

# ISLAM PRIBUMI VERSUS ISLAM OTENTIK (Dialektika Islam Universal dengan Partikularitas Budaya lokal)

Edi Susanto

(Penulis adalah dosen tetap pada Jurusan Tarbiyah STAIN Pamekasan dan peserta program Doktor Studi Islam IAIN Sunan Ampel Surabaya)

## **Abstrak:**

Tulisan ini berusaha menyajikan lanskap dialektika Islam dengan dimensi lokalitas budaya. Secara dikhotomik, kemudian dimunculkan konsep Islam Pribumi dan Islam otentik dengan segala karakteristik dan implikasinya. Islam pribumi dengan karakteristik ramah lingkungan dan memainkan "politik garam" yang tidak tampak namun menyatu-bersenyawa dengan budaya yang dihindarkannya dan Islam otentik dengan karakteristik "khas Arab" dan memainkan "politik bendera" yang sangat menonjolkan superioritas-hegemonikalnya terhadap budaya lokal.

## **Kata kunci:**

Islam pribumi, Islam Otentik, budaya lokal

## **Pendahuluan**

Adalah Dr. Jeffrey Lang –seorang intelektual Muslim Amerika—dalam karyanya *Even Angels Ask: A Journey to Islam in America*<sup>1</sup> bertutur bahwa dengan harapan dapat memperdalam wawasan keislamannya, ia tinggal beberapa lama di Saudi Arabia untuk mengenal –secara lebih dekat dan intens—komunitas Muslim yang hidup di sekitar *bayt Allah*, tempat Islam dilahirkan. Namun akhirnya, dia kembali ke Amerika dengan rasa kecewa karena “menyadari” bahwa pemikiran Islam yang

tumbuh berkembang di Amerika<sup>2</sup> – baginya—lebih terasa cocok dan menantang ketimbang pemahaman Islam yang berkembang di Saudi Arabia yang lebih ditujukan pada masa lalu. Di Arab Saudi, Islam berhenti hanya sebagai kekuatan untuk perkembangan kepribadian, dan kenyataan itu –tuliskan Lang—membuat iman saya kehilangan daya hidupnya.

Menanggapi deskripsi Lang, Jalaluddin Rakhmat, dalam kata pengantar edisi

---

<sup>1</sup> Buku ini telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan Judul *Bahkan Malaikatpun Bertanya: Membangun Sikap Islam Yang Kritis*. (Jakarta: Serambi, 2001).

---

<sup>2</sup> Buku otoritatif yang mensurvei karakteristik dan model wawasan keislaman yang berkembang di Amerika – khususnya amerika serikat antara lain karya Jane Smith, *Islam di Amerika*. Ter. Watung Budiman. (Jakarta: Obor, 2003).

Indonesia buku tersebut menyatakan bahwa Lang ingin meninggalkan watak ke-Amerika-annya untuk menjadi Muslim, tetapi dia gagal. Namun dengan begitu, ia berhasil menemukan pencerahan baru yaitu *no escape from being an America*<sup>3</sup> Menjadi Muslim tidak berarti mesti menjadi Arab. Menjadi Muslim tidak berarti harus meninggalkan –dan menanggalkan—semua latar belakang budaya lokal, mengingat Islam tidak pernah datang pada suatu vakum kultural. Berislam –sebagai respon manusia Muslim terhadap sabda Tuhan, dengan demikian—dapat berlokus pada karakter budaya setempat, sehingga memunculkan mosaik corak Islam yang dinamis dan heterogen seperti Islam Arab, Islam India, Islam Indonesia dan corak Islam yang lain dengan eksistensi dan hak hidup yang sama.

### Islam Pribumi

Mengkaji dialektika Islam dengan tradisi lokal, mengingatkan penulis pada gagasan Abdurrahman Wahid tentang Pribumisasi Islam<sup>4</sup>. Dalam konsep ini, terdeskripsikan bagaimana Islam sebagai ajaran normatif universal yang berasal dari Tuhan diakomodasikan ke dalam kebudayaan yang berasal dari manusia dengan tanpa kehilangan identitasnya masing-masing. Inti pribumisasi Islam adalah kebutuhan bukan untuk

menghindari polarisasi diametral antara agama dengan budaya, sebab polarisasi demikian memang tidak terhindarkan<sup>5</sup>. Pribumisasi Islam berusaha untuk menjadikan agama (Islam) dan budaya lokal tidak saling mengalahkan, melainkan mewujudkan dalam pola nalar religiositas yang tidak lagi mengambil bentuknya yang otentik dan murni (*pure*) dari agama dan berusaha menjadi jembatan yang selama ini memisahkan antara keduanya (agama dan budaya)<sup>6</sup>.

