

ISLAM LOKAL: RUANG PERJUMPAAN UNIVERSALITAS DAN LOKALITAS

Ahmad Zainul Hamdi

Abstract

The contact between universality of Islam and locality of Muslim conditions produces what is called local Islam that is very colorful in accordance with its local contexts. So, to view local Islam apart from normative Islam is a misleading way, because all communities of local Islam interpret and base their belief and practices in certain and respectively unique way on normative Islam, the Qur'an and the Sunnah. That is why any local Islam belief system and practices such as Islam Jawa, Islam Sasak, Islam Bima etc can not be superficially considered non-Islam

This article is focused on Islam Jawa, on the problem of connecting the idea of universality and locality of Islam belief system and practices. There are some issues to be pondered out here as follows: (1) is the Islam Jawa a kind of so isolative Islamic belief system that it has no connection with other great tradition of Islam in other places ?; (2) whether a unilateral justification on local Islam, Islam Jawa, as an incorrect Islam refer to its real and objective existence or just a matter of mode of interpretation to the sacred texts; and (3) does any popular religious practices of Javanese Muslims merely based on pre-Islamic religions or it has its own normative basis in the Islamic doctrines.

Revealing answer to the three issues is extremely important in case that the voice of Islam can not merely be laid on the perspectives of Islamic scholars but those of ordinary Muslims as well. Dealing with the issues lead the author to a conclusion that the Islam Jawa—or any other syncretic Islam—must be considered a kind of Islamic discourse, substantialism. Such a discourse puts sacred texts as a gateway to a universal goodness from/ through which any form of local tradition finds its significance and justification.

Keywords: *Islam Lokal, Islam Jawa, Lokalitas, Universalitas, Normativitas, Islam Tradisionalis, Islam Puritanis.*

ISLAM lokal selama ini dituduh sebagai sejenis Islam yang bernilai rendah, terutama karena ia berbeda dari apa yang biasa dianggap sebagai “*genuine Islam*” dalam arti “Islam Timur Tengah”. Seorang Muslim dalam kategori itu di kalangan pengkaji Islam disebut dengan istilah *nominal Muslims*. Ada

sebuah kata yang sering diucapkan di sini untuk menandai orang-orang Islam yang tidak menjalankan syariat Islam, yaitu “Islam KTP”. Istilah *nominal Islam* kurang lebih searti dengan istilah “Islam KTP” tersebut.

Istilah *nominal Muslims* sendiri berasal dari studi Geertz tentang Islam di Jawa. Geertz membagi orang (Muslim) Jawa ke dalam tiga kategori dengan keyakinan dan artikulasi keagamaan yang berbeda-beda. Ketiga kategori tersebut adalah *santri*, *abangan*, dan *priyayi*. Menurut pandangan Geertz, Muslim sesungguhnya hanyalah dimiliki oleh komunitas yang disebutnya *santri*, karena mereka melaksanakan ajaran Islam secara ketat, dalam arti tidak mencampuradukkannya dengan berbagai keyakinan dan ekspresi lokal. Jadi, menurut Geertz, “Muslim sesungguhnya” adalah kaum *santri* (Muslim *strict*) yang berkarakter puritanis. Sementara, *abangan* bukanlah “Muslim yang sesungguhnya”. Kelompok ini sebetulnya lebih dekat dengan kepercayaan animis, yang mengartikulasikan keagamaannya dengan berbagai perangkat lokal pra-Islam. Kategori ketiga adalah *priyayi*, yaitu para aristokrat yang orientasi keagamaannya cenderung pada mistik dan panteistik.¹ Kedua kategori di luar *santri* itulah yang disebutnya *nominal Muslims*.

Kurang lebih yang hendak dinyatakan Geertz di sini adalah bahwa seorang Jawa yang sungguh-sungguh pastilah bukanlah Muslim yang sungguh-sungguh. Menurut pandangan ini, adalah tidak mungkin ada cara untuk menjadi Muslim tanpa harus tercerabut dari akar budayanya. Pilihannya jelas, menjadi Muslim atau orang Jawa. Oleh karena itu, maka Islam sejati adalah Islam puritan sebagaimana yang ada di Mekkah. Jika tidak, maka pastilah mereka tidak tahu tentang Islam.

Pandangan Geertz tersebut terus-menerus direproduksi sehingga menjadi satu perspektif yang begitu otoritatif. Hampir tidak ada yang bisa melepaskan diri dari jairng-jaring paradigmatis Geertzian setiap kali Islam Jawa dibicarakan. Pandangan Ricklefs barangkali satu contoh sempurna bagaimana reproduksi pandangan Geertzian memperoleh bentuk yang begitu menyeluruh dan lengkap.

Bagi Ricklefs, Islam di Jawa sebenarnya baru dimulai pada akhir abad ke-19, yaitu ketika terjadi gerakan reformasi Islam untuk memurnikan Islam dari unsur-unsur lokal. Sebelumnya, Islam hanyalah sebuah identitas palsu untuk membungkus praktik-praktik kepercayaan Jawa pra-Islam. Ricklefs berangkat dari konstanta awal bahwa yang terjadi di Jawa bukanlah proses

¹Lihat seutuhnya Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1960).

islamisasi, tapi jawanisasi, yaitu penjawaan setiap unsur yang datang dari luar, termasuk Islam. Gerakan reformasi memungkinkan untuk membuat pilahan antara *santri* dan *abangan*. Karena itu, begitu Islam *strict* mulai dijalankan, jumlah Muslim menjadi berkurang.²

Pertentangan dua kelompok tersebut kemudian berlanjut pada abad ke-20 dalam pilahan dua kategori Muslim. Dalam amatan Ricklefs, sebagian orang Jawa tetap mengaku Islam meskipun tidak menjalankan kewajiban-kewajiban Islam. Inilah yang disebut dengan *abangan*. Sedang *santri* terbagi menjadi dua: *the old fashioned* atau santri ortodoks atau santri kolot, mereka terorganisir ke dalam NU; dan selebihnya adalah santri modern yang terorganisir ke dalam Muhammadiyah. Santri kolot lebih sering bergandengan dengan abangan daripada santri modern.³

Apa yang hendak dinyatakan oleh Ricklefs dengan struktur logikanya tersebut ialah hanya Muslim modernis yang mampu melepaskan keislamannya dari tradisi lokallah yang berhak menyandang identitas Muslim. Sementara, santri kolot atau Muslim tradisional tidak layak untuk disebut sebagai Muslim yang sesungguhnya. Kalau bukan seorang abangan, paling tidak separuh kakinya masih berada di area abangan karena mereka masih mempraktikkan keyakinan lama yang non atau pra-Islam. Tidak mengherankan jika Muslim tradisional lebih bisa bergandengan dengan kaum abangan daripada dengan Muslim modernis. Betapa sempurnanya alur pemikiran Ricklefs untuk menghakimi “Islam Jawa”. Dia bergerak ke belakang untuk menemukan legitimasi historis kemudian melakukan tipologisasi dan penghakiman. Tidak ada hal baru kecuali reproduksi yang canggih atas gagasan besar Geertz.

