

# PRIBUMISASI HUKUM ISLAM DALAM PESANTREN

Anna Zakiyah Hastriana

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.  
Jl. Marsda Adi Sucipto Depok Sleman Jogjakarta  
Email: [anna.asthow@gmail.com](mailto:anna.asthow@gmail.com)

## Abstrak

Pribumisasi Islam adalah konsep Islam yang memiliki bagian tersendiri yang berbeda dengan Islam di kawasan Arab tempat turunnya Islam pertama kali. Untuk mewujudkannya, seluruh unsur budaya Arab berangsur-angsur ditiadakan dan diformulasikan kembali dengan unsur kebudayaan lokal-Nusantara. Demikianlah pemaknaan Islam dalam relasinya dengan tradisi. Lalu, bagaimana relasi keduanya jika memasuki ranah hukum Islam? Dan apakah institusi keagamaan khususnya pesantren juga mengalami inkulturasi? Tulisan ini mengkaji bagaimana pesantren menilai adat kebiasaan masyarakat sebagai sesuatu yang tidak bertentangan dengan hukum Islam, bahkan pesantren melanggengkan tradisi tersebut dengan alasan bentuk dari pribumisasi Islam dalam kehidupan masyarakat lokal. Praktek ini dipertahankan karena pesantren melihat bahwa hukum agama yang bersifat transenden harus dikoneksikan dengan kearifan budaya setempat agar terjadi keharmonisan dan dinamisasi ketika hukum menghadapi perubahan zaman.

**Kata kunci:** *pribumisasi Islam, hukum Islam, tradisi lokal, adat, tradisi pesantren*

## Abstract

Indigenization of Islam is the concept pointing out that Islam actually has its own distinctions that are different from Arabian cultures where Islam first emerged. To accomplish this concept, all elements of Arabian culture are gradually eliminated and then reformulate the elements of Indonesian indigenous cultures. This is the meaning of Islam in relation to tradition. Then, what if the relation between Islam and tradition is put into the realm of law? And do religious institutions especially Islamic schools (*pesantrens*) also experience enculturation? This paper examines how *pesantrens* assess social customs and traditions as something that is not contrary to Islamic law, even *pesantrens* perpetuate the tradition on the ground that it is part of indigenization of Islam in the lives of local people. This practice is maintained because *pesantrens* discern that the transcendent nature of religious law should be connected with wisdoms of local cultures in order that dynamics and harmony could occur when laws face time changes.

**Keywords:** *indigenization of Islam, Islamic law, local tradition, adat, pesantren tradition*

## A. Pendahuluan

Islam adalah agama yang berkarakteristikan universal, dengan pandangan hidup (*weltan chaung*)

mengenai persamaan, keadilan, takaful, kebebasan dan kehormatan serta memiliki konsep teosentrisme yang humanistik sebagai nilai inti (*core value*) dari seluruh

ajaran Islam, dan karenanya menjadi tema peradaban Islam.<sup>1</sup>

Pada saat yang sama, dalam menerjemahkan konsep-konsep langit ke bumi, Islam mempunyai karakter dinamis, elastis dan akomodatif dengan budaya lokal selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam itu sendiri. Permasalahannya terletak pada tata cara dan teknis pelaksanaan. Inilah yang diistilahkan dengan "pribumisasi Islam".

Islam tidak dipahami sebagai sebuah ideologi yang sarat dengan simbol-simbol Arab, yang seringkali bertindak oposisi terhadap tradisi masyarakat, tapi yang terpenting adalah agar substansi ajaran Islam dapat dipahami, diajarkan, dan dipraktikkan dalam kehidupan masyarakat. Demikianlah pemaknaan dalam relasinya antara Islam dan tradisi. Tulisan ini membahas bagaimana relasi keduanya jika memasuki ranah hukum Islam dan apakah institusi keagamaan khususnya pesantren juga mengalami inkulturasi.

## B. Memahami Konsep Pribumisasi Islam

Pribumisasi Islam merupakan gagasan K.H. Abdurrahman Wahid yang mulai disuarakan pada era 80-an. Tujuannya adalah merumuskan Islam nusantara yang bebas dari pengaruh budaya asal Islam lahir (Arab). Dengan demikian, perumusan ini cenderung mendialogkan antara Islam dan kebudayaan setempat sehingga keduanya dapat saling menerima dan memberi, dan saling mengisi. Titik temu agama dan faham kebudayaan ini merupakan realitas yang menarik, yaitu terletak pada aspek kemanusiaan.

Pribumisasi Islam adalah konsep Islam nusantara yang memiliki bagian tersendiri yang berbeda dengan Islam di kawasan dunia Islam Arab. Untuk mewujudkan hal ini, seluruh unsur budaya Arab berangsur-angsur ditiadakan, yang merupakan asal lahirnya Islam, dan memformulasikannya kembali

dengan unsur kebudayaan lokal-nusantara. Karena itu, Islam nusantara adalah hasil kerja kreatif para penyebar Islam yang mampu mendialogkan Islam dengan budaya-budaya lokal.

Konsep tersebut memadukan dan mempertahankan seluruh unsur kebudayaan yang tidak bertentangan dengan Islam dan meluruskan kebudayaan yang bertentangan dengannya. Islam datang menawarkan semua solusi atas segala persoalan kemanusiaan. Islam itu memiliki konsep yang lengkap dan menyeluruh. Proses penggantian pola dan konsep kehidupan inilah yang dapat disebut sebagai dialog Islam-budaya lokal.

Jika dipetakan, maka ada beberapa elemen penting dalam pemikiran Abdurrahman Wahid tersebut:<sup>2</sup> *pertama*, progresif dan berpikir jauh ke depan dengan harapan yang pasti, bahwa bagi Islam dan masyarakat muslim sesuatu yang terbaik pasti akan datang. *Kedua*, merupakan respon terhadap modernitas. *Ketiga*, posisi sekularisme teistik yang ditegaskan dalam Pancasila merupakan dasar yang paling mungkin dan terbaik bagi terbentuknya negara Indonesia yang modern. *Keempat*, ia mengartikulasikan pemahaman Islam liberal yang terbuka dan toleran terhadap perbedaan serta sangat peduli dalam menjaga keharmonisan masyarakat. Dan *kelima*, merupakan representasi sintesis pemikiran Islam tradisional, elemen modernisme Islam.