Gagasan tersebut mengejutkan – terutama sekali—didasari oleh keprihatinan terhadap menyebarnya pemahaman Islam yang mengabaikan dan mengebiri dimensi lokalitas dan keragaman kehidupan. Pemahaman Islam dengan corak demikian dikembangkan oleh kalangan –meminjam istilah Fazlur Rahman—*revivalisme pra modernis* yang tumbuh dan berkembang sejak abad ke 18 M diklaim sebagai respon terhadap degradasi sosio-moral komunitas Muslim yang terjadi saat itu. Kelompok ini melihat bahwa, degradasi tersebut terjadi akibat umat Islam telah menyimpang dari ajaran Islam yang benar. Sebagai solusinya mereka menyerukan kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah Nabi melalui mekanisme ijtihad serta --pada saat yang sama-- meninggalkan *bid'ah*. Namun, semangat kembali kepada sumber-sumber original tersebut diformulasi dalam bentuk penyederhanaan kurikulum pendidikan dan *de-emphasizing* terhadap warisan intelektual abad pertengahan sehingga terjadilah pemiskinan intelektual<sup>7</sup>. Demikian pula,

<sup>3</sup> Komaruddin Hidayat, *Wahyu Di Langit Wahyu di Bumi: Doktrin dan Peradaban Islam di Panggung Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 2003), hlm., 7. Lihat juga idem, "Ketika Agama Menyejarah", *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*. Vol. 40, No. 1, January-June 2002, hlm., 98-105.

<sup>4</sup> Ketika gagasan tersebut digeluturkan oleh Gus Dur – panggilan akrab Abdurrahman Wahid—dengan simbolisasi *Assalamu 'alaikum* secara kultural sama dengan ungkapan *selamat pagi, selamat siang* dan *selamat malam*, sontak membuat *geger jagat* pemikiran Islam di Indonesia khususnya di kalangan komunitas kaum tradisional – *maaf*, terpaksa istilah ini penulis gunakan. Polemik terhadap gagasan Gus Dur tersebut kemudian dibukukan dengan penyunting Imron Hamzah, *Sebuah Dialog Mencari Kejelasan: Gus Dur Diadili Kiai-Kiai*. (Surabaya: Jawa Pos, 1989).

<sup>5</sup> Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan*. (Jakarta: Desantara, 2001), hlm. 111.

<sup>6</sup> Imdadun Rahmat, "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia", *Tashwirul Afkar* No. 14 Tahun 2003, hlm., 9.

<sup>7</sup> Abd A'la, "Islam Pribumi: Lokalitas dan Universalitas Islam dalam Perspektif NU", *Tashwirul Afkar* No. 14 Tahun 2003, hlm., 87. Meskipun Muhammadiyah bukan merupakan gerakan revivalisme murni, tetapi lebih bersifat amalgamasi antara revivalisme dan modernisme klasik,

corak universalisme Islam yang dikembangkan gerakan tersebut, ditumbuhkan dalam bentuk pengebirian dan pengingkaran terhadap segmen-segmen lokalitas yang melekat pada kehidupan umat di berbagai tempat di sepanjang sejarahnya.

Sesungguhnya “tidak ada yang salah” untuk mengadaptasi kebudayaan Arab *pure* dalam mengekspresikan keislaman seseorang. Yang menjadi Masalah adalah menggunakan ekspresi kearaban sebagai ekspresi tunggal dan dianggap paling absah dalam beragama dan berkebudayaan, sehingga ekspresi ke-Arab-an menjadi dominan, bahkan menghegemoni tradisi dan budaya lain, yang celaknya ekspresi budaya lain –yang non Arab itu—dikategorikan sebagai *bid'ah*.

Tumbuh subur nya pemahaman Islam *ala revivalisme pra modernis* ini –hingga tahapan tertentu-- telah membuat Islam terputus dari tradisi dan khazanah intelektual Muslim yang sedemikian kaya. Banyak dimensi peradaban dan warisan budaya Islam klasik serta budaya masyarakat yang disikapi secara kaku sebagai sesuatu yang tidak islami. Perspektif demikian, pada gilirannya menggiring kepada upaya pemusnahan –atau minimal

pengeluaran—warisan budaya tersebut dari lingkungan keagamaan Islam. Sebagai akibatnya, akan membuat Islam kurang responsif dalam mensikapi kebutuhan dan persoalan lokal, yang antara satu dengan yang lain berbeda sekaligus sangat beragam. Pada gilirannya, watak Islam sebagai *rahmat li al-'alamin* akan kehilangan relevansinya dengan realitas kehidupan yang dialami umat.

Pribumisasi Islam, disamping disemangati oleh faktor di atas, secara genealogis, bukan merupakan gagasan baru. Gagasan tersebut sesungguhnya mengambil semangat yang telah diajarkan oleh Wali Songo dalam dakwahnya ke wilayah Nusantara sekitar abad ke 15 dan ke 16 di pulau Jawa. Dalam hal ini, Wali Songo telah berhasil memasukkan nilai-nilai lokal dalam Islam yang khas keindonesiaan. Kreativitas Wali Songo ini melahirkan gugusan baru bagi nalat Islam Indonesia yang tidak secara harfiah meniru Islam di Arab. Tidak ada nalar Arabisasi yang melekat dalam penyebaran Islam awal di Nusantara.<sup>8</sup> Dalam konteks ini, tampak jelas bahwa Wali Songo tidak melakukan purifikasi dan otentifikasi ajaran Islam secara total, melainkan melakukan adaptasi terhadap kondisi sosial budaya masyarakat setempat sehingga masyarakat tidak melakukan aksi resistensi dan perlawanan terhadap ajaran baru yang masuk.