Tidak mengherankan jika mereka berbagi pandangan dengan kalangan Muslim modernis-puritanis. Baik para pengkaji Islam Jawa maupun kalangan Muslim modernis-puritanis meyakini satu gagasan dasar bahwa Islam sejati hanya dimungkinkan jika ia bisa dibersihkan dari berbagai unsur lokal. Inilah gagasan utama dari gerakan reformasi Islam Indonesia di akhir abad ke-19. Kelompok reformis ini sekarang umum dikenal dengan sebutan Muslim modernis yang dilawankan dengan Muslim tradisional. Yang terakhir ini membangun keislamannya dengan tetap setia pada tradisi lokalnya. Tidak

²M. C. Ricklefs, “Islamization in Java: An Overview and Some Philosophical Considerations,” dalam *Islam in Asia*, vol. II (Southeast and East Asia), eds. Raphael Israeli and Anthony H. Johns (Jerusalem: The Magnes Press, the Hebrew University, 1984), 12-3.

³*Ibid.*, 14.

heran jika keislaman kelompok ini direndahkan dengan sebutan “Islam sinkretis”. Pandangan ini, misalnya, bisa kita temukan pada sosok Deliar Noer, seorang Muslim modernis yang kehilangan apresiasinya terhadap harmoni antara lokalitas dengan Islam. Noer membagi Islam Indonesia menjadi Islam tradisional dan modern. Menurutnya, Islam tradisional adalah Islam rendah karena wajah sinkretisnya. Sinkretisme selalu digunakan untuk menilai kerendahan Islam tradisional (Islam Jawa dalam perspektif Ricklefs). Menurutnya, sinkretisme kalangan tradisional tersebut dikarenakan ketidaktahuannya terhadap ajaran Islam yang benar. Karena itulah mereka tidak bisa mengamankan Islam dari serbuan berbagai unsur luar yang menodai kesucian Islam. Sama seperti berbagai pandangan di atas, bagi Noer, Islam sejati adalah Islam sebagaimana yang ada di tanah asalnya. Islam sejati haruslah Islam yang bisa dibedakan secara pasti dengan tradisi lokal. Seluruh upaya untuk mendialogkan keduanya tertolak berdasarkan pandangan itu.⁴

Tampak jelas bahwa pandangan di atas tidak mengindahkan adanya kemungkinan proses negosiasi antara adat dan Islam. Konstanta dasar yang selalu dipakai adalah pilihan hitam-putih, Islam atau tradisi lokal, sehingga keberadaan Islam hanya bisa ditandai jika ia bisa mengganti budaya setempat dengan tradisi Islam. Ketika Islam berkolaborasi dengan tradisi lokal, penilaian yang segera muncul adalah bahwa itu tidak sungguh-sungguh Islam, atau Islam sedang memanipulasi atau dimanipulasi oleh tradisi lokal.

Akibatnya, sebagaimana dinyatakan Pranowo, kerapatan Islam dengan tradisi lokal di Jawa seringkali membingungkan bagi peneliti yang tetap membangun rumus pertentangan antara Islam dan tradisi.⁵ Padahal kenyataannya, Islam tidak pernah membangun relasi oposisional dengan tradisi Jawa. Islam hadir di Jawa dan menjadi Islam Jawa sambil tetap memegang prinsip Islam sendiri. Kenyataan inilah yang memungkinkan Bowen berpandangan bahwa antara Islam dan kejawaan telah manunggal menjadi Islam yang Jawa atau Jawa yang Islam.⁶

⁴Lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1996).

⁵Lihat Bambang Pranowo, “Traditional Islam in Contemporary Rural Java,” dalam *Islam In The Indonesian Social Context*, ed. M.C. Ricklefs (Clayton, Victoria, Australia: Center of Southeast Asian Studies Monash University, 1991).

⁶John R. Bowen, “Islam in Indonesia: A Case Study of Religion in Society,” dalam *Columbia Project on Asia in the Core Curriculum, Case Studies in the Social Sciences: A Guide for Teaching*, ed. Myron L. Cohen (Armonk, New York: M.E. Sharpe), 100-1.

Tulisan ini sendiri berangkat dari satu perspektif bahwa pertemuan dua budaya akan menggiring keduanya untuk berdialog dan bernegosiasi untuk menciptakan satu harmoni tertentu. Apa yang disebut “Islam Jawa” harus diperlakukan sebagai hasil dari proses dialog dan negosiasi antara Islam dan lokalitas kejawaan. Di sinilah, maka Islam sinkretis tidak selalu berarti negatif, tapi sebaliknya bisa dianggap sebagai bentuk kreativitas yang cerdas dari umat Islam.

Selanjutnya, tulisan ini hendak menguji apakah yang disebut dengan “Islam Jawa” itu sebuah varietas Islam yang begitu isolatif sehingga tidak ditemukan analoginya dalam tradisi-tradisi besar Islam di wilayah lain. Seiring dengan persoalan tersebut, kita juga perlu menguji apakah penghakiman sepihak atas Islam Jawa sebagai bukan sungguh-sungguh Islam merujuk pada realitas objektif keberadaan Islam Jawa ataukah ini hanya permasalahan *mode of interpretation of the sacred texts*. Penting juga untuk diuji ulang apakah berbagai praktik keagamaan populer Muslim Jawa semata-mata berakar pada ajaran pra-Islam ataukah ia juga memiliki akarnya dalam ajaran Islam normatif. Ini perlu diungkap karena suara Islam tidak bisa semata-mata dikembalikan pada *Islamic scholars of the texts*, tapi juga suara *ordinary Muslims*.

Lokal dan Global: Mencari Basis Normatif

Tidak sebagaimana yang dikira selama ini bahwa Arab hanya menyediakan satu jenis Islam, yaitu Islam puritan. Pandangan yang meletakkan Arab sebagai wilayah yang hanya untuk suara Islam puritan telah menjadi salah satu alasan untuk mengadili varietas Islam lain sebagai sejenis Islam yang tidak diturunkan dari tanah asalnya. Akan tetapi, pandangan ini sama sekali tidak berdasar.

Pada abad ke-19/20, para haji yang datang dari Mekkah biasanya selalu diidentifikasi sebagai agen reformis yang memiliki obsesi kuat untuk melakukan purifikasi dengan menolak lokalitas dalam praktik-praktik keislaman lokal. Namun, tidak semua haji menjadi agen reformasi karena Arab tidak hanya menyediakan Islam ortodoks, tapi juga heterodoks.⁷ Hamzah Fansuri yang dikenal sebagai penyebar *wujudiyah* di Aceh menghabiskan waktunya di berbagai tempat di Timur Tengah untuk belajar, termasuk di kota Mekkah dan Madinah. Sementara, Abdurrouf, penyebar tarekat Syatariyah di Indonesia, yang menentang *wujudiyah*, juga

⁷Dale F. Eickelman, “The Study of Islam in Local Contexts,” dalam *Contributions to Asian Studie*, ed. Richard C. Martin, vol. 17 (Leiden: E.J. Brill, 1982), 163.

menghabiskan waktu sembilan tahun belajar di *Haramain*. Tarekat ini mendapat pengikut luas di Madinah. Dari kota inilah ia dibawa oleh Abdurrouf ke Indonesia. Secara umum, kenyataan banyaknya para haji yang menetap dan belajar di sana menegaskan fakta betapa Mekkah dan Madinah kala itu telah menjadi perkampungan para akademisi keislaman dari berbagai aliran.⁸ Jadi, sekalipun kedua kota tersebut bisa dianggap sebagai mata air dari mana gerakan reformasi Islam Indonesia bermula, tetapi keduanya merupakan kota akademis di mana segala wacana keislaman bisa ditemukan di dalamnya. Tak pelak, pengaruhnya di Indonesia tak hanya satu warna. Para haji yang kembali ke tanah air tidak selalu menjadi agen reformasi. Banyak juga para haji yang berseberangan dengan ide-ide kalangan reformis.⁹