Pribumisasi Islam merupakan sebuah konstruksi dalam upaya melakukan rekonsialisasi Islam dengan kekuatan-kekuatan budaya setempat, agar budaya lokal itu tidak menghilang. Di sini, pribumisasi dapat dilihat sebagai kebutuhan bukannya sebagai upaya untuk menghindari polarisasi antaragama dan budaya setempat dan juga bukan upaya mengsubordinasi Islam dengan budaya setempat tersebut karena dalam pribumisasi Islam harus tetap pada sifat Islamnya. Karena itu, pribumisasi Islam

bukanlah jawanisasi dan sinkretisasi Islam sebab konsep ini hanya mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal di dalam merumuskan hukum-hukum agama, tanpa mengubah hukum itu sendiri. Berikut petikan tulisan Gus Dur di media Tempo, 16 Juli 1983.

“Yang ‘dipribumikan’ adalah manifestasi kehidupan Islam belaka. Bukan ajaran yang menyangkut inti keimanan dan peribadatan formalnya. Tidak diperlukan “Qur’an Batak’ dan Hadis Jawa”. Islam tetap Islam, dimana saja berada. Namun tidak berarti semua harus disamakan ‘bentuk-luar’nya. Salahkah kalau Islam ‘dipribumikan’ sebagai manifestasi kehidupan?”

Dalam konsep ini, pendekatan yang dipakai Gus Dur dalam mengartikulasikan Islam normatif terdiri dari tiga hal, yaitu: Islam sebagai kerangka nilai, model pembacaan wahyu dan realitas, dan menempatkan Islam yang memihak. Artinya Islam mampu menerjemahkan referensi teologis dalam ruang kultural suatu masyarakat yang bersifat dialogis, kritis, adaptif, dan emansipatoris tanpa terjebak dalam sekat-sekat formalisasi, ideologisasi, dan syariatisasi Islam.<sup>3</sup>

Konsep ini mempertimbangkan faktor-faktor kontekstual, termasuk kesadaran hukum dan keadilan sehingga memiliki nilai kemanusiaan dan menjunjungnya dalam sebuah bingkai masyarakat yang plural. Ini selaras dengan tujuan Islam sebagai agama *rahmatan lil ‘ālamīn*,<sup>4</sup> yakni agama yang secara teologis memiliki sistem nilai yang bersifat ilahiah, dan dari sudut sosiologis merupakan fenomena peradaban, kultural, dan realitas sosial dalam kehidupan manusia.<sup>5</sup>

Faktor-faktor kontekstual tersebut kemudian dipahami sebagai ajaran yang terkait dengan konteks zaman dan tempat. Perubahan waktu dan perbedaan wilayah menjadi kunci kerja penafsiran dan ijtihad. Karena itu, Islam akan mampu terus memperbarui diri dan dinamis

dalam merespon perubahan zaman. Selain itu, Islam mampu berdialog dengan kondisi masyarakat yang berbeda-beda di berbagai belahan dunia. Dengan kemampuan beradaptasi kritis inilah sesungguhnya Islam benar-benar *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān* (relevan di setiap zaman dan tempat manapun).<sup>6</sup>

Kontekstualitas Islam pada gilirannya menyadarkan bahwa penafsiran Islam yang beragam bukan hal yang menyimpang ketika kerja ijtihad dilakukan dengan bertanggungjawab. Dengan ini, akan melahirkan sikap toleran terhadap berbagai interpretasi atau tafsir Islam. Interpretasi merupakan sebagai kebutuhan (*necessity*). Persoalan seringkali muncul manakala interpretasi mengarah adanya *truth claim* (klaim kebenaran), yang mengakibatkan pada adanya sikap pelecehan kebenaran agama lain. Keadaan demikian semakin problematik, manakala ditunggangi oleh kepentingan lain.<sup>7</sup>

Permasalahan di atas sebenarnya tidak akan terjadi, manakala terdapat pendewasaan dalam beragama, yang tercermin pada adanya sikap yang demokratis dalam beragama. Dalam konteks demikian inilah, demokrasi dapat dikembangkan dalam kehidupan beragama sebagai bagian dari proses pendewasaan sikap beragama.

Sikap demokrasi sebagaimana disebutkan di atas akan tercermin sebagai kearifan ajaran agama, dan pengembangan sikap eksternal ketika berhadapan dengan agama-agama lain. Sikap semacam inilah yang oleh Nurcholish Madjid disebut dengan cara beragama *al-ḥanifiyyah al-samḥah*, sikap beragama yang lapang dan terbuka.

Lebih jauh lagi, kesadaran akan realitas konteks keindonesiaan yang plural menuntut pula pengakuan yang tulus bagi kesederajatan agama-agama dengan segala konsekuensinya. Semangat keberagaman inilah yang menjadi pilar lahirnya Indonesia.<sup>8</sup>

Ketika menyadari bahwa Islam pada zaman nabi pun dibangun di atas tradisi lama yang baik, hal ini menjadi bukti bahwa Islam tidak selamanya memusuhi tradisi lokal. Jadi tradisi itu tidak dimusuhi, tetapi justru menjadi sarana vitalisasi nilai-nilai Islam, karena nilai-nilai Islam memerlukan kerangka yang akrab dengan kehidupan pemeluknya.<sup>9</sup>

Ditambah lagi bukti sejarah di masa khalifah 'Umar bin Khaṭṭab, ia selalu menggunakan ijtihad dalam memberlakukan hukum dengan melihat realitas sosial masyarakat yang terjadi pada saat itu. Ia seringkali meninggalkan doktrin teks untuk kepentingan umum yang dianggap tidak memungkinkan dilaksanakannya karena berbagai macam aspek. Metode ijtihad yang diterapkannya itu kemudian dikenal dengan metode *istihsān*, yang mengedepankan kemaslahatan di atas teks.

