologi adalah proyeksi ke depan (*futurist*) tentang gejala-gejala yang akan terjadi di kemudian hari berdasarkan *sistem yang ada*, maka utopia adalah ramalan tentang masa depan yang didasarkan pada sistem lain, yang “pada saat ini” sedang tidak berlangsung. “Dengan menyebut segala sesuatu yang melampaui tatanan yang ada sekarang sebagai utopis, orang meredakan kegelisahan yang bisa muncul dari utopia-utopia relatif yang dapat diwujudkan di dalam tatanan yang lain,” demikian kata Mannheim.¹¹ Pada garis inilah agama menempati lahan khusus dalam konteks sosiologi pengetahuan karena agama mengatur pranata dunia, sekaligus memberikan deskripsi maupun fatamorgana-empirikal tatanan kehidupan akhirat pasca-kematian seluruh alam.

Pada konteks terakhir ini, maka cita dan ide keagamaan pada hakikatnya merupakan jenis ideologi (ranah syari’ah dan mu’amalah), sekaligus merupakan kenyataan utopia (ranah “idealisme” iman, taqwa, dan Islam dengan implikasi *ukhrawiyahnya*). Sistematis *la takhaf wa la takhzan, inna’l-Laha ma’ana* menunjukkan kenyataan agama yang *ideological-utopianist*.

Untuk menghindarkan kerancuan makna antara konsep kata ideologi *klasik*, ideologi definisi baru dan utopia agar tidak tumpang tindih, maka lebih tepat jika penulis menggunakan istilah *doktrin* untuk menyebut ranah agama dalam wacana ideologi (I besar)-utopia dalam istilah Mannheim di atas.

Oleh karena itu, kita sampai pada konseptualisasi wacana sosiologi pengetahuan dalam memahami sudut fenomena keagamaan mengajarkan pola keterpisahan antara *api* yang bersifat permanen esensial-signifikansif, dengan *abu*-nya yang



bersifat temporal dan simbolis, dengan tujuan mendapatkan inti yang sebenarnya, dengan tanpa adanya preseden mengingkari ajaran agama secara formal.

Inti ajaran setiap agama, tentu saja bukan abunya, yang coba kita tafsirkan secara kreatif dengan permasalahan sosial yang ada sekarang. Dengan demikian, agar dapat selalu terjadi dengan kesegarannya yang baru, ajaran agama kita laksanakan secara kreatif-inovatif, tidak pasif, dan stagnatif. Hal inilah yang nantinya dapat membedakan indikasi “pemeluk” agama dengan “dipeluk” oleh agama.² Jika ini dikembalikan pada firman Allah di atas, maka agama secara ideologis-doktrinal telah sempurna. Namun, hal ini masih memerlukan usaha untuk tercukupinya nikmat atas kita. Sempurna karena dalam hal-hal transenden manusia tidak bisa mengutak-atik lagi konsepsional-operatifnya (wacana tauhidyyah dan *ubudiyyah mahdallah*), sedangkan nikmat “cukup” berarti manusia masih diberi hak daya kreativitas yang dominan, terutama dalam bidang ibadah-ibadah muamalah dan kerangka tauhid-sosial.³ Dengan yang terakhir inilah, maka manusia bisa disebut telah “memeluk” agama. Namun, jika belum mampu berkreasi dalam pola keberagamaan, maka orang itu baru dalam kerangka “dipeluk” oleh agama yang biasanya dialami oleh orang yang mengikuti pola “ideologi” dalam artikulasi negatif (populer) di atas, dengan corak sektarianismenya.