Dalam pada itulah, berbagai varian Islam lokal, semisal Islam Jawa, mulai mengalami stigmatisasi sebagai Islam yang menyimpang. Para haji agen reformasi dimaksud melancarkan aneka tuduhan bahwa praktik-praktik Islam Jawa tidak memiliki landasannya dalam tradisi besar Islam global karena ia terlahir dari Hinduisme dan agama lokal Jawa. Tuduhan tersebut adalah sebuah tuduhan yang sebenarnya tidak berdasar. Apa yang selama ini dianggap sebagai Islam khas Jawa ternyata juga bagian dari Islam global. Sebab, segala ajaran yang dipraktikkan oleh Muslim Jawa nyatanya juga banyak ditemukan di dunia Islam lain. Apa yang tampak seperti kepercayaan dan praktik khas Jawa ternyata juga dipraktikkan di negara-negara Muslim lain. Bahkan, praktik perdukunan yang ditemukan di Jawa juga bisa ditemukan di Mesir. Buku *primbon (mujarrobat)* yang banyak beredar di Jawa, misalnya, secara langsung diderivasi dari karya penulis Muslim Afrika Utara abad 12-13, Syekh Ahmad al-Buni.¹⁰ Memang, banyak yang menolak praktik

⁸Ahmad Haris, *Innovation and Tradition in Islam: A Study on Bid'ah as an Interpretation of the Religion in the Indonesian Experience*, Doctoral Dissertation (Tempel University, Michigan: Umi Company, 1998), 72.

⁹Dari berbagai penjelasan sebelumnya bisa dilihat bahwa para haji atau mahasiswa yang pulang ke Indonesia dengan semangat reformis adalah mereka yang *syar'iah oriented* dengan menolak tasawuf. Sekalipun Islam tradisional juga menjadikan *fiqh* sebagai primadona baru pada abad ke-19, tapi karena menerima tasawuf sebagai bagian dari keberislaman yang sah, maka penerimaan terhadap lokalitas masih dimungkinkan. Ini berbeda dengan Islam puritanis yang tidak mengakui tasawuf. Mereka tidak bisa menerima lokalitas karena dianggap bertentangan dengan syari'at Islam. Itulah salah satu isu penting perdebatan antara kelompok tradisional dan reformis-puritanis di rentang awal abad ke-20.

¹⁰Martin van Bruinessen, "Global and Local in Indonesia Islam," dalam *Southeast Asian Studies*, Vol. 37, No. 2, Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University (1999), 160.

ini karena bertentangan dengan ide universalitas Islam. Namun, hal itu datang ke Indonesia seiring dengan proses panjang islamisasi. Proses islamisasi tidak hanya membawa aspek skripturalis, tapi juga adat Arab. Kekuatan raja Jawa, misalnya, yang tidak lagi sebagai inkarnasi ketuhanan Hindu, tapi sebagai “*shadow of god on earth*”, merupakan ide yang dengan mudah dapat ditemukan dalam pemikiran politik Muslim Persia.¹¹

Oleh karena itu, maka perbedaan antara kalangan reformis-puritanis dan tradisionalis adalah perbedaan dua model wacana keislaman, skripturalis dan substansialis. Skripturalis merujuk pada cara memahami teks suci yang berhenti sebatas makna kata-kata, sedang substansialis merujuk pada gaya pemikiran Islam yang menerobos sampai pada substansi (*maqashid al-syar’ah*) makna yang dikandung oleh kata-kata.

Hal itu, antara lain, bisa dilihat pada perdebatan tentang *bid’ah* dan *sunnah*. Perdebatan ini sesungguhnya menandai bagaimana hubungan antara Islam tradisionalis dan reformis dalam masalah tradisi lokal. Kalangan reformis menghukumi bahwa setiap praktik keislaman yang diambil dari tradisi setempat bernilai *bid’ah*, dalam arti tidak mengikuti *sunnah* Rasul. Bagi kalangan ini, setiap *bid’ah* bernilai negatif sehingga harus dikikis. Sementara bagi kalangan tradisionalis, *bid’ah* tidak mesti bertentangan dengan *sunnah* karena *bid’ah* selalu bisa dikategoriakan menjadi *hasanah* (baik) dan *sayyi’ah* (buruk). Dalam menentukan baik-buruknya *bid’ah* ini, konsep *mashlahah* (kebaikan individual dan sosial) menjadi penting sebagai salah satu cara untuk menilai dan mempertimbangkan adat. Pandangan ini bukan tanpa landasan. Pikiran yang sama mendapatkan rujukannya pada kasus sahabat antara Abu Bakar dan Umar, baik dalam kasus pembukuan al-Qur’an maupun jama’ah shalat tarawih.

Pengadopsian adat setempat mendapat legitimasinya para ahli hukum Islam (*fuqaha’*) karena banyak di antara adat Timur Tengah yang diadopsi ke dalam praktik-praktik keislaman dan mendapat pengabsahan dari para juris tersebut. Ini tidak mengherankan karena di dalam disiplin fiqh sendiri dikenal kaidah *al-’urf muhakkamah* (adat [yang secara prinsipil tidak bertentangan dengan ajaran Islam] bisa menjadi alasan dalam menentukan hukum).

Barangkali, *selamatan* merupakan contoh yang paling jelas dalam masalah ini. *Selamatan* merupakan ritual dengan menyediakan makanan untuk para undangan yang dilakukan pada setiap momen hidup yang dianggap penting

¹¹*Ibid.*, 167.

maupun kritis. Sekalipun *selamatan*, dari segi detail praktiknya, diambil dari tradisi Jawa pra-Islam, tetapi ia jelas telah ditransformasikan ke dalam sistem makna Islam. Praktik dasar *selamatan*, misalnya, hampir selalu terdiri atas tiga bagian: sambutan (atau bisa juga sekaligus ceramah) untuk mengucapkan selamat datang dan menjelaskan maksud acara, membaca al-Qur'an dan doa, kemudian diikuti dengan makan bersama.¹²

Salah satu *selamatan* yang sangat penting adalah *selamatan* untuk orang meninggal. Di Indonesia menjadi kebiasaan untuk mengundang orang-orang di rumah keluarga si mayat untuk membaca al-Qur'an, terutama surat Yasin atau membaca *tablil* dan berdoa untuk memohon kepada Tuhan untuk memaafkan si mayat dan memberinya keselamatan sekaligus pahala dari apa yang mereka baca.¹³

Tentu saja kalangan reformis menolak praktik ini. Paling tidak, ada tiga alasan mengapa *selamatan* harus ditolak. *Pertama*, *tablil* yang biasa dibaca di dalam *selamatan* tidak memiliki justifikasi historis karena ia tidak pernah dilakukan oleh Nabi, para Sahabat, *tâbi'in* dan *tâbi' al-tâbi'in* atau para pendiri mazhab. *Kedua*, mengirim doa terhadap orang yang mati tidak akan diterima. *Ketiga*, makan makanan yang disediakan oleh keluarga si mayat adalah dilarang berdasarkan salah satu hadits Nabi.¹⁴

Pendapat yang berseberangan akan kita temukan di kalangan tradisionalis. Imam al-Nawawi,¹⁵ tokoh agama yang bisa dikatakan sebagai bapak spiritual kalangan tradisionalis, membolehkan *selamatan* ini dalam kitabnya, *Riyâdl al-Shâlihîn*. Pembelaan ini juga menemukan sandarannya dalam referensi normatif tekstual. Ada sebuah hadits yang menyatakan bahwa suatu kali Nabi pernah bertandang ke rumah duka dan menyantap

¹²Haris, *Innovation...*, 24.