Selanjutnya, konsep ini dapat juga dilihat dalam penyebaran Islam di nusantara yang dilakukan oleh walisongo. Mereka menyebarkan Islam dengan cara bijaksana/hikmah secara bertahap yakni dengan pendekatan budaya setempat. Memanfaatkan tradisi untuk kepentingan Islam merupakan bentuk dakwah yang paling halus. Dengan cara demikian, nilai-nilai Islam tanpa simbolisasi ajaran akan masuk secara perlahan dan akhirnya dengan mudah diterima oleh masyarakat setempat.

Upaya rekonsiliasi ini yakni antara agama dan budaya di Indonesia dan telah dilakukan sejak lama serta bisa dilacak bukti-buktinya. Masjid Demak adalah contoh konkrit dari upaya rekonsiliasi atau akomodasi itu. Ronggon atau atap yang berlapis pada masa tersebut diambil dari konsep 'Meru' dari masa pra Islam (Hindu-Budha) yang terdiri dari sembilan susun. Sunan Kalijaga memotongnya menjadi tiga susun saja, hal ini melambangkan tiga tahap keberagaman seorang muslim; iman, Islam dan ihsan. Pada mulanya,

orang baru beriman saja kemudian ia melaksanakan Islam ketika telah menyadari pentingnya syariat. Barulah ia memasuki tingkat yang lebih tinggi lagi (*ihsān*) dengan jalan mendalami tasawuf, hakikat dan makrifat.<sup>10</sup>

Hal ini berbeda dengan Kristen yang membuat gereja dengan arsitektur asing, arsitektur Barat. Kasus ini memperlihatkan bahwa Islam lebih toleran terhadap budaya lokal. Budha masuk ke Indonesia dengan membawa stupa, demikian juga Hindu. Islam, sementara itu tidak memindahkan simbol-simbol budaya Islam Timur Tengah ke Indonesia. Hanya akhir-akhir ini saja bentuk kubah disesuaikan. Dengan fakta ini, terbukti bahwa Islam tidak anti budaya. Semua unsur budaya dapat disesuaikan dalam Islam. Pengaruh arsitektur India misalnya, sangat jelas terlihat dalam bangunan-bangunan mesjidnya, demikian juga pengaruh arsitektur khas mediterania. Budaya Islam memiliki begitu banyak varian.<sup>11</sup>

Yang patut diamati pula, kebudayaan populer di Indonesia banyak sekali menyerap konsep-konsep dan simbol-simbol Islam, sehingga seringkali tampak bahwa Islam muncul sebagai sumber kebudayaan yang penting dalam kebudayaan populer di Indonesia.

Kosakata bahasa Jawa maupun Melayu banyak mengadopsi konsep-konsep Islam. Taruhlah, dengan mengabaikan istilah-istilah kata benda yang banyak sekali dipinjam dari bahasa Arab, Jawa, dan bahasa Melayu juga menyerap kata-kata atau istilah-istilah yang berkenaan dengan ilmu pengetahuan. Istilah-istilah seperti wahyu, ilham atau wali misalnya, adalah istilah-istilah pinjaman untuk mencakup konsep-konsep baru yang sebelumnya tidak pernah dikenal dalam khazanah budaya populer.<sup>12</sup>

### C. Inkulturasi Islam

Dalam studi kebudayaan lokal, inkulturasi mengandaikan sebuah proses

internalisasi sebuah ajaran baru ke dalam konteks kebudayaan lokal dalam konteks akomodasi atau adaptasi. Inkulturasi dilakukan dalam rangka mempertahankan identitas. Dengan demikian, inkulturasi Islam dengan kebudayaan lokal mirip dengan apa yang dikemukakan oleh K.H. Abdurrahman Wahid sebagai 'pribumisasi Islam'. Pribumisasi di sini dimaksudkan dalam rangka memberi warna Islam terhadap kebudayaan lokal. Islam, dari sisi ini, tidak bertentangan dengan budaya lokal. Tetapi keduanya saling menyesuaikan dan saling mengisi.

Relasi Islam dengan kebudayaan lokal memperlihatkan sebuah kecenderungan adaptasi kultural. Adaptasi, seperti diuraikan Rappaport yang dikutip Giddens,<sup>13</sup> merupakan proses di mana organisme atau kelompok-kelompok organisme, melalui perubahan-perubahan responsif dalam keadaan, struktur, atau komposisinya sanggup mempertahankan homeostasis di dalam dan di antara mereka sendiri untuk menghadapi fluktuasi lingkungan jangka pendek atau perubahan-perubahan jangka panjang pada komposisi atau struktur lingkungannya.

Senada dengan hal tersebut, Harding mengatakan bahwa dalam teori evolusi, adaptasi bukan hanya berkaitan dengan hubungan antara masyarakat dan alam, namun juga dengan usaha 'saling menyesuaikan di antara masyarakat sendiri'.

Adaptasi dengan alam akan membentuk teknologi budaya dan secara derivatif juga menciptakan komponen sosial berikut perangkat ideologisnya. Tapi adaptasi dengan budaya-budaya lain bisa membentuk masyarakat dan ideologi, yang pada gilirannya bertindak berdasarkan teknologi dan menentukan masa depannya.

Keseluruhan akibat proses adaptif tersebut adalah produksi suatu keutuhan budaya yang terorganisir, suatu teknologi terpadu, masyarakat dan ideologi, yang berhadapan dengan pengaruh selektif ganda alam di satu pihak dan di pihak lain dampak budaya-budaya luar.<sup>14</sup>

Proses adaptatif suatu komunitas lokal tidak saja dengan alam dan dengan komunitas lokal yang lain. Tetapi lebih dari itu, komunitas lokal mesti adaptif dan akomodatif dengan kebudayaan global dan ajaran-ajaran baru. Selama ini sudah lazim dipahami bahwa persentuhan antara budaya lokal dengan budaya global menjadi tak terelakkan lagi. Persentuhan antara yang global dan yang lokal di satu pihak mempersempit ruang-ruang komunikatif dan tentu saja menguntungkan kedua belah pihak. Namun di sini lain, globalisasi seringkali melakukan penyeragaman dan pemaksaan idiom atau wacana-wacana global. Di satu sisi ingin merayakan kebersamaan namun di sisi lain ada kolonisasi baru.