Kreativitas dalam beragama diperlukan agar tidak terjadi proses pembekuan dalam pola keberagamaan karena jika kondisi kebekuan (*stagnan/jumud*) tetap berlangsung, maka friksi dan kontradiksi antara doktrin agama dengan realitas sosial yang selalu berubah, dan ilmu pengetahuan dan teknologi yang selalu berkembang tidak dapat dihindarkan. Oleh karena itu, perlu kembali dipupuk pola kesadaran bahwa proses purifikasi dan puritanisme Islam berpangkal pada apa yang telah ada sejak 15 abad yang lalu, dengan sebab-sebabnya atau yang disangka sebagai penyebab turunnya aksiomatika normatif tersebut karena *nash* adalah pengucapan situasional dari sesuatu yang melatarinya. Lagi pula, dalam proses pembentukan hukum-hukum baru tidak ada yang lepas begitu saja dari perkembangan masyarakat. Verbalisasi yang sekarang terkodifikasikan dalam teks-teks “mati” kitab suci dan Hadis selalu menuntut reorientasi dan reformulasi kontekstual bagi pembentukan struktur masyarakat beragama yang akan membentuk suatu budaya. Untuk itu, sudah saatnya dilakukan dekonstruksi terhadap konsep-konsep *fiqhyyah* dalam kitab-kitab keagamaan yang selama ini diacu dan “disucikan” oleh mayoritas ummat Islam, yang sebagiannya sudah tidak relevan lagi dengan tuntutan peradaban yang muncul sekarang maupun yang akan datang. Bukankah agama adalah sebuah sistem yang menyumbang terbentuknya peradaban?

Agama akan selalu bertahan dan dianut oleh pengikutnya apabila secara antropologis, sosiologis, dan psikologis mampu memenuhi kebutuhan manusia. Di samping itu, ia selain merupakan doktrin, juga harus mampu mengakomodir faktor-faktor kultural dalam upaya pemerian konsepsional sosio-historisnya. Tanpa itu, semua agama akan mengalami kegagalan dalam memberi sumbangan terbentuknya peradaban dalam skala mondial. Termasuk pula agama Islam, yang bagaimanapun sempurnanya, apabila tidak bisa memberikan solusi bagi problematika kemanusiaan, maka akan mengalami nasib yang sama. Oleh karena itu, layak apabila sifat Islam yang paling mendasar adalah bukan agama yang sempit⁴ dan mudah untuk dilaksanakan, sebagaimana yang dikehendaki oleh Tuhan sendiri.⁵

Termasuk dalam pola kesempurnaan, Islam sebagai satu-satunya agama diklaim oleh Allah sebagai satu-satunya wacana agama dan sistem keagamaan yang diterima *—inna l-dina ‘inda’l-Lah-i al-Islam*⁶ —, harus lebih dipahami pada dataran pengertian yang substantif daripada pengertian atributif atau asosiatif.

Identitas seperti ini menghendaki peliputan nilai-nilai yang tidak hanya agama Islam dalam skala formalnya yang diturunkan lewat Nabi Muhammad SAW, tetapi juga semua agama yang menekankan nilai-nilai keislaman dalam bentuk karakter yang disandangnya (kebaikan, kesejahteraan, keselamatan, dan kedamaian). Pada ranah ini, konstruksi Islam secara ideal merupakan esensi dari agama-agama yang pernah diturunkan Tuhan kepada umat manusia.

Hal ini dapat dilacak dalam al-Qur’an karena Islam merupakan agama yang dianut oleh Ibrahim,⁷ Isa,⁸ serta pada semua nabi dan Rasul yang pernah diutus oleh Allah.⁹ Bahkan, jika kita simak doa Nabi Ibrahim, tampak seluruh nabi-nabi setelah Ibrahim secara formal-esensial beragama Islam, dengan menyebut dirinya sebagai *muslim*.²⁰

Oleh karena itu, seorang pakar tafsir al-Qur’an modern, Abdulah Yusuf Ali menafsirkan surat Ali Imran [3] ayat 85 bahwa, “Kedudukan Islam sudah jelas. Seorang muslim tidak akan menuntut agamanya itu khusus untuk dirinya sendiri.



Islam bukan agama sekte, bukan agama etnis. Dalam pandangannya, semua agama itu satu karena kebenaran itu satu. Itulah agama yang telah diajarkan para nabi sebelumnya, yang ditetapkan dalam wahyu.²¹

Sayangnya, doktrin Islam yang membudaya tersebut, yang pernah mencapai puncak-puncak kejayaan sebagai peradaban dunia, kemudian diideologisasikan secara parsial seiring dengan terbentuknya percaturan teologis dengan perkembangan yang selalu berubah dan saling menyerang. Hal ini tampak sampai saat ini dalam buku-buku sejarah dan teologi yang penuh dengan sektarianisme madzhabiyah untuk membela ideologi masing-masing.²² Inilah yang dimaksud oleh Jalaluddin Rakhmat bahwa ideologi adalah *weltanschauung* yang menjelaskan realitas dalam perspektif tertentu. Ideologi adalah cara memandang realitas.²³ Pada konteks ini, ideologi Islam sebenarnya hanya merupakan semacam bentuk semu dari sektarianisme golongan tertentu dengan perspektif ideologi dengan artikulasi yang sempit dan negatif.