¹³*Ibid.*, 250-1.

¹⁴Sebagaimana catatan Bowen, praktik *selamatan* untuk orang yang meninggal dunia merupakan salah satu titik krusial yang menandai perbedaan antara kaum Muslim reformis-puritanis dan tradisionalis. *Selamatan* memang sangat terkenal di lingkungan Muslim Jawa, yang biasanya diadakan pada malam pertama sampai ketujuh, keempat puluh, dan seterusnya. Di dalam acara tersebut, mereka mengirim doa dengan membaca doa-doa tertentu yang diambil dari berbagai potongan ayat al-Qur'an. Di dalam doanya, mereka mengucapkan shalawat kepada Nabi dan berdoa kepada Allah untuk si mayat dan orang-orang Islam lain. Kalangan reformis menolak praktik itu dengan mengkritik secara sinis bahwa kiriman doa tersebut tidak diterima. Lihat Bowen, "Islam..." 99.

¹⁵Nama lengkapnya adalah Muḥy al-Dîn Abî Zakariyâ' Yahyâ bin Syarîf al-Nawawî, lahir di Nawa tahun 618 H.

hidangan yang dihidangkan tuan rumah. Sekalipun hadits ini ditolak kalangan reformis, tetapi hadits ini juga ditemukan dalam *Musnad* Ibn Hambal dan Abu Dawud. Ini berarti memberikan indikasi bahwa pandangan kaum tradisional juga memiliki sandaran normatif tekstualnya. Karena itu, maka *selamatan* sesungguhnya bukan khas tradisi Jawa, tapi juga ditemukan di berbagai wilayah Islam lain dengan berbagai macam nama dan bentuk yang berbeda. Tidak mengherankan jika Woodward menyatakan bahwa secara umum *selamatan* merupakan ritual Muslim yang lahir berdasarkan proses dialektis antara teks dan praktik lokal.¹⁶

Selamatan juga dapat dijustifikasi berdasarkan konsep *mashlahah*, di mana ia dipandang sangat efektif untuk mempertahankan *ukhuwah* dan spirit keagamaan kaum Muslim. Selama *selamatan* orang meninggal, misalnya, para undangan disadarkan akan kematian. Begitu juga di dalamnya biasanya penceramah mendoakan kesabaran bagi keluarga dan berdoa untuk kebaikan si mayat dan keluarga yang ditinggal. Jadi, *selamatan* bisa membangun religiusitas seseorang atau kelompok.¹⁷

Corak keislaman sedemikian itu sebetulnya adalah corak keislaman yang sejak dini ditanam di Jawa oleh para wali. Para wali menyemai orientasi keislaman yang memadukan antara syari'ah dan tasawuf. Orientasi inilah yang memungkinkan kalangan Islam tradisional Jawa mampu mengapresiasi lokalitas tanpa harus mengkhianati prinsip dasar Islam. Karena itu, maka tidak mengherankan jika Woodward sempat kecele ketika melakukan studi tentang Islam Jawa. Karena pengaruh wacana dominan bahwa Islam Jawa sangat dipengaruhi oleh Hindu, maka salah satu persiapan penting yang ia lakukan sebelum melakukan penelitian ke Jawa adalah mempelajari doktrin-doktrin agama Hindu. Namun, apa yang terjadi? Dia sama sekali tidak menemukan bukti bahwa apa yang dituduhkan selama ini terhadap Islam Jawa sebagai warisan Hindu bisa ditemukan dalam ajaran-ajaran skripturalis Hinduisme.¹⁸

Perpaduan antara syari'at dan tasawuf merupakan inti dasar Islam tradisional Indonesia secara umum. Kesenambungan orientasi ini tetap terjaga terutama melalui institusi pesantren yang menjadi lembaga

¹⁶Haris, *Innovation...*, 257-8.

¹⁷*Ibid.*, 262.

¹⁸Lihat Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, ter. Hairus Salim HS (Yogyakarta: LKiS, 2004).

pendidikan keagamaan kaum Muslim tradisional.¹⁹ Dan, kearifan Wali Sanga adalah salah satu apologi kalangan tradisional dalam menghadapi serangan kalangan reformis-puritanis dalam masalah praktik keislaman lokal.

Jangan Katakan Kami Bukan Muslim: Beberapa Isu

Memang, posisi Indonesia terhadap Mekah adalah posisi periferan terhadap *center*. Dalam posisi ini, Indonesia adalah pihak resipien atau penerima dalam setiap perubahan pemikiran keislaman. Pengaruh-pengaruh dari wilayah Islam lain sampai ke Indonesia juga melalui Mekkah. Hampir bisa dikatakan bahwa Muslim Indonesia sama sekali tidak memberi dampak terhadap wilayah di luarnya. Namun, adalah salah besar jika Muslim Indonesia hanya menerima secara pasif—sebagaimana dinyatakan van Bruinessen, “*Indonesia is not passive recipient in this process—the new influences were incorporated into existing religious and cultural patterns and thereby to some extent modified*”.²⁰

Pendapat tersebut bisa menjadi titik masuk untuk mengukur seberapa jauh kreativitas Muslim Indonesia, terutama Jawa, dalam membentuk keislamannya sendiri. Bisa jadi bahwa mereka membutuhkan justifikasi normatif, baik secara tekstual maupun melalui analog dengan tradisi besar Islam global, tapi lokalitas juga akan menggiringnya untuk menciptakan *uniqueness*.

Di sini, kita akan menilai suara dan praktik sebuah komunitas yang disebut dengan *ordinary Muslims*. Untuk itu, maka kita harus masuk ke dalam kasus konkret yang dipraktikkan oleh Muslim Jawa dengan mengkontraskannya pada justifikasi tekstual normatif yang mewakili tradisi besar Islam. Dalam hal ini, tidak ada salahnya untuk melakukan studi atas beberapa fatwa agama atas praktik keislaman Muslim Jawa. Studi ini penting karena kita bisa mengukur seberapa jauh praktik keislaman Muslim Jawa

¹⁹Pesantren merupakan lembaga pendidikan keagamaan kalangan Islam tradisional. Ia tidak hanya sekedar lembaga pendidikan, tapi juga bisa disebut sebagai wilayah konservasi dari tradisi keislaman yang dipandang otoritatif. Salah satu ciri khas pesantren adalah kecintaannya pada fiqh dan tasawuf. Pesantren-pesantren besar hampir bisa dipastikan berafiliasi dengan salah satu tarekat yang dipandang *mu'tabarab* (ortodoks). Informasi lebih lanjut, baca Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai* (Jakarta: LP3ES, 1982); Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi* (Yogyakarta: LKiS, 2004); Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1995).

²⁰van Bruinessen, “Global...,” 163.

mendapat pengabsahan normatif di satu sisi dan seberapa jauh mereka melakukan resistensi atas nama tradisi dengan tetap mendekap Islam sebagai kesadaran keberagamaannya di sisi lain.