pada awal-awal berdirinya sedemikian *rigid* dalam menyikapi budaya lokal. Namun akhir-akhir ini, Muhammadiyah mulai bersikap agak melunak terhadap budaya lokal. Amin Abdullah –seorang tokoh teras Muhammadiyah-- menegaskan tentang signifikansi kearifan budaya lokal untuk pengembangan Islam. Ini menunjukkan adanya beberapa tokoh Muhammadiyah, terutama kalangan muda yang apresiatif terhadap budaya dan realitas aktual kehidupan di masyarakat. Periksa Amin Abdullah, “Respons Kreatif Muhammadiyah dalam Menghadapi Dinamika Perkembangan Kontemporer”, dalam M. Thoyibi, Yayah Khisbiyah dan Abdullah Aly, ed. *Sinergi Agama dan Budaya Lokal: Dialektika Muhammadiyah dan Seni Lokal* (Surakarta: Universitas Muhammadiyah Press, 2003), hlm., 15-27. Namun demikian, gagasan beliau masih mendapat tantangan terutama dari kalangan yang lebih senior karena paradigma Muhammadiyah sangat menekankan terhadap universalisme Islam.

<sup>8</sup> Wali Songo justru mengakomodasikan Islam sebagai ajaran agama yang mengalami historisasi dengan kebudayaan. Misalnya yang dilakukan Sunan Bonang dengan mengubah gemelan Jawa yang saat itu sangat kental dengan estetika Hindu menjadi bernuansa dzikir yang mendorong kecintaan kepada kehidupan transcendental. Tembang *tombo ati* adalah salah satu karya Sunan Bonang. Kisah Pandawa dan Kurawa ditafsirkan Sunan Bonang sebagai peperangan antara *nafiy (peniadaan)* dan *itsbat (peneguhan)*. Bahasan elaboratif periksa Ridin Sofwan et.al., *Islamisasi di Jawa: Wali Songo Penyebar Islam di Jawa Menurut Penuturan Babad*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000).

Lebih jauh, Islam pribumi berparadigma bahwa al-Qur'an dan Hadits dikonstruksi berdasarkan tradisi yang bersifat partikular dan historis. Bertolak dari optika demikian, bagi paham Islam pribumi, Islam bukanlah agama yang sekali jadi (*instant*), Islam tidak lahir dari ruang dan lembaran kosong. Al-Qur'an --misalnya-- meskipun diyakini sebagai firman Tuhan, pada kenyataannya, kalam Tuhan ini telah memasuki wilayah historis.

Dalam konteks tersebut, setidaknya terdapat empat argumen dapat diajukan. *Pertama*, Tuhan telah memilih bahasa manusia --dalam hal ini bahasa Arab-- sebagai kode komunikasi antara Dia dan Muhammad saw. Dalam proses komunikasi itu --menurut Mohammed Arkoun-- pengujar menyatakan diri dengan suatu cara pengungkapan yang khas.<sup>9</sup> *Kedua*, keterlibatan Muhammad sebagai penerima pesan disatu sisi dan sebagai penafsir pada sisi lain ikut menentukan proses sosial pengujaran dan tekstualisasi al-Qur'an. Muhammad bukanlah sebuah CD kosong yang tidak berkepribadian, melainkan orang yang cerdas, jujur dan amanah, sehingga ketika menerima wahyu, beliau aktif memahami, menyerap dan kemudian mengungkapkannya dalam bahasa Arab<sup>10</sup>. *Ketiga*, sejak turunnya, al-Qur'an telah berdialog dengan realitas, dan *keempat*, firman itu telah direkam dalam bentuk catatan atau teks<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan al-Qur'an*. Ter. Machasin (Jakarta: INIS, 1997), hlm., 80.

<sup>10</sup> Menurut Komaruddin Hidayat, keterlibatan Muhammad dalam hal ini berlangsung dalam dua level. *Pertama*, proses pengungkapannya dalam bahasa Arab, *kedua*, penafsiran atas al-Qur'an yang kemudian disebut hadits. Periksa Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah kajian Hermeneutik*. (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm., 16.

<sup>11</sup> Pencatatan ini mempunyai sejarahnya sendiri, yang bermula dari tulisan-tulisan parsial dan terserak-serak sampai kepada penerapan *Korpus Resmi Tertutup (Official Closed Corpus)* yang dilakukan oleh Utsman ibn Affan sebagai satu-satunya model pembakuan al-Qur'an. Sejak

Dengan mempertimbangkan situasi sosio-historis yang melingkupi firman Allah tersebut, dapat disimpulkan bahwa terdapat hubungan dialektis antara al-Qur'an dan realitas budaya. Persis di dalam sistem budaya yang mendasarinya inilah, al-Qur'an "terkonstruksi" secara kultural dan "terstruktur" secara historis. Inilah yang ditegaskan Nasr Hamid Abu Zayd bahwa al-Qur'an merupakan produk budaya (*al-Muntaj al-Tsaqafi*). Hal ini berarti, tidak semua doktrin dan pemahaman agama dapat berlaku sepanjang zaman dan tempat, mengingat gagasan universal Islam telah mengambil lokus bahasa dan budaya Arab yang relatif, berdimensi lokal dan partikular.