Adapun maksud Fazlur Rahman ketika mengatakan masyarakat muslim berdiri berdasarkan ideologi Islam²⁴ adalah pada dataran ideologi kesempurnaan yang berangkat dari artikulasi umum Qur'an surat al-Baqarah [2] ayat 256, yang menyatakan bahwa tidak bisa pola keagamaan itu dipaksakan. Abdullah Yusuf Ali menafsirkan bahwa pemaksaan (dalam bentuk ideologis) bertentangan dengan semangat agama itu sendiri, sebab: (1) agama tergantung pada iman dan kemauan, tidak ada artinya untuk didesakkan secara kekerasan, (2) kebenaran dan keburukan itu telah jelas, yang diperlihatkan dengan adanya perintah Allah yang tidak diragukan lagi terdapat di dalam setiap orang yang berkemauan, baik sebagai dasar iman, (3) perlindungan Tuhan yang selalu berkesinambungan dan kehendaknya selalu membimbing keluar dari kegelapan.²⁵

Dengan demikian, Tuhan sendiri mencatat bahwa penurunan wahyu berlangsung dalam kontinuitas dan perkembangan yang dimulai sejak awal sejarah kemanusiaan dan sempurna dengan al-Qur'an. Namun, meskipun pada dimensi syariat wahyu Tuhan bersifat dinamis, sejalan dengan perkembangan kedewasaan peradaban manusia, ia pada dimensi aqidah tetap statis dengan kandungan nilai intrinsik inti keesaan Tuhan (tauhid) sebagai titik sentral dan kardinal agama. Inilah kunci dari keseluruhan proses teleologis agama-agama yang menuju pada terciptanya nilai-nilai universal bagi kemanusiaan (kesatuan doktrin/ideologi).

Nilai universal dengan unsur transendentalitasnya itu (aqidah), dengan keyakinan kita agama berasal dari Tuhan dan merupakan jalan menuju Tuhan, mau tidak mau tetap mengalami bentuk transformasi telologis dari corak teologi *ilahiyah* ke dalam bentuk teologi *insaniyah* dengan bentuk kehidupan beragama sebagai fenomena budaya. Artinya, manifestasi keberagamaan mengambil tempat dalam pelataran budaya. Yang beragama manusia, dan manusia adalah makhluk budaya yang tidak luput dari pengaruh jaring-jaring kebudayaan dalam perilakunya.²⁶

Berbicara masalah jaring kebudayaan dan agama dalam konteks Indonesia ini, kita dapat melihat bahwa beberapa intelektual muslim, (alm.) Nurcholish Madjid, misalnya, yang telah benar-benar melakukan upaya serius untuk menggali dan memberi makna secara substansial kepada segala jenis ritual dan seremonial.

Menyimak fenomena ritual dan seremonial keagamaan itu, secara *inheren* adalah juga membicarakan persoalan sosial sehingga dalam kajian filsafat hukum Islam (ushul fiqh), misalnya, pasti kita dapati proses pengambilan hukum Islam yang berangkat dari persoalan sosial, yang berarti pendasaran penetapannya tidak hanya atas dasar *nash* Tuhan belaka, melainkan juga dengan dasar atas kebaikan bersama (*maslahah mursalah*) dalam suatu masyarakat yang pada giliran selanjutnya akan melahirkan corak dan warna Islam yang berlainan.

Nurcholish Madjid berupaya mempertemukan dua fenomena yang seakan kontradiktif itu dengan pisau bedah analisis bentuk Islam universal dan partikularnya.

Pada satu sisi, Islam merupakan dimensi yang universal, bebas dari pengaruh budaya setempat, sedangkan pada pihak lain, Islam harus hadir di bumi dengan penyebarannya dan penerimaannya oleh umat manusia dalam keadaan terbungkus oleh budaya setempat. Oleh karenanya, ajaran Islam universal itu hanya dapat ditangkap dalam bentuk nilai (*value*) sehingga ketika ia turun dan jatuh ke tangan manusia, ia menjadi bentuk, dalam artian, budaya.