Pikiran itu bukan tanpa alasan karena ada beberapa kasus di mana tradisi lokal dipakai untuk melakukan resistensi terhadap sebuah fatwa hukum. Ini juga penting untuk melihat apakah setiap fatwa memiliki kekuatan paksa terhadap Muslim. Ini bukan semata-mata perbincangan tentang karakter fiqh yang selalu memiliki banyak pendapat (*aqwāl*), tapi lebih sebagai cara Muslim Jawa bernegosiasi dengan Islam normatif. Laporan Hurgronje menjelaskan bahwa seringkali orang-orang memiliki cara untuk menyiasati fatwa. Cara umum adalah dengan mencari fatwa kepada mufti lain yang menyokong pendapatnya. Akan tetapi, ada cara lain yang ditempuh, yaitu dengan cara memberi informasi yang salah terhadap seorang mufti. Cara ini biasanya terkait dengan adat setempat yang sudah mendarah daging, yang khawatir akan mendapatkan hukum haram dari mufti, tapi ia tidak bisa didiamkan karena hampir pasti akan ditanyakan hukumnya. Cara terakhir ini, misalnya, terlihat pada fatwa yang dikeluarkan oleh seorang mufti syafi'iyah dari Mekkah tentang pembolehan penggunaan alat tabuh gong karena dikatakan bahwa itu merupakan tempat untuk menghidangkan makanan.²¹

Yang menarik dari fenomena di atas adalah adanya dialektika antara ideal Islam sebagaimana yang diformulasikan di dalam fatwa dan realita Islam sebagaimana yang dipraktikkan oleh Muslim Jawa sehari-hari. Pertanyaan penting yang perlu diajukan di sini ialah apakah ideal Islam memainkan peran yang signifikan dalam membentuk budaya Muslim dalam kehidupan sehari-hari. Dengan kata lain, masalah yang muncul di sini adalah bagaimana dialektika yang terjadi antara Islam dan lokalitas serta bagaimana tawar-menawar itu akhirnya membentuk Islam Jawa.

Sebagaimana yang dikemukakan oleh Hurgronje bahwa fatwa sebagai sebuah fenomena keagamaan yang disusun dalam periode dan waktu tertentu dapat memberi informasi kepada kita di hari ini tentang kehidupan sosio-keagamaan masyarakat tersebut. Sebuah fatwa biasanya dilahirkan karena adanya pertanyaan dari orang-orang Islam terhadap salah seorang tokoh yang dianggap mampu memberikan fatwa. Walaupun itu tidak terjadi, bukan karena tidak adanya masalah, tetapi lebih karena ketidakmampuan

²¹Snouck Hurgronje, "Islam dan Fonografi," dalam *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje: Tulisan Mengenai Hukum Islam*, Jilid IV, ter. Soedarso Soekarno & Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1996), 175.

kalangan awam dalam menyusun pertanyaan. Dalam kasus ini, seorang mufti menyikapi adat-istiadat dan kemudian mengeluarkan fatwa hukumnya.²²

Oleh karena itu, adalah penting untuk melihat bagaimana sebuah fatwa hukum dikeluarkan oleh seorang tokoh yang dianggap memiliki otoritas keagamaan dan menentukan kehidupan keberagamaan di masyarakat karena itu akan menjadi jendela untuk melongok kehidupan sosio-keagamaan yang tengah berlangsung di masyarakat. Sebuah fatwa juga bisa menginformasikan kepada kita tentang dialektika antara ideal Islam dan real Islam. Dalam kasus Islam Jawa, studi tentang fatwa bisa dijadikan sarana untuk melihat dialektika bagaimana kalangan Muslim Jawa mendialogkan budayanya dengan aspirasi Islam. Sekalipun sebuah fatwa telah dikeluarkan, aspirasi lokal pasti akan muncul untuk menawar fatwa sebagai tipikal Islam ideal.

Adalah menarik untuk membaca studi Nico Kaptein tentang koleksi fatwa oleh mufti di Mekkah terhadap masalah-masalah keagamaan yang diajukan oleh orang-orang Indonesia, termasuk Jawa. Koleksi fatwa tersebut berjudul *Mubimmât al-Nafâ'is fî Bayâni As'ilat al-Hâdits*, di mana mufti utamanya adalah Ustadz Ahmad ibn Zaini Dahlan (1817-1886), *syaiikh al-'ulamâ'*, mufti Syafi'i yang sangat disegani di Mekkah. Posisi penting dari koleksi ini adalah bahwa ia khusus ditulis untuk menjawab masalah-masalah keagamaan yang diajukan oleh orang-orang Indonesia. Signifikansi kitab ini bisa dilihat bahwa ia tidak hanya ditulis dalam bahasa Arab, tapi juga diterjemah ke dalam bahasa Melayu. Posisi Zaini Dahlan sendiri telah mengindikasikan pentingnya kitab ini karena dia bisa dikatakan sebagai seorang mufti yang suaranya sangat didengar di Indonesia.²³

Untuk menggambarkan posisi penting Zaini Dahlan dalam masalah keagamaan di Indonesia, sebuah kisah bisa dikemukakan di sini. Ada sebuah kasus perceraian yang terjadi di Batavia tahun 1881. Yang menarik dari kasus itu adalah bagaimana ia sampai ke tangan Zaini Dahlan di Mekkah. Di awal tahun 1881, seorang perempuan membawa masalah perceraianannya ke imam distrik, sang imam membawanya ke Sayyid Utsman (1822-1914) yang dikenal sebagai mufti Batavia keturunan Arab.²⁴ Setelah didiskusikan di majlis fatwa

²²*Ibid.*, 171-2.

²³Lihat Nico Kaptein, *The Mubimmât al-Nafâ'is: A Bilingual Meccan Fatwa Collection for Indonesian Muslims from the End of the Nineteenth Century* (Jakarta: INIS, 1997), 8.

²⁴Posisi Sayyid Utsman sendiri sangat penting dalam kehidupan keislaman tidak hanya di Jawa, tapi juga di Indonesia secara umum. Seperti yang digambarkan oleh Hurgronje bahwa di samping fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh para Mufti Mekkah, Muslim Indonesia juga menerima fatwa lokal, di mana mufti yang sangat berpengaruh adalah

dan tidak menemukan konsensus, akhirnya kasus di bawa ke Nawawi al-Bantani (1813-1897), seorang ulama Indonesia di Mekkah yang sangat terkenal dan Ahmad ibn Zaini Dahlan.²⁵ Ini bisa menjelaskan bahwa posisi intelektual Zaini Dahlan dalam kehidupan keagamaan Islam di Indonesia bisa disamakan dengan Nawawi al-Bantani.²⁶

Di sini hanya akan dimunculkan dua kasus pertanyaan yang diajukan oleh orang Jawa untuk meminta fatwa hukum kepada Ustadz Zaini Dahlan, yakni (1) masalah penggunaan bedug untuk menggundang orang sholat berjamaah di masjid dan (2) *selamatan* untuk meruwat *ari-ari* (plasenta) setelah seorang perempuan melahirkan. Dilihat dari subjek masalahnya, kedua pertanyaan tersebut mengindikasikan sangat kuat tentang kebiasaan Muslim Jawa, sekalipun hal yang sama mungkin juga bisa ditemukan di beberapa tempat lain.

Adalah hal yang biasa bagi Muslim Jawa untuk menggundang orang untuk berjamaah di masjid dengan memukul bedug. Hampir di setiap masjid atau surau di Jawa, selalu tergantung bedug atau kentongan yang biasanya ditabuh ketika tiba waktu shalat lima waktu. Fungsi bedug ini sama dengan suara azan, yaitu untuk memanggil orang untuk shalat berjamaah ke masjid atau sekedar memberi tahu kepada orang-orang bahwa waktu shalat telah tiba. Itu tidak berarti bahwa azan tidak dikumandangkan. Ia tetap dikumandangkan, tapi tanpa dibantu oleh pengeras suara, jelas suara muazin tidak bisa menjangkau ke telinga seluruh Muslim di suatu desa. Untuk itulah bedug menjadi jalan keluar karena suaranya yang lebih keras memungkinkan untuk didengar semua orang.