Karena sifatnya yang senantiasa berdialektika dengan realitas, maka tradisi keagamaan dapat berubah sesuai dengan konteks sosial dan kultural suatu masyarakat<sup>12</sup>. Atas dasar itu, bagi Islam pribumi, Islam yang hadir di setiap jengkal

saat itulah, sebenarnya telah terjadi peralihan al-Qur'an dari tradisi lisan kepada tradisi tulisan. Peristiwa ini menandai bahwa sejak saat itu umat Islam telah memasuki tahapan *logosentrisme*, yakni sebuah tahapan yang mengacu pada teks-teks suci yang ada dalam al-Qur'an untuk memperoleh jawaban dari berbagai situasi dan kondisi yang terus berkembang. Dengan demikian, dalam bentuknya yang sekarang ini, al-Qur'an --tidak lebih-- dari fakta historis dan karya sastra. Periksa Johann Hendrik Meuleman, "Pengantar", dalam Mohammed Arkoun, *Nalar Islami Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. Ter. Rahayu S, Hidayat (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 23-28.

<sup>12</sup> Karena itu dapat dipahami, dari zaman ke zaman senantiasa muncul ulama tafsir yang berusaha mengaktualisasikan pesan al-Qur'an dan tataran tradisi keislaman yang tidak mengenal batas akhir. Selain itu, dalam bidang syari'at, ditemukan fakta lain yang mencengangkan: *Islam banyak mewarisi dan meminjam norma atau tradisi masyarakat Arab pra Islam dalam hampir seluruh aspek ubudiyah, sosial, ekonomi, politik dan hukum*. Haji, umrah, mengagungkan ka'bah, mensucikan bulan Ramadan, hokum zina, minum khamr, hukum qisas, diyat, aqilah, syura dan musyawarah serta poligami merupakan tradisi masyarakat Arab yang telah diwarisi Islam. Bahasan tentang ini lihat Khalil Abdul Karim, *Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan*. Ter. Kamran As'ad (Yogyakarta: LKiS, 2003). Bandingkan Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an Tema-Tema Kontroversial*. (Yogyakarta: Elsaq, 2005), hlm., 87-91.

bumi ini selalu merupakan produk racikan-dialektik antara wahyu dan tradisi<sup>13</sup>, sehingga Islam yang ideal sebagaimana dibayangkan kalangan Islam otentik itu "sebenarnya tidak ada". Yang ada adalah Islam yang riil, yang hidup di tengah masyarakat yang plural ini.<sup>14</sup>

Dihadapan Islam pribumi, budaya-budaya lokal dimana Nabi terlibat dalam proses konstruksinya memiliki dua keuntungan sekaligus *pertama*, akan dapat diketahui kepiawaian Nabi dalam membangun pangkalan-pangkalan pendaratan ajaran inti Islam. Dari cara-cara yang dilakukan Nabi itu, dapat diambil pelajaran tatkala hal yang sama hendak dilakukan di bumi sendiri. *Kedua*, dapat dilakukan penyaringan (seleksi) antara aspek ajaran yang bersifat lokal partikular dan yang bersifat universal. Demikian juga, dapat diidentifikasi ajaran ajaran Islam yang fundamental yang terselip atau diselipkan dalam lokalitas. Artinya, Islam Arab harus diperas untuk mendapatkan saripati Islam<sup>15</sup>

Dengan perspektif demikian, Islam pribumi sama sekali tidak berpretensi mengangkuat budaya-budaya lokal Arab untuk dicobadaratkan di belahan bumi Indonesia, karena menyadari – sepenuhnya—bahwa universalisasi terhadap

budaya-budaya lokal Arab seperti itu bukanlah tindakan bijak<sup>16</sup>. Islam pribumi berusaha mendialektikkan ajaran-ajaran inti Islam ke dalam budaya-budaya lokal Indonesia dan berusaha untuk selalu mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal masyarakat dalam merumuskan hukum-hukum agama, dengan tanpa mengubah hukum-hukum inti agama (*al-maqasid al-Syari'ah*).<sup>17</sup> Lebih tegas lagi, terhadap tradisi lokal yang memberikan jaminan keadilan dan kesejahteraan pada masyarakatnya, Islam pribumi bertindak sedemikian apresiatif, bahkan tradisi lokal yang yang adiluhung (*'urf shahih*) –dalam perspektif Islam pribumi—memiliki "semacam" otoritas untuk *mentakhsis* keumuman sebuah teks, baik al-Qur'an maupun Sunnah.<sup>18</sup>

Dengan kerangka pikir demikian, kalangan Islam pribumi tidak mengumbar

<sup>13</sup> Tak terkecuali Islam yang ada di Mekah dan di Madinah. Islam Mekah adalah Islam hasil perjumpaan wahyu dengan tradisi lokal Arab di kawasan Mekah, demikian pula yang ada di Madinah. Dengan nalar demikian, dapat dimengerti jika karakter dan *genre* ayat yang turun di Mekah berbeda dengan ayat yang turun di Madinah.

<sup>14</sup> Dalam konteks ini, dapat diajukan pertanyaan reflektif yakni Bukankah Islam sebagai agama merupakan organisme yang terus hidup, sehingga dalam konteks Madura, Islam yang baik adalah Islam yang memahami kebutuhan-kebutuhan masyarakat Madura, problem-problemnya dan tantangan-tantangannya ke depan.

<sup>15</sup> Sudah barang tentu, upaya "pemerasan" dan penyaringan tersebut mesti dilakukan dengan hati-hati agar tidak terperangkap pada upaya purifikasi atau otentifikasi Islam. Periksa Imdadun Rahmat, "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia", *Tashwirul Afkar*. No. 14 Tahun 2003, hlm., 19.