Dalam bentuk budaya inilah Islam muncul dalam berbagai bentuk, warna, dan corak (satu Islam seribu warna). Dengan begitu, Islam dikenal akomodatif terhadap budaya-budaya setempat dengan prinsip dasar *mempertahankan yang lama dan baik, serta mengambil yang baru yang lebih baik*.²⁷



Nurcholish Madjid sampai pada kesimpulan bahwa suatu bentuk budaya Islam yang ada di negeri kita ini sepenuhnya *absah*, dan tidak bisa dipandang kurang “Islami” dibanding dengan tempat-tempat lain yang berkebudayaan Islam,²⁸ maka terciptalah rumus agama dalam sistem budaya adalah tidak bisa dipisahkan, tetapi harus dibedakan, dan tidaklah dapat dibenarkan mencampuradukkan antara keduanya.²⁹ Oleh karena itu, antara agama, skema doktrin (*ideological*) dan budaya (dan struktur peradabannya) adalah bersifat kontaminasi (*cantaminated*).

Pembedaan antara agama dan budaya ini bertujuan agar terdapat kejelasan wilayah-wilayah doktrinal absolut dengan yang relatif, yang manusianya dalam, proses upaya “mencukupkan” nikmat –sebagai implementasi “kesempurnaan” agama. Dapat melakukan kreativitas dan inovasi-inovasi (*re-improvementasi*) bentuk praktis-kontekstual agama sehingga akan jelas bahwa agama *an sich* (sistem doktrinal) bernilai mutlak, tidak berubah menurut waktu dan tempat, tetapi budaya sekalipun yang berdasar agama dapat berubah dari waktu ke waktu, tempat ke tempat. Hal ini meyakinkan kita bahwa ada budaya berdasar agama, dengan peranan agama di dalamnya, tetapi tidak pernah terjadi agama yang berdasarkan budaya.

Inilah yang dapat dipahami dari wahyu Tuhan kepada para nabi dan Rasul. Dengan demikian, agama bersifat primer dan budaya bersifat sekunder. Budaya dapat merupakan ekspresi hidup keagamaan, karenanya *sub-ordinate* terhadap agama, tidak pernah sebaliknya.³⁰ Di sinilah letak perbedaan antara agama dan budaya, sejauh menyangkut segi-segi proporsionalitasnya.

Letak ketidakterpisahannya adalah budaya merefleksikan dirinya sebagai identitas ibadah dan karakter amal shalih sebagai pola wacana etika dan moralitas yang merupakan inti dari ajaran agama.

Ibadah, yang mentradisi sebagai budaya lahir dari praktik *sunnah* yang bermakna model atau contoh dari Rasul, sahabat, tabi’in, dan seterusnya, merupakan bingkai dan pelemagaan iman, yang membuatnya mewujudkan diri dalam bentuk-bentuk tingkah laku dan tindak-tanduk nyata. Hal itu juga sebagai usaha pemeliharaan dan penambah iman itu sendiri, yang imannya merupakan doktrin-dogmatis paling mendasar dari setiap agama dan memiliki sifat sentimentil yang cukup tinggi, sanggup mengontrol emosionalitas manusia (sebuah sistem ideologi-dogmatis). Oleh karena iman bukanlah statis, maka ia dinamis yang mengenal pertumbuhan negatif (menurun, berkurang, atau melemah –*naqis/yanqushu*) dan pertumbuhan positif (menaik, bertambah, menguat –*yazid*) yang memerlukan upaya pemeliharaan terus-menerus secara maksimal.³¹ Dengan kata lain, ibadah adalah bentuk *preferensi-konstitutif* dari sistem tradisi keimanan.

Realitas tersebut mengindikasikan bahwa agama dengan ajaran transendentalitas-ritualnya saja tidaklah cukup, yang pengkhususan dirinya pada hal-hal yang ritualistik dan formal (dalam wacana doktrin) akan sama dengan peniadaan tujuan agama yang hakiki.³² Adapun bentuk ideal dalam kehidupan keagamaan adalah *equilibriumitas* antara simbolisasi dan substansi.³³ Yang pertama merupakan tradisi/budaya (simpul peradaban), sedangkan yang kedua adalah doktrin (sistem ideologi dogmatis-teologis) agama.