Penjelasan di atas diperkuat oleh al-Jabirī yang menyatakan bahwa kebudayaan atau tradisi (*turās*) adalah sesuatu yang hadir menyertai kekinian kita, yang hadir dalam kesadaran dan ketidaksadaran kita. Kehadirannya tidak sekedar dianggap sebagai sisa-sisa masa lalu, melainkan sebagai masa lalu dan sekaligus masa kini yang menyatu dengan tindakan dan cara-cara berpikir kaum muslim. Kebudayaan juga mencakup budaya kemanusiaan yang lebih luas seperti pemikiran filsafat dan sains. Karena itu budaya bukan hanya mencakup kebenaran fakta-fakta, kata-kata dan konsep, bahasa dan pemikiran, tetapi juga mitos-mitos, legenda-legenda, cara-cara memperlakukan, dan menundukkan sesuatu, dan juga metode-metode berpikir.<sup>15</sup>

#### D. Interkoneksi antara Kebudayaan dan Hukum Islam

Sumber ajaran Islam yang utama adalah al-Qur'an dan Sunnah Nabi saw. Di samping kedua sumber utama tersebut, para ulama memasukkan ijtihad atau *ra'yu*, *qiyās*, *maṣlahah mursalah*, *istihsān*, *al-'urf*, dan *syara' man qablanā* sebagai bagian penting dalam sumber hukum Islam.

Namun seiring hadirnya hadis yang diinterpretasikan secara tekstual oleh sebagian kelompok, maka penggunaan metode seperti yang dijelaskan di atas kemudian tidak berlaku lagi. Ini disebabkan bahwa budaya dianggap sesuatu yang tidak memurnikan ajaran Islam sehingga budaya yang dimasukkan dalam ajaran Islam itu harus dihilangkan. Kutipan hadis yang dijadikan pegangan oleh mereka adalah *Kulla muḥdaṣah bid'ah, wa kulla bid'ah ḍalālah wa kulla ḍalālah fī al-nār* (setiap hal yang bersifat baru adalah *bid'ah*, setiap *bid'ah* adalah sesat, dan setiap kesesatan akan masuk neraka).

Konteks hadis di atas kadang-kadang dikemukakan dalam melihat hubungan budaya dan agama (Islam). Sesuatu yang bersifat baru adalah bersifat *bid'ah*, disini dimaksudkan sebagai penambahan sesuatu yang baru dalam urusan ibadah, apalagi jika hal demikian dianggap sebagai bagian dari peribadatan kaum muslimin. Konteks *muḥdaṣah* yakni yang berpretensi menambah sesuatu hal yang baru dalam urusan sistem ibadah Islam, yang batas-batas dan ukurannya telah ditetapkan dan ditentukan secara utuh dan lengkap, tanpa bisa diubah dan diperbarui oleh siapapun. Seperti kewajiban berpuasa yang hanya berlaku pada bulan ramadhan. Bila ada seseorang yang ingin menambah satu atau dua hari dari waktu yang telah ditetapkan, maka sungguh ia telah melakukan suatu *bid'ah* dalam urusan agama, sehingga dikhawatirkan bakal merusak keutuhan sistem agama.

Menurut al-Jabiri yang diterjemahkan oleh Ahmad Baso dalam bukunya "Post Tradisionalisme Islam", kandungan makna istilah *bid'ah* juga terkait dengan persoalan ideologis. Di masa khilafah Umayyah dan Abbasiyah, penggunaan istilah *bid'ah* sering digunakan untuk menyerang lawan politik atau aliran kalam yang berbeda. Masing-masing aliran kalam mencap lawan politiknya sebagai "pelaku *bid'ah*" (*mubtadi'ah*). Seperti aliran *ahl al-sunnah* yang mencap aliran Mu'tazilah sebagai pelaku *bid'ah*, dan sebaliknya, pihak yang terakhir ini pun menyebut kaum *ahl al-sunnah* sebagai pelaku *bid'ah* yang *keblinger*.

Penggunaan kata *bid'ah* dalam makna politik atau yang disebut al-Jabiri sebagai "transendentalisasi politik" (*ta'ālī bi al-siyāṣah*) yang berimplikasi kepada munculnya fenomena politisasi ajaran-ajaran transenden (*tasyis al-muta'ālī*) menemukan manifestasinya ketika ia menjadi ideologi politik. Kenyataan ini kemudian menggiring kepada kasus *miḥnah*, di mana lawan politik tertentu ditebas sampai ke akar-akarnya. Dengan demikian, istilah *bid'ah* terkait dengan masalah *fiqhīyyah* dan ideologi.

Terkait dengan adat (*al-'ādah* atau *al-'urf*), sebagian fuqaha tidak menjadikannya sebagai bagian dari interpretasi hukum Islam dan metodologi hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*). Hal ini didasarkan atas asumsi bahwa hukum Islam atau ajaran Islam sudah komprehensif dan *divine* karena telah ditetapkan oleh Allah melalui al-Qur'an dan Sunnah oleh Rasul Muhammad. Tetapi, para ahli hukum Islam sejak masa klasik, seperti dikemukakan oleh al-Qarafi dalam Syarh *Tanqīh al-Fuṣūl fī Ikhtisār al-Maḥṣūl fī al-Uṣūl* (1973), sesungguhnya telah menyadari masalah pengaruh hukum adat terhadap hukum Islam. Walaupun mereka tidak serta merta memandang bahwa adat sebagai

sumber hukum independen, namun para hakim atau ahli hukum Islam tersebut tetap menyadari keefektifan adat dalam proses interpretasi hukum. Dengan demikian, para ulama fiqh memandang bahwa dalam metodologi hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*), adat (*'urf* atau *'ādah*) diterima sebagai satu sumber hukum yang dikembangkan dari akal pikiran (*ra'yi*) di samping *qiyās*, *istihsān*, dan *istiṣlāḥ*. Dengan kata lain, hukum adat mempunyai tempat dalam hukum Islam sepanjang tidak bertentangan dengan sumber hukum wahyu.