Ketika praktik itu ditanyakan kepada Ahmad ibn Zaini Dahlan untuk dimintakan fatwa hukumnya, dia menyatakan bahwa memukul bedug itu haram. Alasan yang digunakan adalah bahwa itu merupakan kebiasaan orang

Sayyid Utsman bin Abdullah Aqil bin Yahya Alawi. Dia seorang sayyid keturunan Husen yang lahir di Batavia, tapi menghabiskan waktu mudanya di Hadramaut dan Mekkah. Sekembalinya ke Batavia, dia disibukkan dengan ceramah dan menerbitkan masalah-masalah keagamaan Islam. Kepadanyalah seluruh masalah hukum Islam di kepulauan Nusantara ditanyakan. Salah satu contoh adalah perselisihan tentang pembangunan masjid baru ketika sudah ada masjid lama di Palembang. Perselisihan ini juga sampai ke tangan Sayyid Utsman untuk diminta keterangan hukumnya. Lihat Hurgronje, "Islam...", 175-6.

²⁵*Ibid.*, 9.

²⁶Untuk melihat posisi penting Nawawi al-Bantani terhadap wacana pemikiran Islam tradisional Indonesia, lihat Mas'ud, *Intelektual...*, 95-132.

kafir.²⁷ Jadi, dengan alasan tradisi kafirlah fatwa haram atas kebiasaan menabuh bedug dikeluarkan.

Pertanyaan lain yang ditanyakan adalah kebiasaan orang-orang Jawa untuk meruwat *ari-ari*. Ini merupakan tradisi khas Jawa. Di Jawa, plasenta dianggap sebagai saudara muda sang bayi. Ia tidak dibuang begitu saja, tapi diletakkan dalam batok kelapa atau kain katun putih, dengan berbagai perlengkapan lain, misalnya garam dan jarum.²⁸ Salah satu penjelasannya adalah bahwa jarum tersebut digunakan sebagai senjata saudara muda untuk melindungi saudara tuanya, bayi. Upacara ini dilakukan dengan keyakinan agar ia tidak membahayakan bayi yang baru dilahirkan. Di Sunda, Jawa Barat, *selamatan* untuk plasenta juga dilakukan jika sang bayi sakit.²⁹

Ketika praktik seperti itu ditanyakan kepada Ustad Zaini Dahlan, dia menghukumi sebagai perilaku yang terlarang karena masuk dalam kategori mungkar.³⁰ Jika hendak diteorikan, maka pelarangan atas kedua praktik tersebut disandarkan di atas alasan tiadanya justifikasi normatif, baik teks tertulis maupun preseden otoritatif masa lalu.

Yang menarik di sini adalah bahwa kedua praktik tersebut tetap dijalankan oleh Muslim Jawa hingga saat ini. Bedug, misalnya, telah menjadi bagian integral sebuah masjid dan dianggap sebagai bagian dari tradisi Islam. Sekalipun saat ini hampir semua masjid dan surau telah menggunakan *sound system* untuk melantunkan azan, tetapi bedug tetap ditabuh sebelum azan dikumandangkan.³¹ Bedug tidak lagi dianggap sebagai bagian dari tradisi non-Islam, tapi menjadi bagian dari tradisi Islam itu sendiri. Bahkan, sebagai alat tabuh, ia telah menyandang identitas islami. Salah satu ciri khas kesenian Islam Indonesia adalah penggunaan alat tabuh seperti terbang atau bedug yang dikontraskan dengan gamelan. Kesenian-kesenian dengan basis

²⁷Kaptein, *The Muhimmât...*, 168. Di teks aslinya, pertanyaan ini tertera di halaman 71.

²⁸Perlengkapan yang disertakan ketika mengubur plasenta terkadang juga disesuaikan dengan keinginan orangtua terhadap sang bayi ketika besar kelak. Ada orangtua yang menyertakan perlengkapan alat tulis dengan harapan agar sang bayi kelak menjadi anak yang rajin belajar. Praktik seperti ini masih sangat mudah dijumpai hingga saat ini.

²⁹Kaptein, *The Muhimmât...*, 14.

³⁰*Ibid*, 139. Di teks aslinya, pertanyaan ini tertera di halaman 19.

³¹Sekalipun secara umum bedug menjadi bagian inheren dari asesoris masjid-masjid di Indonesia, tetapi tidak semua masjid memiliki bedug. Salah satu cara mudah untuk membedakan antara masjid Muslim reformis-puritanis dan tradisionalis sekarang adalah bedug. Biasanya, masjid kaum reformis tidak ada bedug, dan sebaliknya.

komunitas santri, misalnya jidor, selalu menggunakan alat tabuh bedug ini untuk mengiringi lagu-lagu shalawat Nabi.

Sementara, upacara meruwat *ari-ari* sampai sekarang juga masih dilakukan. Di Jawa Timur, terutama wilayah tapal kuda yang banyak dihuni etnis Madura,³² upacara untuk meruwat *ari-ari* langsung dipimpin oleh kiai di desa bersangkutan. Di wilayah Jawa yang lain, sekalipun upacara ini tidak langsung dipimpin oleh kiai, tapi keluarga biasanya meminta seseorang yang dianggap memiliki otoritas keislaman untuk melaksanakannya. Atau, walaupun tidak, upacara itu sama sekali tidak dianggap sebagai sesuatu yang menodai keislaman mereka oleh para kiai yang memegang otoritas keagamaan di wilayah tersebut. Pendek kata, meruwat *ari-ari* dipandang tidak ada bedanya dengan upacara-upacara *selamatan* yang lain.

Hal itu menunjukkan bahwa fatwa sebagai representasi dari Islam normatif tekstual tidak selalu ditaati oleh Muslim Jawa. Namun, kenyataan itu justru dijadikan alas pembenar oleh sementara kalangan untuk menguatkan tuduhan bahwa Muslim Jawa tetaplah seorang animis dalam keyakinan dan praktiknya tinimbang seorang Muslim yang sesungguhnya. Tuduhan semacam itulah yang seringkali dialamatkan kepada kaum Muslim Jawa. Seakan-akan tidak pernah ada peluang bagi orang Jawa untuk menjadi Muslim yang baik. Bahkan ketika perilakunya didasari oleh keislaman pun mereka tetap tidak dianggap sebagai seorang Muslim hanya karena mereka mengartikulasikannya dengan simbol-simbol tradisi yang mereka miliki.

Dalam pada itu, stigma sinkretis dialamatkan kepada Islam Jawa selalu dengan maksud merendahkan. Berbagai simbol lokal dalam upacara-upacara yang dilakukan oleh Muslim Jawa dijadikan sebagai pembenar untuk perendahan ini. Upacara-upacara adat dimaksud selalu dilihat sebagai semata-mata ritual dengan pengaruh animis-hindu-budhis daripada Islam itu sendiri. Fakta sosial Muslim Jawa itu tidak pernah dipandang sebagai bentuk dialog kreatif antara Islam dan Jawa yang meniscayakan munculnya Islam dengan khas lokal. Keniscayaan Islam lokal Jawa adalah keniscayaan pertemuan dua tradisi. Relasi dialektis inilah yang melahirkan selalu ditemukannya unsur-unsur lokal dalam setiap pengejawantahan Islam.