<sup>16</sup> Dalam konteks ini, *dedengkot* Islam Pribumi, Abdurrahman Wahid menyatakan bahwa proses mengidentifikasi diri dengan budaya Timur Tengah hanya akan menyebabkan tercerabutnya masyarakat Indonesia dari akar budayanya sendiri, sehingga Arabisasi, --demikian Gus Dur—belum tentu cocok dengan kebutuhan. Lihat Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan* (Jakarta: Desantara, 2001), hlm., 119.

<sup>17</sup> Bagi kalangan Islam Pribumi, ajaran-ajaran inti Islam itu dihadirkan dalam kerangka untuk memberikan kontrol konstruktif terhadap kebengkokan-kebengkokan lokalitas yang terjadi, sehingga terhadap tradisi lokal yang mempraktikkan perikehidupan zalim, hegemonik dan tidak adil, Islam pribumi akan mengkritiknyanya dan tidak akan pernah bertoleransi sedikit pun.

<sup>18</sup> Dapat disimak, sebuah tradisi yang bersifat profan oleh para ulama kemudian diberi semacam wewenang untuk men-*takhsis* sebuah teks yang berasal dari Tuhan. Disebutkan pula bahwa tradisi masuk dalam kategori deretan sumber hukum Islam (*al-'adah al-Muhakkamah*). Menarik juga disimak kaidah fiqh bahwa apa yang terhampar dalam tradisi tidak kalah maknanya dengan apa yang dikemukakan oleh teks (*al-Tsabit bi al-'urf ka al-Tsabit bi al-Nash*). Dari kaidah ini, terlihat betapa ulama telah memberikan apresiasi tinggi pada tradisi lokal. Tradisi tidak dipandang "rendah" dan tak bernilai, melainkan dalam spasi tertentu diperhatikan sebagai "sederajat" belaka dengan teks agama itu sendiri.

vonis negatif<sup>19</sup> apapun terhadap sejumlah keyakinan teologis yang menjadi pegangan masyarakat lokal. Dalam ranah teologis ini, Islam pribumi tidak akan pernah menggantikan posisi Tuhan sebagai Dzat yang paling berhak untuk memberikan “kata putus” di akhirat nanti, sebab Allah sendiri dengan tegas menyatakan *Inna rabbaka huwa yafsilu baynahum yawma al-Qiyamah fy ma kanu fyhi yakhtalifun* (sesungguhnya Tuhanmu yang akan memutuskan di akhirat kelak menyangkut perselisihan yang terjadi diantara mereka [umat manusia]).

Dalam usianya yang semakin matang, -dalam perspektif Islam pribumi—pastilah Islam amat kaya setelah sekian lama menyerap segala macam manifestasi kultural yang berasal dari pelbagai macam lokasi budaya. Kearifan lokal dari proses dialektika antara agama (Islam) dan kebudayaan jelas merupakan suatu keniscayaan, sebab jika tidak demikian, yang terjadi justru pembasmian antara satu dengan yang lainnya, dan jika kondisi demikian yang terjadi, pasti kontraproduktif terhadap kelangsungan agama sendiri. Kiranya, Islam tidak dapat dipersempit dan dibonsai sedemikian rupa sehingga

kehilangan relevansi budayanya. Bagi kalangan Islam pribumi, agama Islam yang dipeluk oleh masyarakat Jawa dan Madura, dengan berbagai variasi tradisinya, tidak bisa dipandang sebagai Islam dengan kualifikasi *Low tradition*, sinkretis, sarat bid’ah, *mubtadi’* dan karena itu tidak sah dan tertolak, tetapi lebih merupakan sebetuk Islam yang diproduksi dari proses kontekstualisasi.<sup>20</sup>

### Islam Otentik

Paham “Islam Otentik” merupakan “lawan” dari pada pribumisasi Islam. Paham ini berusaha melakukan proyek Arabisasi dalam setiap komunitas Islam di seluruh dunia<sup>21</sup>. Buat mereka, Islam yang dicontohkan oleh kalangan *salaf al-Salih* merupakan bentuk keberagamaan yang paling ideal dan benar. Karena itu, keunikan ekspresi keberislaman masyarakat yang beragam dan tidak dekat dengan karakter Arab dipandang sebagai bentuk

<sup>19</sup> Seperti vonis kafir, musyrik, murtad, *mubtadi’*. Dalam lanskap keindonesiaan, ormas yang gandrung melansir istilah-istilah tersebut adalah Muhammadiyah [jilid pertama]. Bid’ah seringkali dilabelkan oleh Muhammadiyah kepada beberapa kelompok umat Islam yang melakukan ritus peribadatan di luar apa yang telah dicontohkan oleh Nabi Muhammad saw. Seluruh lokalitas yang berbau bid’ah, khurafat, takhayul dan mistik dibabat habis dan ingin digantikan dengan alternative yang lebih murni dan asli Islam Arab dengan tujuan untuk mengatur, mengontrol dan bahkan mengendalikan keyakinan umat Islam agar tetap *pure (pristine)*. Belakangan, Muhammadiyah [jilid kedua], dengan Amin Abdullah dan Munir Mul Khan sebagai promotornya, memperkenalkan konsep *local wisdom* (kearifan lokal). Apakah ini merupakan bentuk pengakuan atas “kekeliruan” [ingat dalam tanda kutip] dari sebagian anggota Muhammadiyah yang selama ini memperlakukan budaya lokal sebagai “penyakit akidah”, biarlah kalangan Muhammadiyah sendiri yang menjawabnya.