Penggunaan atau tepatnya pengadopsian hukum adat dalam hukum Islam telah banyak dilakukan oleh ulama fiqh, seperti Imam Abū Hanīfah, ulama Hanafiyah, dan Imam Mālik. Sedangkan Imam al-Syāfi'ī dan Ibnu Ḥanbal tampaknya tidak begitu memperhatikan adat dalam keputusan hukum. Hal ini ditunjukkan, misalnya, bahwa Imam Syāfi'ī sendiri dalam kitab utamanya, *al-'Umm* dan *al-Risālah*, tidak begitu serius mendiskusikan peran adat sebagai argumentasi hukum yang autentik. Namun demikian, salah satu hal penting untuk menjelaskan pengaruh sosial budaya dalam konstruk pemikiran hukum Islam terkait dengan fenomena Imam Syāfi'ī adalah sejarah hidupnya menunjukkan bahwa pemikirannya sangat dipengaruhi oleh masyarakat sekitar. Dengan kata lain, keadaan sosial masyarakat dan keadaan zamannya amat mempengaruhi Imam Syāfi'ī dalam membentuk pemikiran hukumnya. Fakta yang paling nyata dari hal tersebut adalah munculnya apa yang disebut dengan *qawl qadīm* dan *qawl jadīd* dalam spektrum pemikiran Imam Syāfi'ī. *Qawl qadīm* dan *qawl jadīd* membuktikan fleksibilitas fikih dan adanya ruang gerak dinamis bagi kehidupan, perkembangan dan pembaharuan. Menurut Ali Sayis, lahirnya madzhab jadid merupakan dampak dari perkembangan baru yang dialaminya, dari penemuan hadis,

pandangan dan kondisi sosial baru yang tidak ditemuinya di Hijaz dan Irak.

Dengan adanya kemungkinan akulturasi timbal-balik antara hukum Islam dengan budaya lokal ini diakui dalam suatu kaidah atau ketentuan dasar dalam ilmu ushul fiqh, yang berbunyi: *الْعَادَةُ الشَّرِيعَةُ مُحْكَمَةٌ* (adat adalah syariat yang dihukumkan), artinya adat dan kebiasaan suatu masyarakat yaitu budaya lokalnya adalah sumber hukum dalam Islam. Karenanya, unsur-unsur budaya lokal yang dapat atau harus dijadikan sumber hukum adalah yang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam yang menjunjung nilai kemaslahatan.<sup>16</sup>

Jadi, Akomodasi Islam dengan sistem budaya yang berlaku di masyarakat atau dalam istilah Gus Dur "Pribumisasi Islam" merupakan sebuah keniscayaan, jika Islam ingin mengakar kuat dalam masyarakat. Contoh paling konkret di mana Islam sangat akomodatif dengan budaya lokal adalah Islam dengan adat Aceh dengan istilah "hukum ngon adat hantom cre, lagee zat ngon sifeut", Islam dengan adat Minangkabau "adat basandi syara', syara' basandi kitabullah", Islam dan adat di Ambon "adat dibikin di Mesjid", dan sebagainya. Dengan demikian, banyak hal di mana Islam bisa akomodatif dengan kebudayaan tertentu di negeri ini.

Dalam buku-buku sejarah hukum Islam (*tārīkh tasyrī'*) menunjukkan bahwa proses kedinamisan ilmu keagamaan, termasuk bidang hukum Islam, berlangsung dalam kurun waktu yang panjang yang pada akhirnya berujung pada corak nalar baku dan beku. Teks-teks Islam yang semula hidup, dinamis, dan terbuka terhadap semua penafsiran berubah menjadi tertutup. Masalah-masalah keagamaan yang semula meminjam istilah Muhammad Arkoun berada dalam wilayah yang terpikirkan (*thinkable*) berubah menjadi wilayah tak terpikirkan (*unthinkable*),

sehingga terjadi pensakralan terhadap pemikiran keagamaan (*taqdis al-afkār al-dīnī*).

Untuk mengubah paradigma yang demikian itu, maka pemahaman terhadap hukum Islam harus didekati sebagai fenomena historis, yaitu agama yang sudah dipraktekkan umatnya dalam sejarah. Ketika wahyu sudah turun ke bumi, pada saat yang sama ia telah menjadi sejarah. Artinya, wahyu yang melahirkan aspek-aspek normatif dalam Islam bukan muncul di ruang yang hampa, tapi di sekelilingnya sudah ada suasana sejarah yang melingkupi. Jika logika ini diteruskan, akan diperoleh kesimpulan bahwa historisitas bisa melampui normativitas, bukan sebaliknya, normativitas melampui historisitas.

Dalam studi Islam konvensional selama ini lebih menekankan pada "normativitas melampui historisitas", artinya realitas historis harus tunduk pada ketentuan-ketentuan normatif yang terdapat dalam teks al-Quran dan Hadits. Meskipun di sana ada kebebasan berpikir, kebebasan itu harus tetap tunduk kepada teks, tidak bisa melampui teks (*beyond the text*). Oleh karena itu, jika dalam fiqh dan ushul fiqh ada jargon bahwa yang harus diutamakan dalam penetapan hukum adalah *maqāsid al-syarī'ah*, namun dalam praktiknya perhatian utama dalam penerapan hukum adalah *maqāsid al-lughah*. Artinya, sebuah diktum hukum selama dapat dipertanggungjawabkan secara normatif dianggap selesai, terlepas apakah diktum hukum itu mempunyai keterkaitan dengan kemaslahatan manusia atau tidak. Dengan demikian kemaslahatan yang dikejar bukan kemaslahatan manusia, tetapi "kemaslahatan teks".