MEMPERTIMBANGKAN ASPEK LOKALITAS KEINDONESIAAN

Dengan demikian, wajar jika menggunakan simbolisme sedemikian rupa sehingga agama tetap memiliki daya cekam (magnetisme) kepada masyarakat, tetapi harus tetap ada kesadaran bahwa suatu simbol memiliki nilai instrumental dan ide intrinsik, tidak hanya menjadi tujuan dalam diri sendiri, melainkan mengarah kepada suatu nilai yang tinggi.³⁴ Akhirnya, Islam-keindonesiaan pun juga tidak kehilangan preferensinya sebagai bagian menyeluruh dari Islam.

Sayangnya, sampai saat ini, upaya-upaya penggalian corak Islam-keindonesiaan masih sangat minim. Padahal, umat Islam Indonesia mempunyai dan memiliki bahan yang tidak kurang dibanding umat Islam di kawasan lain, bahkan Timur Tengah sekalipun, untuk mencari jati diri keislamannya sendiri. Hal ini diakibatkan antara lain karena kepedulian umat kita terhadap keislamannya sendiri masih minim, dan penghargaan terhadap para pemikir Islam asal Indonesia sendiri sangatlah kurang. Padahal, kita banyak memiliki pemikir Islam yang telah menginternasional, mereka telah berhasil meletakkan dasar-dasar keislaman yang tidak melulu “import” dari kawasan lain.

Pada abad ke-13 dan ke-14, pada saat-saat itulah Islam menyebar ke hampir semua kawasan Indonesia. Pada saat itu, para ulama yang tergabung dalam lembaga “Walisongo” karena anggotanya diambil 9 orang. Setiap ada anggota yang pergi,



selalu dicari gantinya agar tetap berjumlah 9 sehingga pada kenyataannya jumlah anggota “Walisongo” secara keseluruhan berjumlah puluhan, bahkan seandainya tetap lestari sampai sekarang, bisa mencapai ratusan ulama.³⁵ Mereka cukup berhasil menghadirkan Islam berwajah keindonesiaan, baik dalam teologi, politik, ekonomi, dan sebagainya. Tentu saja, unsur-unsur perenial dan eternal keagamaan secara teologis dan *fiqhiyyah* selalu berada pada tataran universalisme Islam. Di antara salah satu corak khas Islam-keindonesiaan yang memiliki berbagai ragam wajah itu adalah untaian kalung tasawuf yang sangat kuat. Hal itu tercermin dengan pengaruh ajaran sufi yang dominan adalah dari Muhyiddin Ibn ‘Arabi dan Syaikh Imam al-Ghazali.

Di samping Walisongo, kita juga memiliki tokoh tasawuf yang juga mendunia, seperti Nuruddin al-Raniri, dan Syamsuddin al-Sumatrani. Belum lagi tokoh legendaris Syaikh Yusuf dengan kitab *Safinat al-Najatnya*, juga Syaikh Ahmad al-Khatib, atau Abdussamad al-Palimbani. Adapun yang sebanding, baik pemahaman maupun nasibnya, dengan sufi martir Abu Mansur al-Hallaj adalah tokoh historis kontroversial, Syaikh Siti Jenar, yang ajaran-ajarannya hingga saat ini masih sangat subur hidup di tengah masyarakat Jawa.³⁶ Pemikiran-pemikiran keislaman mereka sangat khas, dan merupakan aset yang sangat berharga bagi masa depan pemikiran Islam di Indonesia, jika segera kita sosialisasikan secara intensif. Apalagi salah satu corak dari Islam-Keindonesiaan yang paling menonjol adalah Islam Tasawuf, baik yang tarekati maupun falsafi.