<sup>20</sup> Bahkan unsur-unsur lokal itulah yang membuat Islam mengalami transformasi bentuk dan penampakan ekspresi yang beragam. Di Jawa –dan sangat mungkin juga di Madura dan wilayah lainnya—Islam telah mengalami pemaknaan ulang melalui optika pribumi lokal yang acapkali berbeda secara diametral dengan Islam dalam optika pembacaan pribumi lokal-Madinah.

<sup>21</sup> Paham Islam otentik --yang kadang-kadang diidentifikasi sebagai Hanbalisme atau gerakan puritanis Islam—juga mengenal istilah tradisi, meskipun pemaknaan tradisi bagi mereka sangat berbeda dengan pemaknaan tradisi bagi kalangan Pribumisasi --yang terkadang diidentifikasi sebagai kaum sinkretis. Tradisi dalam pandangan kaum Islam puritanis adalah tradisi Nabi yang otentik, yang tidak bercampur dengan warna dan budaya lokal. Bagi mereka kembali kepada tradisi otentik tersebut mempunyai dua peran ganda. Pada satu sisi, seruan kembali dan berpegang pada tradisi dan orisinalitas merupakan bagian dari mekanisme kebangkitan untuk maju karena dengan tradisi itulah masa kini dan masa lalu yang agak dekat dapat dikritisi. Pada sisi lain, seruan tersebut pada dasarnya juga merupakan reaksi atas tantangan yang berasal dari luar yang ditampilkan oleh Barat dengan segenap kekuatan militer, ekonomi dan teknologinya yang dianggap mengancam eksistensi kehidupan bangsa Arab dan umat Islam secara umum. Periksa Muhammad Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*. Ter, Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 7-8.

“kejahiliyahan modern” yang jauh dari Islam yang benar, otentik dan asli. Otentisitas (*ashalah*) Islam menjadi hilang ketika ia telah dicampuri dan dilumuri oleh unsur luar. Menurut mereka, paham pribumisasi Islam yang telah dirintis oleh Wali Songo dan dikembangkan oleh organisasi sosial keagamaan yang eklektik apresiatif terhadap budaya lokal –misalnya NU, telah menghilangkan nilai keaslian Islam semenjak mengakomodasi dan berkulturasi dengan budaya dan tuntunan lokal.<sup>22</sup>

Perspektif demikian, sesungguhnya mengidentifikasi diri pada apa yang pernah diklasifikasikan Ernest Gellner sebagai *great tradition* atau *High Tradition* yang memandang agama secara skripturalis, menurut aturan, puritan, harfiyah, egaliter, dingin dan anti ekstase.<sup>23</sup> Menurut Gellner, *high tradition* adalah Islam “resmi” atau Islam yang dianggap lebih dekat kepada kitab suci dan umumnya tumbuh di perkotaan. Tradisi tinggi, meskipun tidak dapat dilaksanakan dalam waktu tertentu, tetap dan terus akan terus diperjuangkan untuk dilaksanakan suatu saat nanti. Ketika budaya-budaya lokal –yang merupakan perwujudan dari tradisi rendah—terancam oleh kemerosotan, kaum Muslim dengan gampang melompat ke arah tradisi tinggi dalam rangka mengatasi krisis. Dengan kata lain, fundamentalisme Islam –kalau boleh disebut demikian—sebenarnya adalah

gerakan yang mencoba melakukan pembaruan Islam rendah menjadi Islam tinggi, meskipun dalam realitasnya, tradisi yang direvitalisasi oleh mereka tersebut hanyalah varian dari tradisi Islam rendah juga.<sup>24</sup>

Dalam praktiknya, paham Islam otentik –yang mengejawantah dalam semangat purifikasi dan fundamentalisme keagamaan—muncul tidak saja berbentuk pergulatan ide dan gagasan<sup>25</sup>, tetapi telah berwujud gerakan. Mereka telah menghadirkan alternatif nyata warna keberagaman yang lain, yakni keberagaman yang diidentifikasi sebagai “otentik”, Islami dan *kaffah* yang mestinya diberlakukan di seluruh dunia.

Namun demikian, dibalik klaim otentisitas dan universalitas tersebut, terdapat realitas lain yang *menggelitik* kita untuk bertanya; *apakah yang disebut otentik itu mesti ke-Arab-Araban? apakah Islam yang benar itu mesti galak (tidak ramah) terhadap yang dianggap bukan berasal dari Islam seperti tradisi lokal dan modernitas?* Pada sisi lain, dapat

<sup>22</sup> Masuknya budaya lokal inilah yang dipandang melahirkan *bid'ah* atau *khurafat*. Islam Asia Tenggara—termasuk juga di kawasan Indonesia—dianggap sebagai Islam yang buruk, sinkretis dan nominal atau lebih tegas lagi, Islam di Nusantara hanyalah lapisan tipis di atas kebudayaan lokal, yang mudah mengelupas dalam timbunan budaya setempat. Periksa JC. Van Leur, *Indonesia Trade and Society* (Den Haag: van Hoeve, 1955), hlm., 169.