Akan tetapi, penglihatan yang hanya terpaku pada unsur lokal, jelas akan gagal untuk mengamati sisi universalnya. Sebagaimana yang telah disinggung di atas, bahkan *selamatan* yang dianggap ritual Muslim Jawa yang paling

³²Etnis Madura sendiri terkenal sebagai basis utama organisasi Nahdlatul Ulama, organisasi Islam tradisional yang dianggap sangat toleran terhadap tradisi lokal.

sinkretis-animis pun merupakan kegiatan yang sangat mudah ditemukan di berbagai wilayah Islam lain. Baik nama, bait-bait yang dibacakan, maupun prosedur dan hakekat pelaksanaannya, semuanya bersifat islami.

Salah satu studi yang cukup menarik tentang masalah itu adalah penelitian Muhaimin tentang Islam dan tradisi lokal di Cirebon.³³ Penelitian tersebut membuktikan bahwa berbagai perayaan adat yang banyak dituduh sebagai semata-mata warisan pra-Islam ternyata memiliki sandaran pada ajaran Islam. Berbagai asesoris lokal yang sering dituduh warisan pra-Islam ternyata memiliki referensi normatifnya sendiri. Misalnya, upacara *panjang jimat* pada peringatan *maulud*³⁴ (*Grebeg Maulud*) di Cirebon. Dalam upacara itu, diarak jimat berupa piring porselin Cina yang bertuliskan *kalimah shahadah*. Makna *panjang jimat* sendiri, menurut Muslim Cirebon, adalah mempertahankan sepanjang hayat dan tanpa henti terhadap *kalimah syahadat*. Begitu juga dengan peringatan *Suroan*.³⁵ Bubur warna putih yang disebut *bubur suro* yang merupakan makanan khas dalam peringatan ini menandakan kesucian bulan Muharram. Sementara, nasi khusus yang dimasak untuk dihidangkan pada hadirin saat peringatan Maulud disebut *sega rasul* (nasi rasul).³⁶ Ini juga merupakan pola umum yang bisa ditemui di semua tempat di pulau Jawa. Bahkan, *selamatan* sendiri yang dianggap pra-Islam adalah sebuah sedekah yang sangat dianjurkan dalam Islam.

Hasil penelitian tersebut sengaja disinggung di sini untuk memberi gambaran secara jernih terhadap praktik Muslim Jawa yang acap mendapat stigma negatif yang karenanya melahirkan penghakiman atas Islam Jawa sebagai sejenis Islam yang rendah. Jika kita mengacu pada preseden masa lalu yang otoritatif (sunnah Rasul dan para pengikutnya) dan dalil-dalil *nash* secara tekstualis (al-Qur'an dan Hadits), pasti kita tidak akan menemukan justifikasi apapun atas upacara adat Cirebon tersebut. Dengan logika ini, maka pasti kita akan sampai pada kesimpulan haram, sama dengan Ustadz Zaini Dahlan yang mengharamkan menabuh bedug dan meruwat *ari-ari* karena tidak ada pendasaran normatifnya terhadap sunnah Nabi dan teks-teks noramtif.

³³Lihat Muhaimin AG., *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal: Potret dari Cirebon* (Jakarta: Logos, 2001).

³⁴Peringatan Maulud adalah peringatan hari kelahiran Nabi Muhammad.

³⁵*Suroan* merupakan peringatan tahun baru Islam, tanggal 1 Muharram, yang menandai peristiwa hijrah Nabi dari Makkah ke Madinah. Peristiwa Hijrah juga dijadikan penanda untuk kalender Jawa yang diawali pada masa Sultan Agung Mataram.

³⁶Muhaimin AG., *Islam...*, 176-86.

Akan tetapi, logika tersebut merupakan tipikal kalangan elit terdidik (*elite scholars of the texts*). Bagi orang-orang awam (*ordinary Muslims*) yang tidak mengetahui dalil al-Quran dan Hadits untuk membenarkan praktik-praktik keislamannya, mereka mengembalikannya pada para Wali. Peringatan *Rebo Wekasan*, hari Rabu terakhir bulan Safar, dianggap sebagai bulan penuh petaka sehingga perlu melakukan ritual-ritual tertentu. Ritual ini bagi masyarakat Cirebon dihubungkan dengan Sunan Kali Jaga dan Sunan Gunung Jati.³⁷ Ini menunjukkan bahwa berbagai hal yang dianggap warisan Jawa pra-Islam ternyata memiliki landasannya kepada prinsip Islam, baik langsung disandarkan pada kitab suci maupun tokoh Islam otoritatif.³⁸

Di sini, satu pertanyaan patut diajukan, jika kita berkeberatan dengan upacara adat tersebut, bagian mana dari upacara itu yang hendak kita tuduh sebagai bukan Islam?

Penerimaan Islam terhadap adat setempat bukanlah penerimaan tanpa *reserve*. Tidak semua adat bisa diterima untuk diintegrasikan ke dalam sistem makna Islam. Ini membuktikan adanya dialog yang intensif di antara keduanya, di mana Muslim akan menjalankan aktivitas adat tertentu sejauh tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar Islam. Kenyataan ini menegaskan dalam pernyataan Muhaimin bahwa tradisi Islam pada dasarnya adalah seluruh konstruksi budaya yang tetap menancapkan akarnya pada ajaran normatif Islam, langsung atau tidak, disadari atau tidak.

³⁷*Ibid.*, 176-82.

³⁸Ketika Muslim Jawa menyandarkan berbagai praktik keagamaannya yang diserang oleh kalangan puritanis sebagai sesuatu yang terlarang karena dianggap bukan Islam kepada para wali (sanga), maka sesungguhnya perkataan ini tidak bisa dianggap sebagai sebuah apologi yang tanpa makna. Sebab, alasan tersebut tidak hanya terdengar dari satu dua mulut, tapi hampir semua Muslim yang diidentifikasi sebagai pengikut Islam tradisional. Ini dikuatkan dengan pendapat Robert R. Jay yang menyatakan bahwa zaman Kerajaan Demak adalah masa dimulainya identitas orang Jawa menjadi sama dengan Islam. Untuk menjelaskan fenomena ini, Dirdjosanjoto menyatakan dengan term "Islam yang dijawakan". Lihat Pradjarta Dirdjosanjoto, *Memelihara Umat: Kyai di Antara Usaha Pembangunan dan Mempertahankan Identitas Lokal di Daerah* (Amsterdam: VU University Press, 1994), 24; Akan tetapi, apapun istilah yang hendak dialamatkan pada relasi *take and give* antara Islam dan tradisi Jawa tersebut, Muslim Jawa memang tetap melakukan praktik-praktik keagamaannya melalui simbol-simbol tradisi Jawa yang telah akrab dalam kehidupan mereka. Bagi kalangan dengan obsesi puritanis yang pekat, fakta itu mungkin akan sangat ditangisi sebagai sebuah kegagalan yang serius dalam proses dakwah Islam di Jawa. Namun, pertanyaan yang perlu diajukan ialah adakah dua budaya yang bertemu, termasuk dalam kategori ini adalah agama, tidak akan saling menyerap?