Oleh karena itu, Islam-keindonesiaan bisa kita telusuri, dan kemudian kita rumuskan secara lebih sistematis dengan mengembangkan teks-teks “lokal”. Adapun, apa yang kita sebut sebagai teks lokal itu sebagian juga justru malah dicetak dan diterbitkan, serta lebih dikenal di kawasan Timur Tengah. Dalam hal ini, teks-teks lokal itulah yang seharusnya sekarang kita “ambil” kembali ke Indonesia setelah diterima universal oleh dunia Islam.³⁷ Misalnya, kita memiliki ulama besar Kiai Muhammad Nawawi Banten (1815-1897) dengan traktat kecilnya, *Nur al-Dhalam*, yang merupakan teks dasar seluruh pengajaran Islam tradisional di tanah air. Bahkan, kiai ini malah diberi gelar “pemuka ulama Makkah dan Madinah” (*sayyid al-‘ulama al-Hijaz*), namun agak terlupakan di negeri sendiri. Beliau memiliki kitab legendaris Hadis, *al-Arba’in*, yang hampir digunakan sebagai pengajaran wajib ilmu Hadis seluruh organisasi Islam di Indonesia. Padahal, di dunia muslim, himpunan kitab 40 hadis (yang disusun berdasar ujaran Nabi, bahwa siapa yang hafal 40 hadis, akan masuk surga) hanya ada dua kitab, yakni kitab Syaikh Nawawai Banten itu, dengan Kitab 40 Hadisnya Imam Khomeini bertitel (dalam edisi Inggris) *40 Hadis: An Exposition of Ethical and Mystical Tradition* (The Islamic Foundation, Teheran, 1989). Hanya saja ada perbedaan dari dua kitab tersebut, jika Imam Khomeini memuat 40 Hadis mistik dan akhlak, maka Syaikh Nawawi menghimpun hadis-hadis teologis, ritual, dan akhlaq. Selain itu, jika dalam kitab Khomeini benar-benar hanya mencantumkan 40 hadis, maka Imam Nawawi memberikan “diskon” menjadi 43 hadis. Selain itu, beliau menulis kitab tafsir terkenal, yakni tafsir *Murah Labib* atau juga dikenal sebagai *al-Munir*.

Gelar profesor, bukan hanya dimiliki Imam Nawawi ini. Kita masih memiliki tokoh internasional, Kiai Muhammad Ihsan dari Jampes, Kediri, yang meninggalkan dua karya besar, yaitu *Siraj al-Thalibin*, sebuah komentar atas traktat al-Ghazali yang berumur ribuan tahun, *Minhaj al-‘Abidin*. Karya dua jilid ini memiliki nilai sangat tinggi sehingga dijadikan buku wajib pada kajian *post graduate* di Al-Azhar dan beberapa Perguruan Tinggi lain di Timur Tengah, yang ironisnya tidak dikenal oleh orang-orang akademisi IAIN. Karya kedua adalah *Minhaj al-Imdad*, komentar atas traktat *Irsyad al-‘Ibad*, yang diburu Kiai Mas’ud Banyumas untuk diterbitkan di Mesir.

Mungkin kita ingin mengembangkan Islam-keindonesiaan dari teks yang lebih lokal lagi, maka kita tidak akan kekurangan bahan. Misalnya, karya-karya ulama modern pertama di Indonesia, K.H. Muhammad Shalih bin Umar dari n’Darat, Semarang, seperti *Sabil al-‘Abid* yang merupakan syarah ilmu teologi *Jauhar al-Tauhid*, atau karya orisinal beliau *al-Majmu’at al-Syar’ah al-Kafiyat li al-‘Awam*. Boleh dikatakan, Kiai Sholeh n’Darat inilah yang menjadi penjaga gawang ajaran al-Asy’ari, al-Ghazali, dan Ibn al-‘Arabi sekaligus di Indonesia. Selain itu, beliau, yang merupakan guru dari KH. Muhammad Hasyim Asy’ari dan KH. Ahmad Dahlan itu—dikenal jugasebagai ulama moderat yang menggabungkan faham Mu’tazilah dan Asy’ariyyah. Hal ini tampak misalnya pada pemahaman beliau tentang kemakhluhan al-Qur’an. Beliau menyatakan, al-Qur’an secara dzahiri (yang bisa dibaca, ditulis, dan dipegang) adalah *makhluk*, sedangkan yang *qadim* adalah yang tidak dalam bentuk suara, tidak tertulis, dan tidak tersaksikan manusia. Hanya saja, hal ini perlu disosialisasikan secara



hati-hati,³⁸ sedangkan di era modern sekarang ini kita memiliki banyak pakar lokal seperti K.H. Sahal Mahfudz, K.H. Said Agil Siraj, Dr. Nurcholish Madjid, Dr. Quraish Shihab, dan lain-lain.

Yang ingin penulis tekankan dalam wacana pemikiran ulama-ulama besar di atas, terkandungnya suatu jenis teologi atau pemikiran keagamaan yang khas bercorak ke-Indonesiaan, yang antara doktrin dan tradisi bersama-sama mengembangkan membentuk wacana Islam otentik, sebagaimana dahulu *al-sunnah* terbentuk di era Nabi Muhammad SAW.