Lebih jauh lagi, menurut al-Jabiri dalam upaya memperoleh pandangan obyektif dalam mengkaji tradisi Islam maka sikap menjaga jarak antara subyek

dan obyek yang diteliti menjadi sebuah keniscayaan. Untuk itu, al-Jabiri menawarkan tiga jenis pendekatan yang memungkinkan tumbuh tingkat objektivisme dalam kajian tradisi. *Pertama*, metode strukturalis. Mengkaji tradisi melalui metode ini berarti berangkat dari teks-teks yang dilihat sebagaimana adanya dan meletakkannya sebagai sebuah korpus, satu kesatuan sebuah sistem. *Pertama-tama* yang perlu dilakukan adalah meloklisir pemikiran produsen teks (sekte atau aliran tertentu) pada satu fokus. Dalam kerangka ini tercakup berbagai perubahan yang menggerakkan dan membatasi pemikiran produsen teks.

*Kedua*, analisis sejarah. Pendekatan ini berupaya untuk menghubungkan pemikiran pemilik teks dalam lingkup sejarahnya, ruang lingkup budaya, politik dan seterusnya. Hal ini penting paling tidak karena dua hal: keharusan memahami historisitas dan genealogi pemikiran; keharusan menguji validitas dan kebenaran logis konklusi pendekatan strukturalis. "validitas" di sini bukan berarti kebenaran logis karena hal ini telah menjadi tujuan strukturalisme, tapi lebih sebagai kemungkinan-kemungkinan historis (*imkān at-tārikhī*), yaitu kemungkinan-kemungkinan yang mendorong kita untuk mengetahui apa yang terungkap dalam teks (*said*), apa yang tidak terkatakan (*not said*), apa saja yang dikatakan namun tidak pernah terungkap (*never said*).

*Ketiga*, kritik ideologi. Pendekatan ini dimaksudkan untuk mengungkap fungsi ideologi, termasuk fungsi sosial politik yang dikandung sebuah teks, atau yang sengaja dibebankan kepada sebuah teks dalam sebuah sistem pemikiran tertentu. Menyingkap fungsi ideologis sebuah teks klasik merupakan jalan untuk menjadikan teks itu kontekstual dan dapat secara jelas diposisikan dalam konteks sejarah tertentu.

Tiga pendekatan tersebut saling terkait satu dengan yang lain, dan sejauh berkaitan dengan tradisi dapat dilakukan secara berurutan. Namun ketika merumuskan kesimpulan, urutan yang lazim digunakan adalah dimulai dari analisis historis, kritik ideologis dan akhirnya analisis strukturalisme.

### E. Dinamisasi Islam dan Kultur dalam Pesantren

Beberapa penelusuran sejarah menunjukkan bahwa pesantren sebenarnya telah muncul sejak abad ke-16. Ia merupakan bentuk metamorfosa dari suatu lembaga yang lebih dulu ada. Atau dengan kata lain, pada awalnya pesantren mengambil alih pusat-pusat keagamaan pra Islam yang disebut *dharma*, *mandala*, ataupun pertapaan.<sup>17</sup> Lembaga ini merupakan tempat pertapaan para resi yang menjauh dari dunia ramai dan menjalankan latihan rohaniyah sambil menggarap tanah.

Adapun hubungan antara orang-orang muslim pertama dengan pertapaan-pertapaan itu dapat dibuktikan misalnya dalam beberapa tradisi. Diceritakan bahwa Sunan Kalijaga, salah satu dari walisongo dan ia membangun Masjid Agung Demak, seringkali bersemedi di pertapaan Mantingan yang tidak terlalu jauh letaknya. Kisah ini juga dapat dilihat dari kisah bertapanya Nabi Muhammad di Gua Hira' ketika umur 40 tahun selama 40 hari menjelang akan diutusnyanya beliau menjadi Nabi.

Bukti lain mengenai pesantren sebagai komunitas bentuk-bentuk lembaga pertapaan adalah kesamaan antara struktur *dharma* Jawa kuno dengan pesantren,<sup>18</sup> di antaranya adalah: *pertama*, keadaan jauh dari dunia ramai, di daerah yang kosong jauh dari ibukota kerajaan, maupun dari kota-kota besar yang modern. Si petapa maupun santri memerlukan ketenangan dan keheningan untuk menyepi dan bersemedi dengan tenang, untuk merenungi alam dan menyelami batinnya sendiri selain belajar

ilmu-ilmu melalui kajian kitab-kitab. Kedudukan *dharma-dharma* pra Islam kebanyakan berupa perdikan yaitu suatu wilayah yang bebas pajak dan bea (pungutan) dari raja. Hal ini mirip dengan pesantren yang sekurang-kurangnya untuk sebagian terdiri dari tanah wakaf, dan karenanya biasanya juga bebas dari keterikatan-keterikatan tertentu.

*Kedua* adalah pola hubungan antara guru dan murid dalam kedua lembaga tersebut. Ikatan murid dan guru, santri dan kiai adalah hubungan yang lebih menunjukkan hubungan anak dan orang tua. Perlu dicatat bahwa hubungan ikatan murid dan guru, santri dan kiai erat dengan pengetahuan dan wahananya. Oleh karena itu menghalangi munculnya suatu pandangan yang universal mengenai ilmu pengetahuan itu sendiri. Kiai sering merangkap sebagai syekh tarekat. Dengan mengajarkan manteramantera (*wirid*) dan latihan-latihan tertentu, ia membuka jalan menuju kebenaran dan ketuhanan. Kiai juga diandalkan untuk memberi nasehat dan pertolongan, Kiai juga diandalkan untuk memberi nasehat dan pertolongan, juga memberi dukungan serta bertindak sebagai pemimpin rohaniyah. Sebagai imbalannya, murid (santri) harus mematuhi dan tetap mempunyai hubungan khusus dengannya, sekalipun studinya sudah tamat dan sudah kembali ke dunia luar yang ramai.