Muhaimin sendiri membagi ritual adat yang diidentifikasi sebagai tradisi Islam menjadi tiga, yakni upacara adat (1) yang dikreasi oleh umat Islam, (2) yang tidak jelas sumbernya, tapi bernuansa Islam, dan (3) yang berasal dari sumber non-Islam, tapi ditolerir setelah dimodifikasi sesuai dengan jiwa Islam. Yang *pertama*, misalnya, peringatan hari-hari besar Islam, sedangkan yang *kedua* adalah *selamatan*, dan yang *ketiga* adalah pesta musim tanam.³⁹ Hal itu menjelaskan bahwa tidak semua adat yang ada di masyarakat mendapat legalisasi dari Islam. Ada adat yang bagaimanapun juga tidak bisa diterima oleh Islam, misalnya sabung ayang, berjudi dan sebagainya.⁴⁰

Di dalam kategori pertama, kedua, dan ketiga, pemisahan antara syariat dan adat sudah tidak lagi perlu. Sebab, ketika adat sudah terwarnai ruh Islam, maka penghadapan antara syari'at dan adat adalah pekerjaan sia-sia. Kalaupun ada perayaan yang dilakukan dengan tanpa referensi ke al-Qur'an, mereka semua sadar bahwa itu tidak ada hubungannya dengan iman. Mereka menjalankannya semata-mata sebagai sebuah pesta⁴¹

Lepas dari berbagai stigma yang dilekatkan pada Islam Jawa, ada baiknya menyimak pendapat Eickelman bahwa melihat Islam lokal dengan melepas kaitannya dengan Islam normatif adalah sebuah pandangan yang gagal melihat fakta betapa kebanyakan kaum Muslim menjadikan normativitas Islam sebagai esensi untuk memaknai praktik dan keyakinan keislamannya.⁴² Dalam konteks ini, adalah menarik untuk melihat penolakan Braten terhadap pandangan Geertz. Braten mengawalinya dengan sebuah penelitian di salah satu desa yang dikenal sangat kuat Islamnya di wilayah Jawa tengah, tepatnya di desa Batasan, kabupaten Semarang. Desa tersebut dikenal sebagai desa yang sangat fanatik Islamnya, terutama NU. Berdasarkan spirit harmoni yang membentuk sikap hidup masyarakat Jawa, Braten menemukan bahwa dakwah Islam sama sekali tidak dilakukan dengan melangsungkan oposisi terhadap tradisi lokal. Sekali lagi bahwa ini bukan dengan mengorbankan Islam atau mengorban tradisi, tapi mewarnai tradisi dengan spirit Islam. Bacaan *bismillah* menjadi pembuka bagi seluruh aktivitas kemasyarakatan. Masyarakat bahkan memiliki caranya sendiri untuk tetap menjaga harmoni itu. Mereka tahu bahwa adat tetap dilakukan dengan tanpa mencederai jiwa

³⁹Muhaimin AG., *Islam...*, 166.

⁴⁰*Ibid.*, 169.

⁴¹*Ibid.*, 175.

⁴²Eickelman, "The Study...", 1.

Islam. Sementara Islam dilakukan dengan tetap menjaga harmoni tradisi masyarakat.⁴³

Karena itulah, Braten menolak kategori Geertz atas Muslim Jawa menjadi *santri* dan *abangan* di mana yang terakhir lebih dekat pada ajaran animis dan menganggapnya sebagai semata-mata kebutuhan untuk melakukan analisis daripada fakta sesungguhnya di lapangan. Braten menyatakan bahwa tidak ada kategori *santri*, *abangan*, dan *priyayi* dalam kultur Jawa. Yang terjadi sesungguhnya adalah dinamika sosio-kulutral yang kompleks yang saling membentuk dan membentuk ulang atas wacana yang berkembang di masyarakat.⁴⁴

Dari sudut pandang tersebut, maka kita tidak boleh meremehkan proses islamisasi adat. Adat sendiri berasal dari istilah arab *‘adat* yang menunjuk pada kebiasaan yang secara literer tidak ditemukan dalam ajaran Islam. Tidak mengherankan jika ada yang mengatakan bahwa kultur Jawa diliputi oleh ide-ide Islam sebagai hasil dari proses panjang islamisasi.⁴⁵ Atau, lebih tepatnya, hasil dari proses panjang dialog di antara keduanya. Praktik-praktik seperti upacara adat Cirebon tadi, misalnya, sekalipun memiliki sumbernya dalam lokalitas, tetapi ia tidak lagi bisa disebut non- atau pra-Islam karena ia telah terintegrasikan ke dalam sistem makna Islami—sebagaimana dinyatakan van Bruinessen, “*They were incorporated in a Muslim system of meaning and therefore cannot be called non- or pre-Islamic.*”⁴⁶

Simpulan

Atas seluruh paparan di atas, terdapat beberapa hal yang *musti* digarisbawahi. Yang terpenting bahwa tuduhan bahwa praktik-praktik Islam lokal, khususnya Islam Jawa, semata-mata bersifat animis-hindu-budhis dan

⁴³Eldar Braten, “To Colour, Not Oppose: Spreading Islam in Rural Java,” dalam *Muslim Diversity: Local Islam in Global Context*, ed. Leif Manger (Richmond: Curzon Press, 1999), 161-4.

⁴⁴*Ibid.*, 154; Penelitian Bambang Pranowo tentang Pesantren Tegal Rejo juga menunjukkan hal yang sama. Berbagai kesenian tradisional Jawa yang selama ini diasosiasikan dengan komunitas *abangan* ternyata menjadi bagian dalam kegiatan-kegiatan keagamaan pesantren. Salah seorang kyai di sana membenarkannya dengan merujuk pada kitab al-Ghazali *Ihya’ ‘Ulûm al-Dîn*. Bahkan, pesan-pesan agama yang jelas-jelas memiliki referensi tekstualnya dalam tradisi Islam ortodoks juga disampaikan dengan simbol-simbol lokal. Lihat Pranowo, “Traditional...,” 39-52.

⁴⁵Bowen, “Islam...,” 101.

⁴⁶van Bruinessen, “Global...,” 162.

tidak memiliki landasannya secara normatif dalam ajaran Islam, patut dipertanyakan ulang. Apa yang selama ini dianggap sebagai kepercayaan dan praktik khas lokal nyatanya juga dipraktikkan oleh banyak kaum Muslim di belahan lain dunia Islam. Untuk konteks Nusantara, ia hadir mengemuka bersama dengan proses panjang islamisasi itu sendiri.

Di samping itu, Islam Jawa (atau Islam sinkretis secara umum) juga harus dilihat sebagai salah satu model wacana keislaman, yaitu substansialis. Wacana keislaman model ini meletakkan teks-teks normatif sebagai gerbang untuk sampai pada ide-ide kebaikan universal. Di sini kita menemukan bagaimana konsep *mashlahah* (kebaikan individual dan sosial) mendapat tekanan yang signifikan. Konsep *mashlahah* menjadi penting sebagai salah satu cara untuk menilai dan mempertimbangkan adat. Di situlah pengadopsian adat setempat mendapat legitimasinya.

Bagi mereka yang tidak memiliki kualifikasi keilmuan untuk menopang keislamannya dengan rujukan langsung pada teks-teks normatif, biasanya menyandarkan keberislamannya kepada para Wali. Tatkala setiap keyakinan dan praktik keislaman mereka diusik dan dipertanyakan keabsahannya oleh pihak lain, mereka senantiasa menyandarkannya pada Wali Sanga. Ini adalah pola umum yang sampai sekarang sangat mudah ditemui di berbagai belahan di Nusantara, terkhusus di Jawa. ●