<sup>23</sup> Aswab mahasin, “Masyarakat Madani dan Lawan-Lawannya: Sebuah Mukaddimah”, dalam Ernest Gellner, *Membangun Masyarakat Sipil Prasyarat Menuju Kebebasan*. Ter. Rahmani Astuti. (Bandung: Mizan, 1995), hlm., xi.

<sup>24</sup> Dalam konteks ini, Talal Asad menyatakan, pembagian tradisi tinggi dan tradisi rendah mengasumsikan adanya sebuah esensi, khususnya tradisi tinggi, yang bersifat universal. Pandangan semacam ini memang cocok dengan teologi gerakan pemurnian Islam, namun tidak sesuai dengan realitas social kaum Muslim itu sendiri. Kenyataannya, sebuah tradisi yang disebut tradisi Islam adalah suatu kesinambungan antara masa kini, masa lalu dan pandangan ke masa depan yang terutama dibentuk oleh hubungan-hubungan kuasa yang ada disekitarnya. Dalam pengertian ini, tradisi tidak bias disederhanakan secara dikhotomik kepada tinggi dan rendah, melainkan merupakan sesuatu yang hadir dan hidup bersama kaum Muslim sereta berkembang sesuai dengan relasi-relasi kuasa yang mempengaruhinya. Periksa Talal Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam*. (Washington: George Town University, 1986), hlm., 21-22.

<sup>25</sup> Munculnya ormas-ormas Islam baru yang lengkap dengan gerakan massanya seperti Jaringan Ikhwanul Muslimin, Hizbut Tahrir Indonesia, Front Pembela Islam, Lasykar Mujahidin Indonesia menjadi tanda bahwa paham Islam otentik ini benar-benar nyata dan tidak hanya sekedar ide. Bahasan elaboratif tentang karakteristik gerakan-gerakan tersebut periksa Jamhari dan Jajang Jahroni, ed. *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*. (Jakarta: Raja Grafindo Persada dan PPIM, 2004).

diajukan pertanyaan lainnya yakni *Adakah Islam yang benar itu, tetap bersikap bijaksana terhadap konteks kemanusiaan, lengkap dengan budaya dan problem yang dihadapinya ? Dapatkah budaya bangsa yang toleran, damai dan ramah bisa berjalan harmonis dengan Islam yang benar ?*

Proyek otentifikasi dan universalisme Islam sesungguhnya mengandaikan adanya *worldview* Islam sebagai kerangka normatif ajaran yang transenden, baku, tidak berubah dan kekal, sehingga seluruh bangunan tekstualnya mesti merujuk kepada sendi-sendi dasar yang termaktub dalam teks kitab suci dan ajaran Nabi Muhammad saw., di Mekah dan Madinah sebagai basis geografis lahirnya Islam. Lebih jauh, paham Islam otentik memandang Islam sebagai ajaran agama yang selesai, tuntas dan paripurna di masa tersebut dan tidak boleh mengalami modifikasi, kontekstualisasi ataupun perubahan.

Otentifikasi juga meniscayakan ketundukan kepada teks-teks al-Qur'an dan Hadits serta pengalaman *salaf al-Shaleh* menurut bentuknya yang tekstual dalam lapangan sosial politik dengan alasan sifat transenden al-Qur'an dan Sunnah dianggap tidak bersentuhan –sama sekali—dengan budaya manusia. Perilaku sosial politik Nabi dan para sahabat dianggap sebagai contoh final yang harus ditiru oleh umat Islam kapan pun dan dimanapun. Keteladanan –dalam konteks ini—tidak semata-mata terbatas pada nilai-nilai atau pesan-pesan yang dikandungnya, tetapi juga bentuk-bentuk dan sekaligus simbolnya.<sup>26</sup> Dalam

konteks inilah, otentifikasi Islam benar-benar telah menjadi *trademark* ajaran yang paling benar dan dapat diaplikasikan di semua wilayah sehingga di luar geografis itu mesti meniru model yang sudah terjadi di masa Rasulullah (Mekah dan Madinah). Pada gilirannya, Islam yang di sana dipandang sebagai Islam otentik, sedang Islam di wilayah lainnya dianggap sebagai tidak otentik, “Islam perifer” yang jauh dari karakter aslinya.

Dalam lanskap berpikir Islam otentik inilah, Islam di Nusantara, yang telah banyak mengalami proses akomodasi kultural dianggap sebagai bukan Islam otentik karena sudah berubah dari ajaran aslinya, sehingga ketika fase permulaan paham Wahhabi –yang merupakan cikal bakal dan potret *pristine* dari Islam otentik—merambah ke wilayah Nusantara, hingga batas tertentu, telah merusak eksistensi budaya-budaya masyarakat lokal dalam skala massif. Tuduhan sinkretisme dan pelaku bid'ah telah merusak warna keaslian bangsa yang sudah diwariskan nenek moyang sebagai identitas lokal. Pada gilirannya, kondisi demikian telah mengubah pola pikir keberagamaan dari Islam lokal-eklektik menjadi Islam universalis-otentik-puritanis-arabik dalam praktik ajarannya, yang belakangan ini semakin massif berkembang. Ketika purifikasi-otentifikasi-arabisasi menjelma menjadi sistem politik, maka muncullah fenomena Radikalisme Islam dengan ideologi Mawdudian dan Qutbian yang sedemikian pekat sehingga implikasinya, pada satu sisi, telah mempopulerkan kembali label masyarakat Jahili, pelaku syirik, bid'ah dan berbagai ungkapan *satire* lainnya pada orang atau komunitas yang tidak sama dengan ideologi dan simbol-