*Ketiga*, di dalam *dharma* selalu terpelihara hubungan antardharma, begitu juga yang terjadi di dalam pesantren. Antarpesantren yang satu dengan yang lain juga selalu terpelihara hubungan yang erat, dan biasanya sama-sama masih membiasakan diri untuk saling melakukan perjalanan pencarian rohani dari satu pusat (pesantren) ke pusat (pesantren) yang lain. Kontak semacam inilah yang telah menjadikan pesantren sebuah jaringan intelektual, sosial, dan kultural.

Contoh konkrit lainnya yang berlaku dalam pesantren dan

hubungannya dengan tradisi adalah dalam upacara kematian. Upacara kematian merupakan upaya mendoakan orang yang sudah meninggal agar arwahnya bisa tenang di alam barzah. Dalam upacara ini, orang yang hadir mendoakan orang yang sudah meninggal dengan membaca surah Yasin, tahlil, atau dzikir-dzikir lain yang mana pahalanya dikhususkan pada orang yang meninggal tersebut. Selain itu, pihak keluarga juga memberikan sedekah berupa suguhan makanan bagi para pelayat yang mendoakan, dengan harapan agar pahala sedekah tersebut juga sampai pada arwah orang yang meninggal tersebut. Dengan dilaksanakannya upacara yang sarat dengan doa-doa ini diharapkan dosa-dosa yang sudah meninggal diampuni dan siksaanya diringankan oleh Allah.

Upacara kematian tidak hanya dilakukan sekali, saat hari pertama kematian itu sendiri. Upacara kematian masih dilanjutkan pada hari ketiga, hari ketujuh, hari keempat puluh, hari keseratus, satu tahun dan hari keseribu dari kematian. Hampir tidak ada perubahan dan perbedaan berarti dalam setiap sesi upacara kematian tersebut. Dalam setiap upacara tersebut sarat dengan tahlil, dzikir-dzikir, dan *yasin*. Hanya saja, bedanya, untuk untuk hari ketiga dan hari ketujuh, pihak keluarga tidak mengundang orang lain untuk mendoakan, tapi sebaliknya orang-orang yang datang melayat untuk mendoakan orang yang sudah meninggal tersebut. Berbeda dari itu, untuk keempat puluh dan seterusnya, justru pihak keluarga yang mengundang orang-orang untuk mendoakan orang yang sudah meninggal, sesuai dengan kemampuan ekonomi keluarganya. Perbedaan lainnya terletak pada upacara memperingati satu tahun setelah meninggalnya seseorang. Dalam komunitas kiai, apabila yang meninggal adalah kiai atau orang yang saleh, maka peringatan tahunan (*haul*) untuk selanjutnya diperingati setiap tahun, tidak hanya sekali sebagaimana yang terjadi

dalam upacara kematian dalam masyarakat pedesaan. Hal ini dilakukan tidak untuk mendoakan kiai agar tentram di alam sana, tapi yang terpenting agar orang yang hidup, yang mendoakan tersebut dapat menerima barokah dari orang yang sudah meninggal tersebut. Sebab, penganut *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah* percaya bahwa mendoakan orang yang *saleh*, maka akan mendapat barokah dari Allah melalui perantara orang tersebut.

Dari contoh di atas adalah sebuah bentuk implementasi kearifan budaya lokal atau '*urf*' dalam menyikapi hukum dari kondisi tertentu yang terjadi di tengah-tengah masyarakat. Karena itu, pesantren tidak serta merta mengubah secara sekaligus kebudayaan yang tidak ada dalam praktik tradisi Islam yang pernah dijalankan di dunia Arab, akan tetapi mengisi kebudayaan tersebut dengan nilai-nilai Islam. Demikian juga dengan hukum Islam yang berlaku dalam pesantren, pun tidak luput dalam kearifan budaya lokal. Semisal adalah tradisi *bahtsul masail* dalam mengungkap sebuah hukum dalam suatu peristiwa yang terjadi pada saat ini dengan menggunakan metode *qiyās* dan '*urf*' (kearifan budaya lokal) yang berlaku secara umum di dunia pengetahuan pesantren.

Tradisi pesantren tersebut dapat ditegaskan bahwa tradisi pada prinsipnya memang bukanlah suatu hal yang stagnan. Ia diwariskan dari satu generasi ke generasi selanjutnya dalam situasi, kondisi dan waktu yang berbeda dengan sebelumnya. Akibatnya, akan ada perubahan-perubahan baik dalam sakala kecil atau besar. Perubahan-perubahan ini sedikitnya dipengaruhi oleh dua hal mendasar: *pertama*, tuntutan modernitas yang mendesak, sehingga diniscayakan adanya penyesuaian-penyesuaian dalam tradisi itu sendiri. *Kedua*, tidak sempurnanya proses pewarisan tradisi dari generasi tua kepada generasi selanjutnya. Hal ini terjadi lantaran

kurangnya minat generasi muda untuk mempelajari dan mempraktekkan nilai-nilai tradisi tersebut. Namun demikian, yang perlu dipahami di sini, dalam proses pewarisan, memang ada hubungan dialektik yang terjadi terus menerus antara tradisi, masyarakat dan zaman di mana proses itu berlangsung. Antarketiganya meniscayakan adanya dialog yang terjadi secara dinamis sehingga menghasilkan nilai-nilai dan tradisi baru yang disepakati bersama, yang sesuai dengan zaman. Dengan kata lain, perubahan, dalam derajat tertentu merupakan keniscayaan yang tidak terhindarkan.

Perubahan-perubahan tersebut tidak terlepas dari peran kiai di dalamnya. Ada dua cara yang dilakukan kiai dalam hal ini. *Pertama*, "pembiaran". Dalam hal ini, kiai membiarkan terjadinya kekuranglengkapan dalam suatu upacara. Semisal, tidak adanya *kemenyan*, tidak lantas menggagalkan terhadap jalannya upacara, tapi upacara tetap dilanjutkan meski tanpa adanya *kemenyan*. Pembiaran yang demikian pada perkembangannya mengkonstruksi pemahaman masyarakat bahwa *kemenyan* bukan suatu hal yang pokok dalam pelaksanaan upacara. Pemahaman yang demikian pada akhirnya akan dibiasakan oleh masyarakat sehingga tradisi membakar *kemenyan* sebelum acara dimulai tidak lagi digunakan oleh masyarakat.