Dengan demikian, kesatuan doktrin dan budaya dalam sistem keberagamaan, yang dalam istilah Abdullah Yusuf Ali, merupakan penyatuan diri kita dengan Islam, bukan hanya sekadar melapisi atau menampakkan diri di luar saja,³⁹ yang berarti memiliki kausalitas hukum yang wajib dalam rengkuhan Islam *kaffah*.

Yang diperlukan adalah setelah pemahaman yang benar dan tepat tentang keuniversalan ajaran (secara doktrin atau ideologis –penulis), pemahaman yang benar dan tepat pula pada lingkungan budaya (Islam partikular sebagai sistem kebudayaan praktis), dan memenuhi tuntutan-tuntutannya yang pasti tidak terhindarkan itu.⁴⁰

ENDNOTE

¹ Q.S. al-Maidah [5]: 3.

² Din Syamsudin, "Agama-agama di Dunia, Masalah Interelasi, Kontinuitas dan Perkembangan", dalam *Makalah KKA Paramadina seri ke-60*, Januari 1992.

³ Q.S. al-Mukmin/Ghafir [40]: 78.

⁴ Q.S. al-Anbiya [21]: 25.

⁵ Din Syamsudin, "Agama-agama", hal. 4.

⁶ Sosiologi pengetahuan merupakan jenis ilmu pengetahuan yang relatif baru di Indonesia, yang dikembangkan oleh seorang pemikir Jerman, Karl Mannheim, dengan memaparkan sudut pandang pengetahuan secara sosiologis. Lihat Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia* (Yogyakarta: Kanisius, 1991).

⁷ Ideologi adalah bentuk definisi dalam konteks artikulasi sempit dan negatif, tetapi populer di kalangan masyarakat selama ini, karena kata ideologi tampaknya sudah sedemikian akrabnya dengan istilah politik dan kekuasaan, sehingga pengertian asalnya menjadi kabur dan tercerabut dari makna substansinya.

⁸ Arief Budiman, dalam pengantar buku Karl Mannheim, *Ideologi*, hal. xv.

⁹ *Ibid.*, hal. 301.

¹⁰ *The World Book Encyclopedia*, 1990, Vol. X, hal. 97.

¹¹ Karl. Mannheim, *Ideologi*, hal. 214.

¹² "Pemeluk" agama merupakan penganut agama yang mampu memberikan sentuhan warna dalam praktik keagamaannya, setelah memahami makna substantif dari pesan-pesan verbal korpus *kanonik* (al-Quran dan Sunnah-Haditsah) menjadi semacam tradisi hidup non-verbalik dalam praxisme agama. Orang yang "dipeluk" oleh agama adalah *prototype* penganut agama yang hanya mampu melaksanakan pesan tekstual, tidak mampu memberi warna kehidupan pada agama, atau hanya bersikap *taqlid* buta dalam beragama.

¹³ Tentang wacana ini lihat M. Amien Rais, *Tauhid Sosial* (Bandung: Mizan, 1998).

¹⁴ Q.S. al-Hajj [22]: 78.

¹⁵ Q.S. al-Baqarah [2]: 185, al-Nisa [4]: 28. al-Qur'an juga "dimudahkan" dalam pembacaan dan pemahamannya, lihat Q.S. ad-Dukhan [44]: 58, al-Qamar [54]: 17.

¹⁶ Q.S. Ali Imran [3]: 19.

¹⁷ Q.S. al-Baqarah [2]: 132, Ali Imran [3]: 67, dan al-An'am [6]: 161.

¹⁸ Q.S. Ali Imran [3]: 52.

¹⁹ Q.S. Ali Imran [3]: 84.

²⁰ Indikasi kemusliman ini juga diidentikan dengan kenyataan bahwa semua Nabi hanya memiliki satu kepercayaan, yakni tauhid, lihat Q.S. al-Baqarah [2]: 133, sehingga konsekuensinya jelas, Nabi Muhammad sebagai mata rantai terakhir membenarkan Nabi dan Rasul yang terdahulu, lihat Q.S. Ali Imran [3]: 81 dan ash-Shaffat [37]: 37.

²¹ Abdullah Yusuf Ali, *Al-Qur'an Terjemah dan Tafsirnya* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), hal. 145, catatan No. 418.