<sup>26</sup> Jargon “*Islam Kaffah*” dimaknai sebagai realisasi pengislaman seluruh sistem hidup. Inilah yang melahirkan gerakan “politik identitas Islam” dengan kerangkai model Mazhab Wahhabi, Mawdudian (Abul A'la al-Mawdudi) dan Qutbian (Sayyid Qutb) yang –celakanya—oleh para pengikutnya dianggap sebagai satu-satunya kebenaran. Inilah konsep Islam yang otentik dan Universal, sehingga konsep ini mesti diterapkan oleh umat Islam di seluruh dunia.



simbol yang melekat pada mereka<sup>27</sup> serta pada sisi lain, ekspresi sosial politik Islam yang toleran, non formalistis, tidak dogmatis dan mengutamakan substansi dari pada simbol, sedikit terdesak oleh kehendak formalisasi syari'at Islam, yang cukup populer belakangan ini<sup>28</sup>.

### Penutup: Pilihan Dilematis

Dengan mengamati realitas pemikiran dan gerakan keagamaan mutakhir, dapat kita lihat, betapa proyek otentifikasi atau pemurnian Islam semakin menunjukkan tanda-tanda menguat seiring dengan munculnya pemikiran dan gerakan radikalisme keagamaan di Indonesia, dengan tujuan hendak menyeragamkan pandangan keagamaan menjadi satu sebagai upaya menciptakan sistem sosial yang sama seperti yang pernah terjadi dalam sejarah Islam klasik.

Dapat kita simak pula, betapa paham Islam Murni sedemikian "bernafsu" dalam melakukan proyek Arabisasi pada setiap komunitas Muslim di seluruh penjuru dunia dengan mengambil sikap yang sedemikian garang dan *hegemonic* terhadap tradisi lokal, sehingga tidak ada pilihan—dalam perspektif mereka—bahwa untuk menjadi Islam, mesti lekat dan menampilkan budaya serta tradisi masyarakat Arab secara *kaffah* dan *taken for granted*. Negara Islam dan pemberlakuan "syari'at Islam" secara total senantiasa

menjadi cita-cita luhur mereka dalam menggerakkan jaringan di seluruh belahan dunia

Islam pribumi, yang lahir dan hadir sebagai jawaban terhadap proyek otentifikasi Islam dimaksudkan untuk memberi peluang bagi keanekaragaman interpretasi dalam praktik kehidupan beragama (Islam) di setiap wilayah yang berbeda. Karenanya, Islam pribumi sedemikian positif, ramah, toleran bahkan eklektik terhadap budaya lokal, sehingga warna otentik Islam tidak tampak, bahkan melebur menjadi esensi dan substansi budaya itu sendiri sehingga memunculkan wajah Islam yang lain dari "adonan" aslinya di Arab sana, suatu metamorfosis budaya Islam yang benar-benar khas lokal.

Bagi Islam pribumi, Islam tidak lagi dipandang secara tunggal, melainkan majemuk. Tidak lagi ada anggapan bahwa Islam yang di Timur Tengah lebih —dan paling—benar, karena Islam sebagai agama mengalami historisitas yang terus berlanjut. Lebih penting dari itu semua, Islam pribumi berupaya mencari wajah Islam Indonesia yang memahami dan menjawab kebutuhan-kebutuhan riil masyarakat Indonesia, problem-problemnya serta tantangannya ke depan.

Kini, di hadapan kita, sudah tersedia dua paket adonan "Islam", yakni "Islam Otentik" dengan segala kenikmatan dan menunya yang "khas Arab" dan paket "Islam Pribumi" yang khas lokal dengan segala variasinya yang "ramah lingkungan", yang disediakan secara *prasmanan*. Mana yang cocok dan sesuai dengan selera "rasa" kita, silahkan dipilih sebagai suatu pilihan yang sadar dan bertanggungjawab. *Ya khan? Wa Allāh a'lam bi al-sawāb* □

<sup>27</sup> Contoh paling pas adalah penyematan label musyrik atau syirik oleh beberapa tokoh Islam penganut paham Islam otentik terhadap Abdurrahman Wahid, ketika Gus Dur mengikuti hajatan ruwatan agung yang dilaksanakan di pantai Parangtritis Yogyakarta tahun 2001 yang dipimpin oleh Romo Kuntoro. Periksa Ahmad Baso, *Plesetan Lokalita: Politik Pribumisasi Islam*. (Jakarta: Desantara, 2002).

<sup>28</sup> Periksa Khamami Zada, "Perda Syari'at: Proyek Syari'atisasi yang Sedang berlangsung", *Tashwirul Afkar*. No. 20 Tahun 2006, hlm., 8-20., Taufik Adnan Amal dan Syamsurizal Panggabean, *Politik Syari'at Islam dari Indonesia hingga Negeria*. (Jakarta: Alvabet, 2004); Syamsurijal Adnan dan Zubair Umam, "Perdaisasi Syari'at Islam di Bulukumba", *Tashwirul Afkar* No. 20 Tahun 2006, hlm., 56-77.