*Kedua*, teladan dan pembiasaan. Kiai sebagai figur ideal panutan umat, harus memberikan teladan yang baik yang dapat dicontoh. Apa yang dilakukan oleh kiai, kaitannya dengan tradisi, merupakan "kebenaran" yang harus diikuti. Dengan demikian peran kiai dalam hal ini adalah sebagai media transformasi. Kiai dengan caranya sendiri

telah melakukan transformasi kultural secara dinamis dalam masyarakat. Ini dilakukan agar dinamisasi hukum Islam dan budaya lokal dapat terjaga dengan baik.

#### F. Penutup

Islam sebagai agama yang *rahmatan lil 'ālamīn* menerima segala unsur kebudayaan yang arif. Agama tidak dapat dipisahkan dengan kebudayaan. Agama lahir akibat adanya pergumulan beberapa budaya. Karena itu alasan itulah kemudian muncul konsep 'Pribumisasi Islam'.

Dalam mengatur hubungan manusia dengan manusia, manusia dengan alam, dan manusia dengan tuhan, maka di sini kemudian diatur melalui nilai-nilai hukum. Agama dan hukum adat sama-sama memiliki tujuan dalam mencapai keteraturan yang harmonis antara membina hubungan antara manusia dengan sekitarnya. Hukum agama yang bersifat transenden kemudian dikoneksikan dengan kearifan budaya setempat agar terjadi keharmonisan dan dinamisasi jika mengalami perubahan zaman.

Hubungan dinamis antarbudaya dan hukum Islam dapat terlihat dari praktik keseharian dalam pesantren. Pesantren mengadopsi kearifan budaya dengan nilai-nilai Islam. hal ini terjadi dalam bidang hukum yang mengamati kondisi masyarakat setempat. Sebagai contoh pesantren dalam memahami hukum dalam upacara kematian yang juga terlibat langsung di dalamnya begitu pula hubungannya dengan pengetahuan melalui kajian kitab-kitab dengan metode *qiyas* dan *'urf*, yang sering diberlakukan pesantren dengan budaya masyarakat setempat.

**Catatan Akhir:**

- <sup>1</sup> Kuntowijoyo, *Paradigma Islam* (Bandung: Mizan, 1991), hlm. 229.
- <sup>2</sup> Greg Barton, "Gus Dur dan Toleransi Keberagamaan", dalam Ahmad Suedy dan Ulil Absar Abdalla (eds.), *Gila Gus Dur, Wacana Pembaca Gus Dur* (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 89.
- <sup>3</sup> Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita Agama Masyarakat Negara Demokrasi* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), hlm. xv.
- <sup>4</sup> Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur* (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 1-2.
- <sup>5</sup> Azyumardi Azra, *Reposisi Hubungan Agama dan Negara* (Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2002), hlm. 170.
- <sup>6</sup> Sutiyono, *Pribumisasi Islam Melalui Seni-Budaya Jawa* (Yogyakarta: Insan Persada, 2010), hlm. 12-13.
- <sup>7</sup> Tobroni dan Syamsul Arifin, *Islam Pluralisme Budaya dan Politik, Refleksi Teologi untuk Aksi dalam Keberagamaan dan Pendidikan* (Yogyakarta: SIPRESS, 1994), hlm. 35.
- <sup>8</sup> *Ibid.*
- <sup>9</sup> *Ibid.*
- <sup>10</sup> Abdurrahman Wahid, *Pribumisasi Islam dalam Islam Indonesia, Menatap Masa Depan* (Jakarta: P3M, 1989), hlm. 92.
- <sup>11</sup> Kuntowijoyo, *Paradigma*, hlm. 92.
- <sup>12</sup> *Ibid.*, hlm. 235
- <sup>13</sup> Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Teori Strukturasi Untuk Analisis Sosial*, (Pasuruan: Pedati, 2003), hlm. 283.
- <sup>14</sup> *Ibid.*
- <sup>15</sup> Tobroni dan Syamsul Arifin, *Islam Pluralisme*, hlm. 176.
- <sup>16</sup> M. Misbah, "Islam Kultural (Telaah atas Pemikiran Abdurrahman Wahid)", dalam *Ibda'*, 3, 1, (2005), hlm. 4.
- <sup>17</sup> Tobroni dan Syamsul Arifin, *Islam Pluralisme*, hlm. 54.
- <sup>18</sup> *Ibid.*, hlm. 55-56.

**DAFTAR PUSTAKA**

- Azra, Azyumardi. *Reposisi Hubungan Agama dan Negara*. Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2002.
- Barton, Greg. "Gus Dur dan Toleransi Keberagamaan", dalam Ahmad Suedy dan Ulil Absar Abdalla (eds.). *Gila Gus Dur: Wacana Pembaca Gus Dur*. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Giddens, Anthony. *The Constitution of Society: Teori Strukturasi untuk Analisis Sosial*. Pasuruan: Pedati, 2003.
- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam*. Bandung: Mizan, 1991.
- Misbah, M. "Islam Kultural: Telaah atas Pemikiran Abdurrahman Wahid" dalam *Jurnal Ibda'*, 3, 1, (2005).
- Sutiyono. *Pribumisasi Islam melalui Seni-Budaya Jawa*. Yogyakarta: Insan Persada, 2010.
- Tobroni dan Syamsul Arifin. *Islam Pluralisme Budaya dan Politik: Refleksi Teologi untuk Aksi dalam Keberagamaan dan Pendidikan*. Yogyakarta: SIPRESS. 1994.
- Wahid, Abdurrahman. *Pribumisasi Islam dalam Islam Indonesia: Menatap Masa Depan*. Jakarta: P3M, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Islamku Islam Anda Islam Kita Agama Masyarakat Negara Demokrasi*. Jakarta: The Wahid Institute, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Prisma Pemikiran Gus Dur*. Yogyakarta: LKiS, 1999.