²² Kebanyakan buku sejarah Islam dan teologi Islam masih bercorak *apokrifik*, bahkan cenderung mengalami mitologisasi karena semangat *ashabiyah*-nya (rasa keagungan) yang berlebihan.



- ²³ Jalaluddin Rakhmat dalam (Ed.) Budhi Munawwar Rachman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1994), hal. 73.
- ²⁴ Fazlur Rahman, *Tema-tema Pokok al-Qur'an* (Bandung: Pustaka, 1983), hal. 62.
- ²⁵ Abdullah Yusuf Ali, *Al-Qur'an*, hal. 103, catatan No. 300.
- ²⁶ Komaruddin Hidayat, *Agama-Agama di Dunia, Masalah Interelasi, Kontinuitas, dan Perkembangan*, hal. 14.
- ²⁷ Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995), hal. vii-ix.
- ²⁸ *Ibid.*, hal. 35.
- ²⁹ *Ibid.*, hal. 36.
- ³⁰ *Ibid.*
- ³¹ Q.S. [48] : 4. Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1992), hal. 62.
- ³² Nurcholish Madjid dalam Budhi Munawwar Rachman (Ed.), *Islam*, hal. 454.
- ³³ *Ibid.*, hal. 458.
- ³⁴ *Ibid.*
- ³⁵ Untuk mengetahui lebih jelas persoalan ini perhatikan analisis Muhammad Sholikhin, *Sufisme Syekh Siti Jenar Kajian Kitab Serat dan Suluk Siti Jenar* (Yogyakarta: Narasi, 2004), hal. 3-6; bandingkan Widji Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa Telaah atas Metode Dakwah Walisongo* (Bandung: Mizan, 1995), hal. 17-24.
- ³⁶ Tentang Islam-Jawa dan peran Syekh Siti Jenar, lihat buku Muhammad Sholikhin, *Sufisme Syekh Siti Jenar* di atas.
- ³⁷ Ulasan informatif tentang tokoh-tokoh lokal dan karya besarnya dapat dibaca dalam Abdurrahman Wahid, *Kyai Nyentrik Membela Pemerintah* (Yogyakarta: LKIS, 1999).
- ³⁸ K.H. Muhammad Shalih bin Umar al-Samarani, *al-Majmu'at al-Syari'at al-Kafiyat li al-'Awam* (Semarang: Penerbit Toha Putera Semarang, TT), hal. 16.
- ³⁹ Abdullah Yusuf Ali, *Al-Qur'an*, hal. 199, catatan No. 428, yang merupakan penafsiran dari Q.S. Ali Imran [3] : 102 tentang *Islam kaffah*.
- ⁴⁰ Dr. Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan*, *op.cit.*, hal., xviii.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Samarani, Muhammad Shalih bin Umar. TT. *al-Majmu'at al-Syari'at al-Kafiyat li al-'Awam*. Semarang: Penerbit Toha Putera Semarang.
- Madjid, Nurcholish. 1992. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Yayasan Paramadina.
- . 1995. *Islam Agama Kemanusiaan; Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*. Jakarta: Yayasan Paramadina.
- Mannheim, Karl. 1991. *Ideologi dan Utopia*. Yogyakarta: Kanisius.
- Rachman, Budhi Munawwar. 1994. *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Yayasan Paramadina.
- Rahman, Fazlur. 1983. *Tema-tema Pokok Al-Qur'an*. Bandung: Pustaka.
- Rais, M. Amien. 1998. *Tauhid Sosial*. Bandung: Mizan.
- Saksono, Widji. 1995. *Mengislamkan Tanah Jawa Telaah atas Metode Dakwah Walisongo*. Bandung: Mizan.
- Sholikhin, Muhammad. 2004. *Sufisme Syekh Siti Jenar Kajian Kitab Serat dan Suluk Siti Jenar*. Yogyakarta: Narasi.
- Syamsudin, Din. 1992. "Agama-agama di Dunia, Masalah Interelasi, Kontinuitas dan Perkembangan", dalam *Makalah KKA Paramadina seri ke-60*, Januari 1992.
- The Word Book Encyclopedia*, 1990, vol. X.
- Wahid, Abdurrahman. 1999. *Kyai Nyentrik Membela Pemerintah*. Yogyakarta: LKIS.
- Yusuf Ali, Abdullah. 1991. *Al-Qur'an Terjemah dan Tafsirnya*. Jakarta: Pustaka Firdaus.